



## /// NUDA

PRZESYT, ENNUJ I WSTĘT DO ŻYCIA

NAUKI O NUDZIE I NUDA W NAUCE

PROZA ŻYCIA U ANDRZEJEWSKIEGO I GOMBROWICZA

NUDA KREATYWNA

*REST CURE* JAKO MEDYCYNĄ REPRESYJNA

ZNANIECKI COLLOQUIUM: KNOBLAUCH I KOMUNIKACYJNA

KONSTRUKCJA SPOŁECZNEJ RZECZYWISTOŚCI

SPÓR O PAMIĘĆ POWSTANIA WARSZAWSKIEGO

# STANRZECZY/11

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

---

Półrocznik



**Redakcja**

Marta Bucholc, Karolina J. Dudek (Z-ca Redaktora Naczelnego), Michał Łuczewski, Jakub Bazyli Motrenko (Redaktor Naczelny), Mikołaj Pawlak, Joanna Wawrzyniak

**Zespół Redakcyjny**

Adam Gendźwill, Agata Łukomska, Łukasz Jurczyszyn, Robert Pawlik, Michał Rogalski, Agata Stasiak

**Sekretarze Redakcji**

Ewa Balcerzyk – redakcja@stanrzeczy.edu.pl, ewa.balcerzyk@stanrzeczy.edu.pl  
Piotr Teisseyre (dział recenzji)

**Rada Redakcyjna**

Barbara Czarniawska, Chris Hann, Jan Kubik, Patrick Michel,  
[Jerzy Szacki (Przewodniczący Rady Redakcyjnej)], Piotr Sztompka, Andrzej Walicki

**Redaktor numeru**

Mariusz Finkielsztein

**Redakcja językowa**

Joanna Cieloch-Niewiadomska, Anna Łucja Mróz

**Redakcja języka angielskiego**

Michelle Granas, Ewa Balcerzyk

**Redaktor statystyczny**

Adam Gendźwill

**Adres Redakcji**

Stan Rzeczy, Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa  
e-mail: redakcja@stanrzeczy.edu.pl  
www.stanrzeczy.edu.pl

**Wydawca**

Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa  
www.is.uw.edu.pl

**Partner wydawniczy**

Wydawnictwo Campidoglio  
naszestrony.eu/campidoglio

**Projekt graficzny**

Agnieszka Poppek-Banach, Kamil Banach

**Skład i łamanie**

Marcin Trepczyński

© Copyright by Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2016

© Copyright by Wydawnictwo Campidoglio 2016

ISSN 2083-3059

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

Nakład 200 egz.

Publikacja jest współfinansowana z dotacji  
Fundacji Uniwersytetu Warszawskiego





# SPIS RZECZY

/9 Mariusz Finkielsztein – Nuda jaka jest, każdy widzi?

## **/21 DE RERUM NATURA**

/22 Maria Pleskaczyńska – Filozoficzne paradoksy nudy

/39 Patryk Szaj – Nuda, czyli dekonstrukcja podmiotu. Sartre – Cioran – Pessoa

/60 Mariusz Finkielsztein – Nuda a wstręt. Przesyt, *ennui* i wstręt do życia

/74 Małgorzata Kubacka – Nuda i nudziarze. Doświadczenie „nudnego” we współczesności

## **/102 SCIENTIA TAEDII**

/103 Beata Koper – *Rest cure* – XIX-wieczna terapia nudą Silasa Weira Mitchella w opowiadaniu *Żółta tapeta* Charlotte Perkins Gilman

/119 Maria Flakus, Łukasz Palt – Psychologicznie o nudzie – teorie i modele nudy

/139 Monika Chylińska – O dwóch pojęciach nudy w kontekście rozważań nad tym, czy nuda jest twórcza

/149 Dorian Mączka – Nauka a nuda – spojrzenie z perspektywy filozoficznej

## **/166 PROZA ŻYCIA**

/167 Martyna Pańczak – Nuda i eksces w *Zdarzeniach na brygu Banbury* Witolda Gombrowicza

/187 Łukasz Wróblewski – Powtarzalność nudy w opowiadaniu *Koniec* Jerzego Andrzejewskiego

## **/204 FLORIAN ZNANIECKI COLLOQUIUM**

/205 Elżbieta Hałas – Guest Lecture by Hubert Knoblauch: A Short Introduction

/209 Hubert Knoblauch – From the Social to the Communicative Construction of Reality

/224 Sławomir Mandes – Hubert Knoblauch and Communicative Constructivism: A Commentary

/232 Marta Kołodziejska – The Changing Function and Forms of the Media's Presence in Modern Societies: A Commentary

/241 Stanisław Krawczyk – Why Is PowerPoint Important?: Hubert Knoblauch, *Powerpoint, Communication, and the Knowledge Society*

## **/251 RECENZJE**

- /252 Tomasz Leszkowicz – Pamięć, żaloba, konflikt – 70 lat pamięci powstania: Marcin Napiórkowski, *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014*
- /260 Monika Żychlińska – Upiory (nie)pamięci. Ćwiczenia z widmontologii polskiej: Marcin Napiórkowski, *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014*
- /274 Marcin Napiórkowski – *Powstanie umarłych*. Co można było zrobić inaczej? Komentarz do recenzji
- /283 Iwona Zielińska – Rozmowy (nie tylko) o inteligencji: Piotr Kulas, *Rozmowy o inteligencji*
- /290 Witold Zakrzewski – Bourdieu i duchy: Piotr Kulas, *Rozmowy o inteligencji*
- /296 Marta Kołodziejska – Między kościelnością a indywidualizmem: Łukasz Bertram, *Wyrodne dzieci nowoczesności. Indultowi tradycjonaliści katolicy w Warszawie*
- /303 Leszek Zaborowski – Wyprawa w trzynastolecie: Ulrich Schmid (red.), *Estetyka dyskursu nacjonalistycznego w Polsce 1926–1939*
- /311 Łukasz Bertram – Cicho się kręci powielacz: Jan Olaszek, *Revolucja powielaczy. Niezależny ruch wydawniczy w Polsce 1976–1989*
- /318 Ewa Dżurak – Antropolodzy na wojnie: Michał W. Kowalski, *Antropolodzy na wojnie: o „brudnej” użyteczności nauk społecznych*

## **/327 BIOGRAMY**

## **/335 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”**

## **/338 ZAPOWIEDZI**

# CONTENTS

/9 Mariusz Finkielstein – Everyone Knows What Boredom Is, Right?

## **/21 DE RERUM NATURA**

/22 Maria Pleskaczyńska – The Philosophical Paradoxes of Boredom

/39 Patryk Szaj – Boredom, or the Deconstruction of the Subject: Sartre, Cioran, and Pessoa

/60 Mariusz Finkielstein – Boredom and Disgust: Oversatiation, *Ennui*, and Disgust for Life

/74 Małgorzata Kubacka – Boredom and Bores: The Experience of “Boring” in Modernity

## **/102 SCIENTIA TAEDII**

/103 Beata Koper – “Rest Cure” – The Nineteenth-Century Boredom Therapy of Silas Weir Mitchell in Charlotte Perkins Gilman’s Story *The Yellow Wallpaper*

/119 Maria Flakus, Łukasz Palt – The Psychological View of Boredom – Theories and Models of Boredom

/139 Monika Chylińska – On Two Concepts of Boredom in the Context of Reflections over Whether Boredom is Creative

/149 Dorian Mączka – Science and Boredom – the Philosophical Perspective

## **/166 THE PROSE OF LIFE**

/167 Martyna Pańczak – Boredom and Excess in Witold Gombrowicz’s *The Events on the Banbury*

/187 Łukasz Wróblewski – The Repetitiveness of Boredom in Jerzy Andrzejewski’s Story *The End*

## **/204 FLORIAN ZNANIECKI COLLOQUIUM**

/205 Elżbieta Hałas – Guest Lecture by Hubert Knoblauch: A Short Introduction

/209 Hubert Knoblauch – From the Social to the Communicative Construction of Reality

/224 Sławomir Mandes – Hubert Knoblauch and Communicative Constructivism: A Commentary

/232 Marta Kołodziejska – The Changing Function and Forms of the Media’s Presence in Modern Societies: A Commentary

/241 Stanisław Krawczyk – Why Is PowerPoint Important?: Hubert Knoblauch, *Powerpoint, Communication, and the Knowledge Society*

## **/251 REVIEWS**

- /252 Tomasz Leszkowicz – Memory, Mourning, and Conflict – Seventy Years of Remembering the Uprising: Marcin Napiórkowski, *Powstanie umarłych: Historia pamięci 1944–2014*
- /260 Monika Żychlińska – The Phantoms of (Non) Memory – Exercises in Polish Hauntology: Marcin Napiórkowski, *Powstanie umarłych: Historia pamięci 1944–2014*
- /274 Marcin Napiórkowski – *Powstanie umarłych*: What Could Have Been Done Differently? A Commentary on Reviews
- /283 Iwona Zielińska – Conversations (Not Solely) on the Intelligentsia: Piotr Kulas, *Rozmowy o inteligencji*
- /290 Witold Zakrzewski – Bourdieu and Ghosts: Piotr Kulas, *Rozmowy o inteligencji*
- /296 Marta Kołodziejska – Between Churchliness and Individualism: Łukasz Bertram, *Wyrodne dzieci nowoczesności. Indultowi tradycjonalisści katolicy w Warszawie*
- /303 Leszek Zaborowski – An Expedition Through Thirteen Years of History: Ulrich Schmid (ed.), *Estetyka dyskursu nacjonalistycznego w Polsce 1926–1939*
- /311 Łukasz Bertram – The Copying Machine Runs Quietly: Jan Ołaszek, *Revolucja powielaczy. Niezależny ruch wydawniczy w Polsce 1976–1989*
- /318 Ewa Dżurak – Anthropologists at War: Michał W. Kowalski, *Antropologrzy na wojnie: o „brudnej” użyteczności nauk społecznych*

## **/327 BIOGRAPHICAL NOTES**

## **/335 HOW TO PUBLISH IN STAN RZECZY**

## **/338 FORTHCOMING**





# NUDA JAKA JEST, KAŻDY WIDZI?

Wprowadzenie, jako gatunek akademicki, budzi mieszane emocje. Dla wielu jest to forma *ex definitione* nudna, stanowiąca jedynie retardację, odwleczenie momentu rozpoczęcia lektury właściwej. Część automatycznie pomija wstępy, inni szukają w nich podstawowych informacji o tym, co czeka ich w trakcie lektury, jeszcze inni oczekują wartościowej treści dodanej. Te różne oczekiwania odzwierciedlone zostają w jakości i formie akademickich wstępów. Jedne są li tylko robioną na zamówienie rekapitulacją żargonowych zakłęb, inne oryginalnymi utworami o niezaprzeczalnych walorach merytorycznych, a nawet literackich. Te pierwsze są poprawne, bezpieczne i... nudne (być może właśnie dlatego uważane są za naukowe *par excellence*), te drugie – niejednokrotnie stokroć ciekawsze niż właściwa treść publikacji. Jaki jednak powinien być wstęp do tematycznego numeru o nudzie? Nie ma tu w zasadzie żadnych wzorców, utartych ścieżek, nobliwych tradycji, gdyż numer przekazywany właśnie do rąk Czytelnika ma charakter pionierski<sup>1</sup>.

Nuda jest niemal powszechnie lekceważona, traktowana jako emocja wstydliva (por. Toohey 2012: 17), i jako taka podlega procesowi indywidualnego oraz grupowego wyparcia. Jak głosi popularne stwierdzenie, inteligentni ludzie nigdy się nie nudzą. A skoro, jak zauważył Kartezjusz, rozsądek jest rzeczą najlepiej na świecie rozdzieloną – każdy bowiem sądzi, że jest w niego dobrze zaopatrzony – większa część ludzkości utrzymuje, że nigdy się nie nudzi. Czasem, po chwili namysłu, niektórzy co prawda przyznają, że czasem odczuwają znudzenie za przyczyną innych ludzi lub trywialnych zajęć (zwłaszcza w pracy lub szkole). Generalnie jednak, nudę porównać można do choroby wenerycznej – nikt nie chce jej mieć i nikt nie chce zostać oskarżony o bycie jej przyczyną<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jak dotąd powstało co prawda kilka publikacji zbiorowych o nudzie (m.in. Dalle Pezze, Salzani 2009, Goetschel, Granger, Richard, Venayre 2012, Czapliński, Śliwiński 1999), jednak tylko jedno czasopismo zdecydowało się na poświęcenie całego numeru tylko tej emocji („Antae”, nr 3/2015).

<sup>2</sup> François La Rochefoucauld uważa to drugie za dużo poważniejszy zarzut, twierdząc, że: „[p]rzebaczymy często tym, którzy nas nudzą; ale nie możemy przebaczyć tym, których my nudzimy (2004: 67).

Każdy z nas zawiązuje intymną więź z nudą. Nie tylko z powodu ucieczki od niej lub poddania się jej (tę podstawową walkę jak na dłoni wiadać choćby na salach wykładowych), ale również dlatego, że jak pisze Søren Kierkegaard, „wszyscy ludzie są nudni” (1976: 323). Byron w swoim *Don Juanie* diagnozuje natomiast, że społeczeństwo można podzielić na dwie grupy: nudziarzy i ich ofiary (1953: 497), a bohater powieści Saula Bellowa *Dar Humboldta*, Charlie Citrone, chciał napisać nawet zbiór szkiców o „Wielkich nudziarzach współczesnego świata” (1982: 226). Każdy z nas, niezależnie od starań i intencji, odgrywa niekiedy rolę nudziarza wobec kogoś innego. Każdy również jest czasami przez kogoś nudzony<sup>3</sup>. Skrętnie ukrywaną tajemnicą jest jednak, że niejednokrotnie tym kimś, kto nas nudzi, jesteśmy w istocie, nawet nie zdając sobie z tego sprawy, my sami.

Nuda jest jednak nie tylko pieczołowicie wypierana, często jest po prostu niezauważana z powodu swojej wszechobecności – można stwierdzić, parafrazując sformułowanie ukute przez Benedykta Chmielowskiego, że nuda jaka jest, każdy widzi – jest jak mówienie prozą lub jak powietrze, które nas otacza<sup>4</sup>. Wielu twierdzi, że na nudę nie ma czasu, ponieważ nigdy nie oddaje się czystej bezczynności, do której nuda często jest mylnie sprowadzana. Niektórzy czerpią poczucie satysfakcji, a nawet wyższości, z faktu, że szczerze zapelniają swoje codzienne grafiki (jakby aktywność automatycznie oznaczała zaangażowanie i brak nudy). Nie poświęcają natomiast zbyt wiele refleksji sensowności takiego działania, utożsamiając brak czasu z cnotą. A przecież może się okazać, że nieświadomą przyczyną codziennej gonitwy jest strach przed popadnięciem w nudę. Jak zamierzał bowiem wykazać Émile Tardieu (1904), „wszelka działalność człowieka to jedynie daremna próba wymknięcia się nudzie; zarazem jednak wszystko, co było, jest i będzie, stanowi niewyczerpany w swej obfitości pokarm dla tegoż odczucia” (cyt. za: Benjamin 2005: 132). Zasadniczo wyróżnić można dwie krańcowo różne postawy wobec wszechobecności nudy w ludzkim

<sup>3</sup> Tardieu ujął to w sposób następujący: „Każdy z nas bywa nie tylko znudzonym, ale i nudzącym. [...] Nie ma na świecie człowieka, który by wiecznie był dowcipnym, który by zawsze to tylko mówił, czego warto słuchać. [...] Znudzenie wypędza nas z naszego domu, więc wychodzimy zeń, aby nudzić innych. Stanowi ono część stałą stosunku wzajemnego wszystkich ludzi, jest w stałym obiegu; przyjmujemy je i dajemy, tolerujemy, przystosowujemy się doń z tytułu wzajemności, bo każdy z nas gra na przemian rolę to ofiary, to kata” (1904: 205–206).

<sup>4</sup> Ciekawa w tym kontekście jest uwaga włożona przez Giacomo Leopardiego w usta Tassa rozmawiającego ze swoim geniuszem, który stwierdza, że „nuda ma tę samą właściwość co powietrze, które wypełnia wszelką przestrzeń rozciągającą się pomiędzy rzeczami materialnymi i wszelkie puste miejsca mieszczące się w każdej z nich; a jeśli tylko gdzieś ubywa jakiegoś przedmiotu i w jego miejsce nie wchodzi żaden inny, to ono wdziera się tam natychmiast. W ten sam sposób wszystkie przerwy w życiu ludzkim, jakie zaistnieją pomiędzy rozkoszami a udrękami, zajmuje nuda” (Leopardi 1979: 79).

życiu – uciekanie przed nią, wypieranie i lekceważenie jej oraz zaakceptowanie, że jest ona „faktem, [...] chorobą, z którą się musimy rachować, jak sen, któremu płacimy codzienną daninę” (Tardieu 1904: 204). Ci, którzy wykazują pierwszą postawę, nieustannie coś robią, kompulsywnie zapelniają swój czas tak, aby nie mieć ani chwili na refleksję. „Spędzają czas”, jak spędza się plód – chcą się go pozbyć (por. Markowski 1999: 162). Ci natomiast, którzy postanowili pogodzić się z faktem, że życie w pewnej mierze zawsze opanowane będzie przez nudę, „przyswajają potwora<sup>5</sup> i dochodzą do pewnej z nim poufalości” (Tardieu 1904: 204).

Inną techniką ukrywania omawianej emocji jest używanie zamiast słowa „nuda” określeń takich jak „frustracja”, „zniechęcenie”, „demotywacja”, które przecież odnoszą się właśnie do objawów bądź skutków nudy. Nawet tak popularny syndrom jak wypalenie zawodowe jest ściśle związany między innymi z długotrwałym stanem znużenia (Campagne 2012) i znużenia (Schaufeli, Salanova 2014), które mają być szczególnie charakterystyczne dla naszych czasów (Han 2015). Nie od dziś również wskazuje się, że nuda jest jedną z najdotkliwszych dolegliwości tzw. społeczeństwa dobrobytu. Robert Nisbet ostrzegał pod koniec XX wieku, że „nuda może stać się najobfitszym źródłem nieszczęścia człowieka Zachodu” (1998: 229). Viktor Frankl uznawał ją za główny przejaw egzystencjalnej pustki (2015: 161), którą uważał za największą bolączkę współczesnego świata. Nuda, będąca skutkiem „demokratyzacji sceptycyzmu” (Goodstein 2005) w zdesakralizowanym świecie, jest według Bertranda Russella „kluczowym problemem dla moralistów, gdyż co najmniej połowa grzechów ludzkości jest powodowana przez strach przed nią” (1970: 61). Za drugą połowę obarczyłbym odpowiedzialnością samą nudę, gdyż jak wskazuje Erich Fromm, „[p]ośród złych duchów życia niewiele jest boleśniejszych od nudy i dlatego człowiek próbuje wszystkiego, by jej uniknąć” (2012: 195–196). Być może rację miał Arthur Schopenhauer, twierdząc, że życie ludzkie „biegnie wahadłowym ruchem między bólem i nudą” (1994: 474, zob. Leopardi 1979: 79) – szeroko pojęte cierpienie na chwilę tylko oddala nudę, która wraca natychmiast po złagodzeniu objawów (nuda wracających do zdrowia rekonwalescentów jest dosłownym przykładem tego mechanizmu).

Nuda zatem byłaby integralną częścią natury ludzkiej czy – jak powiada Leszek Kołakowski – „fakt, że jesteśmy zdolni do uczucia nudy, ludźmi nas czyni” (2008: 99). Nic zatem dziwnego, że nuda jest również niezbywalną

<sup>5</sup> Tardieu odwołuje się w tym miejscu prawdopodobnie do wiersza Charles’a Baudelaire’a pt. *Do czystelnika ze zbioru Kwiaty zła*, w którym określił on nudę mianem „potwora” (*ce monstre délicat*).

częścią ludzkiej historii i to od samych jej narodzin. Na początku bowiem było Słowo, a – jak śmiałybym domniemywać – tym słowem była Nuda. Co prawda, Fryderyk Nietzsche (1910: 267) umiejscawia nudę Boga dopiero w siódmym dniu stworzenia, jednakże skoro nuda ma za zadanie zapelnąć pustkę i uznawana jest za ściśle powiązaną z kreatywnością (Mann, Cadman 2014), to można by ją umieścić już przed pierwszym dniem stwarzania świata, a boski akt kreacji przyczynowo jej przypisać. Dalsze dzieje ludzkości i bieg historii też dużo zawdzięczają nudzie – z nudy, a nie – jak się powszechnie twierdzi – z potrzeby, powstawały wynalazki, wybuchały wojny, pojawiały się wpływowe idee. Można powiedzieć, „że nieskończona ewolucja społeczeństw, ich postęp i upadek są wyrazem ich wiekuistego znudzenia” (Tardieu 1904: 181). Trzy ostatnie stulecia są najlepszą egzemplifikacją tej tezy. W ich trakcie przecież „nuda feudalizmu stała się przyczyną Rewolucji Francuskiej, a nuda kapitalizmu doprowadziła do rewolucji w Rosji” (Moravia 2010: 22). Nuda przyczyniła się również znacząco do wybuchu I wojny światowej, która miała być końcem przedłużającego się okresu stagnacji i marazmu. Następnie nastąpiła nuda okopów, nuda wielkiego kryzysu, nuda okupacji oraz nuda zimnej wojny. Również współczesny terroryzm w pewnej mierze można zinterpretować jako radykalną próbę zapelnienia egzystencjalnej pustki i odnalezienia wiarygodnego dla jednostki źródła sensu.

Prawdopodobnie po tych wstępnych uwagach dotyczących nudy i jej znaczenia Czytelnikowi niniejszego wstępu nasuwa się jeden nieodparty wniosek, który w moim przekonaniu najlepiej został wyrażony przez jednego z ekspertów Narodowego Centrum Nauki: „Przecenianie znaczenia nudy w życiu społecznym: gdyby była taka ważna, jak twierdzi Autor [...], stałaby się już dawno przedmiotem zainteresowania myśli socjologicznej i badań socjologicznych”. Okazuje się zatem, że nuda jest niezwykle ważna, ponieważ już dawno stała się przedmiotem badań naukowych, chociaż może badań socjologicznych w najmniejszym stopniu. Nuda często była przedmiotem refleksji filozoficznej. Blaise Pascal (1996) uznawał ją za podstawową właściwość życia człowieka pozbawionego kontaktu z Bogiem, Søren Kierkegaard (2010) postrzegał ją jako „korzeń wszelkiego zła”, Martin Heidegger (1995) uważał za fundamentalne pojęcie metafizyki, a Jean-Paul Sartre (2005) – za podstawowe doświadczenie egzystencjalne człowieka. Powstała również praca o filozofii nudy autorstwa norweskiego filozofa, Larsa Svendsena (2005). Psycholodzy zajmują się nudą co najmniej od pierwszych dekad XX wieku (m.in. Münsterberg 1913, Davies 1926) – badają wpływ nudy na zachowanie człowieka, indywidualne

różnice w podatności na nudę, jak również zgłębiają biologiczne podstawy tej emocji (m.in. Farmer, Sundberg 1986, Vodanovich 2003, Csikszentmihalyi 2000). Pozytcje literatury pięknej, w których nuda się pojawia, a nawet odgrywa kluczową rolę, można liczyć w dziesiątkach, jeśli nie w setkach. Powstała w związku z tym pokaźna literatura naukowa analizująca ten motyw literacki (m.in. Kuhn 1976, Spacks 1995, Maynard 2009, Pease 2012). Nuda analizowana była również jako zjawisko ściśle związane z powstaniem i rozwojem modernizmu (Goodstein 2005, Healy 1984, Dalle Pezze, Salzani 2009). Szeroko opisywana jest również nuda w życiu społecznym (choć niekoniecznie przez socjologów). Nudę w społeczeństwie rozrywki opisuje Richard Winter (2012), a w społeczeństwie informacyjnym – Orrin Klapp (1984). Nuda diagnozowana jest tak w szkole (m.in. Macklem 2015, Jackson 1990), jak i w pracy<sup>6</sup> (Fisher 1993), w tym w takich zawodach, jak: urzędnicy (Baker 1992), robotnicy fabryczni (Davies 1926), kierowcy tirów (Kass, Beede, Vodanovich 2010), piloci (Grose 1989), policjanci (van Maanen 1974), strażacy (Watt 2004), ochroniarze (Charlton, Hertz 1989), strażnicy więzienni (Shamir, Drory 1982), muzycy orkiestrowi (Parasuraman, Purohit 2000), prawnicy (Harper 1987), pielęgniarki (Loukidou 2008), anestezjologzy (Weinger 1999), chirurdzy (Csikszentmihalyi 2000), naukowcy (Donnelly 2014), a nawet żołnierze (Maeland, Brunstad 2009). Nuda dotyka również osadzonych w różnego typu instytucjach totalnych (Bengtsson 2012, Bracke, Verhaeghe 2010), a także bezrobotnych i bezdomnych (O’Neil 2014).

Mniejsze znaczenie odgrywa nuda w polskiej przestrzeni intelektualnej, chociaż i tu powstało kilka ciekawych publikacji na ten temat. Eseje o nudzie napisali znani polscy filozofowie, Leszek Kołakowski (2008) i Tadeusz Gadacz (2002), a Magdalena Bizior-Dombrowska opisała nudę w filozofii Sorena Kierkegaarda (2009) i Emila Ciorana (2014). Przedmiotem refleksji stała się również nuda w literaturze, w szczególności zaś nuda romantyczna (Bizior-Dombrowska 2016, Piwińska 2005, Stępień 2015) oraz nuda u Stanisława Witkiewicza (Rzońca 1998, Sokół 2002, Bizior-Dombrowska 2010). Michał Paweł Markowski poświęcił rozumieniu nudy w epoce Oświecenia rozdział w swojej książce *Anatomia ciekawości* (1999). Przegląd koncepcji psychologicznych dotyczących nudy został przeprowadzony przez Michała Chruszczewskiego (2015), a nuda szkolna stała się przedmiotem książki Antoniny Guryckiej (1977) oraz artykułów Piotra Stańczyka (2012) i Krzysztofa Szmidta (2013). Powstał również zbiór arty-

<sup>6</sup> Philippe Rothlin i Peter Werder (2008) ukuli i opisali nawet pojęcie *boreout*, który to syndrom jest przeciwieństwem wypalenia zawodowego (*burnout*).

kulów pokonferencyjnych pt. *Nuda w kulturze* (Czapliński, Śliwiński 1999). Dorobek ten należy uznać za całkiem przyzwoity, biorąc pod uwagę niszowość tematyki – wciąż jednak temat leży poza polem zainteresowań polskich socjologów. A przecież nuda to nie tylko przypadłość jednostkowa, psychologiczna skłonność czy nastrój egzystencjalny – to zjawisko społeczne, dotykające całe grupy (np. zawodowe), będące wypadkową czynników systemowych, interakcyjnych i osobowych, to zjawisko o *stricte* społecznym charakterze, emocja doświadczana nie tylko bez udziału innych ludzi, lecz także (być może przede wszystkim) w towarzystwie lub nawet za przyczyną innych ludzi.

Jak oddawany do rąk czytelników numer wpisuje się w polski pejzaż intelektualny dociekań o nudzie? Artykuły zebrane w niniejszym numerze reprezentują całe spektrum podejść do tytułowego zjawiska, dając dzięki temu ciekawy i przekrojowy obraz tej emocji, a także obszarowo pogłębiając refleksję nad tym nadal słabo przebadanym zagadnieniem. Otwierający numer artykuł Marii Pleskaczyńskiej wskazuje na dziesięć filozoficznych paradoksów nudy, które celnie pokazują złożoność omawianego pojęcia. Patryk Szaj w swoim artykule *Nuda, czyli dekonstrukcja podmiotu* opisuje nudę w rozumieniu Jeana-Paula Sartre'a, Emila Ciorana oraz Fernanda Pessoai. Jest to, o ile mi wiadomo, pierwsza próba komparatystycznej analizy motywu nudy u tych trzech autorów – oprócz artykułu Bizior-Dombrowskiej o nudzie u Ciorana, nuda u Sartre'a i Pessoai nie była dotąd przedmiotem oddzielnych studiów. Dorian Mączka analizuje relacje między nauką a nudą, używając narzędzi filozofii nauki. Jest to niezwykle potrzebny tekst dotyczący tematu nadal będącego pewnego rodzaju tabu w środowisku naukowym. Doświadczenie „nudnego” na podstawie wypowiedzi internautów śledzi w swoim artykule Małgorzata Kubacka. Autorka proponuje oryginalną kategoryzację „nudziarzy”, a jej tekst jest jednym z nielicznych przykładów socjologicznej (i jakościowej) analizy zjawiska nudy. Monika Chylińska natomiast zadaje intrygujące pytanie: „czy umysł znudzony jest umysłem nieograniczonym?”. W swoim artykule Autorka śledzi powiązania pomiędzy nudą a kreatywnością, wskazując na dwa zasadnicze rozumienia tej relacji pojawiające się w literaturze przedmiotu, łącząc tym samym w bardzo ciekawy sposób refleksję nad oboma zagadnieniami. W kolejnym z zebranych w numerze tekstów Mariusz Finkielsztein pokazuje relacje między nudą a wstrętem, zbierając rozrzucone w literaturze ślady relacji obu pojęć. Oryginalny przegląd teorii psychologicznych o nudzie przeprowadzają w swoim artykule Maria Flakus i Łukasz Palt, a Beata Koper opisuje XIX-wieczną terapię *rest cure* i jej powiązania z nudą na podstawie

powieści *Żółta tapeta* Charlotte Gilman. Ostatnie dwa artykuły natomiast śledzą nudę w opowiadaniach dwóch polskich prozaików: Jerzego Andrzejewskiego i Witolda Gombrowicza. Tradycje refleksji literaturoznawczej w przypadku obu omawianych autorów skrętnie pomijają bądź nie doceniają obecności nudy w utworach tychże, artykuły te stanowią więc ważny wkład do refleksji nad doświadczeniem nudy w literaturze polskiej. Całość oddawanego do rąk czytelników numeru jest zatem niezwykle zróżnicowaną mozaiką, obrazującą tytułowe pojęcie z wielu punktów widzenia. Pozostaje mi mieć nadzieję, że zamieszczone w tomie artykuły przyczynią się do lepszego zrozumienia zjawiska nudy (nie poprzez jej doświadczenie w trakcie lektury), a sam numer rozpocznie nowy etap refleksji nad tą emocją w polskiej przestrzeni intelektualnej, stanowiąc kolejny krok na drodze do jej detabuizacji.

Mariusz Finkielstein

#### Bibliografia:

/// Baker P.L. 1992. *Bored and Busy: Sociology of Knowledge of Clerical Workers*, „Sociological Perspectives”, nr 35(3), s. 489–503.

/// Bellow S. 1982. *Dar Humboldta*, tłum. K. Tarnowska, A. Konarek, Czytelnik.

/// Bengtsson T. 2012. *Boredom and action – experiences from youth confinement*, „Journal of Contemporary Ethnography”, nr 41(5), s. 526–553.

/// Benjamin W. 2005. *Pasaże*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Literackie.

/// Bizior-Dombrowska M. 2009. *Nuda jako źródło zła w ujęciu Sorena Kierkegaarda*, [w:] *Koncepcje i problemy filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, M. Jaranowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 51–70.

/// Bizior-Dombrowska M. 2010. *Nuda metafizyczna – dwa świadectwa (Słowacki i Witkacy)*, „Prace Literackie”, nr 50, s. 71–85.

/// Bizior-Dombrowska M. 2014. „*Pierwszy stopień wykorzenia ze świata*” – *nuda Ciorana*, [w:] *Cioran w pałapce istnienia*, red. S. Piechaczek, Sindruk, s. 79–96.

/// Bizior-Dombrowska M. 2016. *Romantyczna nuda. Wielka nostalgia za niczym*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.



/// Bracke P., Verhaeghe M. 2010. *Structural Determinants of Boredom Among the Clients of Psychosocial and Vocational Rehabilitation Centers*, „Journal of Applied Social Psychology”, nr 40(8), s. 1969–1998.

/// Campagne D.M. 2012. *When Therapist Run Out of Steam: Professional Boredom or Burnout?* [Cuando el terapeuta pierde fuelle: aburrimiento profesional o burnout?], „Revista de Psicopatología y Psicología Clínica”, nr 17(1), s. 75–85.

/// Charlton J., Hertz R. 1989. *Guarding Against Boredom. Security Specialists in the US Air Force*, „Journal of Contemporary Ethnography”, nr 18, s. 299–326.

/// Chruszczewski M. 2015. *Psychologiczne koncepcje nudy*, „Ruch Pedagogiczny”, nr 2, s. 15–31.

/// Csikszentmihalyi M. 2000. *Beyond Boredom and Anxiety*, Jossey-Bass Publishers.

/// Czaplinski P., Śliwiński P., red. 1999. *Nuda w kulturze*, Dom Wydawniczy „Rebis”.

/// Dalle Pezze B., Salzani C., red. 2009. *Essays on Boredom and Modernity*, Rodopi.

/// Davies H. 1926. *Discussion on the Physical and Mental Effects of Monotony in Modern Industry*, „The British Medical Journal”, nr 2(3427), s. 472–479.

/// Donnelly K. 2014. *On the Boredom of Science: Positional Astronomy in the Nineteenth Century*, „The British Journal for the History of Science”, nr 47, s. 479–503.

/// Farmer R., Sundberg N.D. 1986. *Boredom Proneness—the Development and Correlates of a New Scale*, „Journal of Personality Assessment”, nr 50(1), s. 4–17.

/// Fisher C. 1993. *Boredom at Work: A Neglected Concept*, „Human Relations”, nr 46(3), s. 395–417.

/// Frankl V. 2015. *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo „Czarna Owca”.

/// Fromm E. 2012. *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Wydawnictwo Vis-a-Vis Etiuda.

/// Gadacz T. 2002. *Nuda*, [w:] *O umiejętności życia*, Znak, s. 176–187.

- /// Goetschel P., Granger Ch., Richard N., Venayre S. 2012. *L'ennui: histoire d'un état d'âme, XIXe-XXe siècle*, Publications de la Sorbonne.
- /// Goodstein E. 2005. *Experience without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford University Press.
- /// Grose V.L. 1989. *Coping with Boredom in the Cockpit Before it's Too Late*, „Professional Safety”, nr 34(7), s. 24–26.
- /// Gurycka A. 1977. *Przeciw nudzie. O aktywności*, Nasza Księgarnia.
- /// Han B.C. 2015. *Burnout Society*, Stanford University Press.
- /// Harper T. 1987. *The Best and Brightest, Bored and Burned Out*, „ABA Journal”, nr 73(7), s. 28–31.
- /// Healy S.D. 1984. *Boredom, Self, and Culture*, Fairleigh Dickenson University Press.
- /// Heidegger M. 2001. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Indiana University Press, s. 78–175.
- /// Jackson P. 1990. *Life in Classrooms*, Teachers College Press.
- /// Kass S.J., Beede K.E., Vodanovich S.J. 2010. *Self-report Measures of Distractibility as Correlates of Simulated Driving Performance*, „Accident Analysis & Prevention”, nr 42(3), s. 874–880.
- /// Kierkegaard S. 1976. *Albo-Albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Klapp O. 1986. *Overload and Boredom: Essays on the Quality of Life in an Information Society*, Greenwood Press.
- /// Kołakowski L. 2008. *Pochwała nudy*, [w:] *Mini wykłady o maxi sprawach*, Znak, s. 94–101.
- /// Kuhn R. 1976. *The Demon of Noontide: Ennui In Western Literature*, Princeton University Press.
- /// La Rochefoucauld F. 2004. *Maksymy i rozważania moralne*, tłum. T. Żeleński, Zielona Sowa.
- /// Leopardi G. 1979. *Rozmowa Torquata Tassa z jego rodzinnym duchem opiekuńczym*, [w:] *Dzielnka moralne*, tłum. S. Kasprzyśiak, Wydawnictwo Literackie, s. 74–81.

/// Loukidou E. 2008. *Boredom in the Workplace: a Qualitative Study of Psychiatric Nurses in Greece*, praca doktorska, <https://dspace.lboro.ac.uk/dspace-jspui/bitstream/2134/4432/1/Boredom%20in%20the%20workplace-A%20qualitative%20study%20of%20psychiatric%20nurses%20in%20Greece.pdf>, dostęp: 04.11.2016.

/// Macklem G.L. 2015. *Boredom in the Classroom: Addressing Student Motivation, Self-regulation, and Engagement in Learning*, t. 1, Springer.

/// Maeland B., Brunstad P.O. 2009. *Enduring Military Boredom: from 1750 to the Present*, Palgrave Macmillan.

/// Mann S., Cadman R. 2014. *Does Being Bored Make Us More Creative?*, „Creativity Research Journal”, nr 26(2), s. 165–173.

/// Markowski M.P. 1999. *O nudzie*, [w:] *Anatomia ciekawości*, Wydawnictwo Literackie, s. 158–184.

/// Maynard L. 2009. *Beautiful Boredom: Idleness and Feminine Self-Realization in the Victorian Novel*, McFarland.

/// Moravia A. 2010. *Nuda*, tłum. M. Woźniak, Wydawnictwo W.A.B.

/// Münsterberg H. 1913. *Psychology and Industrial Efficiency*, Houghton Mifflin.

/// Nietzsche F. 1910. *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Nakład Jakub Mortkowicz, [http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn\\_wc.pdf](http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_wc.pdf); dostęp: 04.11.2016.

/// Nisbet R. 1998. *Nuda*, [w:] *Przęsady: słownik filozoficzny*, tłum. M. Szczubińska, Fundacja Aletheia, s. 223–229.

/// O’Neill B. 2014. *Cast Aside: Boredom, Downward Mobility, and Homelessness in Post-Communist Bucharest*, „Cultural Anthropology”, nr 29(1), s. 8–31.

/// Parasuraman S., Purohit Y. 2000. *Distress and Boredom Among Orchestra Musicians: the Two Faces of Stress*, „Journal of Occupational Health Psychology”, nr 5, s. 74–83.

/// Pascal B. 1996. *Mysli*, tłum. Tadeusz Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX.

/// Pease A. 2012. *Modernism, Feminism and the Culture of Boredom*, Cambridge University Press.

- /// Piwińska M. 2005. *Zeszyłowieczna nuda*, [w:] *Złe wychowanie*, Słowo/Obraz Terytoria, s. 65–132.
- /// Rothlin Ph., Werder P. 2008. *Boreout!: Overcoming Workplace Demotivation*, Kogan Page.
- /// Russell B. 1932. *Boredom and Excitement*, [w:] *The Conquest of Happiness*, George Allen & Unwin LTD, s. 57–67.
- /// Rzońca W. 1998. *Od nudy bogów do nudy plebsu*, [w:] *Witkacy – Norwid: projekt komparatystyki dekonstrukcyjnej*, Semper, s. 69–88.
- /// Schaufeli W., Salanova M. 2014. *Burnout, Boredom and Engagement in the Workplace*, [w:] *An Introduction to Contemporary Work Psychology*, red. M. Peeters, J. de Jonge, T. Taris, Wiley, s. 293–320.
- /// Schopenhauer A. 1994. *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Shamir B., Drory A. 1982. *Occupational Tedium among Prison Officers*, „Criminal Justice and Behavior”, nr 9(1), s. 79–99.
- /// Sokół L. 2002. *Zagadnienie nudy w „Szczywach” Witkacego*, „Pamiętnik Literacki”, nr 93(4), s. 33–46.
- /// Spacks P. 1995. *Boredom: The Literary History of a State of Mind*, University of Chicago Press.
- /// Stańczyk P. 2012. *Nuda w szkole – między alienacją a emancypacją*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 3, s. 35–56.
- /// Stępień S. 2015. *Romantyczna nuda i nowoczesna świadomość. Adam Mickiewicz – George Gordon Byron. Próba paraleli*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, nr 8, s. 237–250.
- /// Svendsen L. 2005. *A Philosophy of Boredom*, Reaktion Books.
- /// Szmidt K. 2013. *Nuda jako problem pedagogiczny*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 3, s. 55–69.
- /// Tardieu É. 1904. *Znudzenie. Studium psychologiczne*, tłum. M. Massonius, Drukarnia Aleksandra Tad. Jezierskiego, <http://www.pbc.rzeszow.pl/dlibra/doccontent?id=9740>; dostęp: 04.11.2016.
- /// Toohey P. 2012. *Historia nudy*, tłum. K. Ciarcinińska, Bellona.

/// Watt J.D. 2004. *Fighting More Than Fires: Boredom Proneness, Workload Stress and Underemployment Among Urban Firefighters*, UMI Dissertation Services.

/// Weinger M. 1999. *Vigilance, Boredom, and Sleepiness*, „Journal of Clinical Monitoring and Computing”, nr 15(7), s. 549–552.

/// Winter R. 2012. *Nuda w kulturze rozrywki. Poradnik*, Wydawnictwo WAM.

/// Van Maanen J. 1974. *Working the Street: a Developmental View of Police Behavior*, [w:] *The Potential for Reform of Criminal Justice*, red. H. Jacob, nr 3, Sage, s. 88–130.

/// Vodanovich S. 2003. *Psychometric Measures of Boredom: A Review of the Literature*, „The Journal of Psychology”, nr 137(6), s. 569–595.

# DE RERUM NATURA

# FILOZOFICZNE PARADOKSY NUDY

Maria Pleskaczyńska

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Nuda należy do ogólnie znanych i częstych ludzkich doświadczeń. Jako powszechne ludzkie doświadczenie bywa przez filozofów uznawana za istotny element ludzkiej kondycji. Rozumiana i opisywana jest często jako coś przykrego, niechcianego, czego ludzie starają się uniknąć. Choć bywa nieprzyjemna i dokuczliwa, nie można uznać, że jest nieważna – stanowi istotne doświadczenie egzystencjalne, którego analizy pozwalają dowiedzieć się czegoś o człowieku, lepiej ludzką kondycję zrozumieć (zob. Svendsen 2005). Nuda bywa przedmiotem dociekań różnych dyscyplin: psychologii, socjologii, nauk kognitywnych, problemu tego nie lekceważy także filozofia. Choć nigdy nie było to zagadnienie „pierwszoplanowe”, w refleksji filozoficznej niejednokrotnie pojawiały się analizy nudy, choćby u Blaise’a Pascala, Friedricha Nietzschego, Sorena Kierkegaarda, Martina Heideggera czy Vladimira Jankélévitcha. Niezwykle ważną współczesną pracą o nudzie jest monografia autorstwa Larsa Svendsena, stanowiąca opracowanie filozofii nudy. Pomimo popularyzatorskiego charakteru i niewielkich rozmiarów, ważny i inspirujący dla badaczy tego zjawiska okazuje się także *mini-wykład* o nudzie autorstwa Leszka Kołakowskiego.

Na gruncie filozofii niezwykle trudno jest zdefiniować nudę. Można uznać, że jest to fenomen związany z pewnym elementarnym brakiem – odczuwanym brakiem sensu (Svendsen 2005, Kołakowski 2009). Relację zachodzącą między owym brakiem a nudą Svendsen określa jako skomplikowaną i niejednoznaczną – nie jest jasne, czy świat wydaje się tracić sens, gdy podmiot jest znudzony, czy raczej podmiot zaczyna się nudzić wówczas, gdy świat jawi mu się jako bezsensowny (2005: 17–18). U człowieka znudzonego następuje „wycofanie sensu” – potrzeba sensu czy celowości nie jest zaspokojona. Powiązany z nudą brak sensu może powodować apatię i odbierać poczucie spełnienia (tamże: 30). Przy tworzeniu definicji nudy trudno oprzeć się na jakimś jej pozytywnym elemencie czy wymiarze

(zob. Svendsen 2005). Claude Adrien Helvétius uznawał nudę za chorobę duszy (Helvétius 1989: 673, za: Markowski 1999: 171), Kierkegaard pisał, że jest ona zbudowana na pustce – spoczywa na wślizgującej się w byt nicości (1982). Schopenhauer określał nudę jako odczucie pustki istnienia (1995), Josif Brodski – jako język typowej rzeczywistości (1996), natomiast Józef Tischner – jako „sposób przeżywania czasu pustego – czasu, który niesie zwykle «nic»” (1993: 57). Nuda jest ludzkim doświadczeniem – nie istnieje sama w sobie, w oderwaniu od jej przeżywania, chociaż można ją także przypisać postrzeganym przedmiotom oraz osobom (zob. Kołakowski 2009). Należy jednak zauważyć, że dzieje się to na zasadzie uogólnienia konkretnego doświadczenia.

Przeciwieństwem nudy jest ciekawość, żądza wiedzy, pragnienie urozmaicenia nakazujące ludziom różnych czasów i kultur poszukiwać czegoś, co przełamie codzienną rutynę (Markowski 1999). Nuda pojawia się wówczas, gdy brak motywacji lub możliwości na poznanie bądź przeżycie czegoś nowego, gdy człowiek przestaje cegokolwiek nowego oczekiwać, gdy występuje powtarzalność, monotonia i rutyna. Zdaniem Kołakowskiego nuda stanowi cenę, jaką płacimy za ciekawość świata, czyli instynkt nakazujący dążenie do poznawania czegoś nowego dla samego tylko poznawania czy rozwoju – bez nudy nic nie byłoby warte poznania (2009: 99). Zwykle nuda pojawia się, gdy nie możemy robić tego, co chcemy, bądź gdy musimy robić coś, na co nie mamy ochoty, a więc wtedy, gdy zewnętrzne czynniki uniemożliwiają zaspokojenie naszej ciekawości (zob. Svendsen 2005).

Wydaje się jednak, że nuda jest fenomenem kulturowym, a nie czymś zakorzenionym w ludzkiej naturze. Prawdopodobnie nuda w znanej nam dziś postaci nie towarzyszyła ludzkości od początku jej dziejów, stanowi raczej wynalazek nowoczesności, liczący kilka wieków – jest więc cechą rozwiniętej kultury. Do jej rozkwitu przyczynił się pewien poziom dobrobytu i spokoju. Z pewnością ludzie, podobnie jak obecnie, nudzili się we wcześniejszych epokach, nie był to jednak doniosły problem – nudy nie badano, nie opisywano, nie przedstawiano w sztuce. Trzeba jednak zauważyć, że za ważne i doniosłe uważano w dawniejszych czasach odpowiedniki nudy – acedię i melancholię. Według Svendsena we wcześniejszych wiekach dominowała nuda sytuacyjna, towarzysząca określonym momentom czy czynnościom, podczas gdy obecnie często mamy do czynienia także z nudą egzystencjalną, odnoszącą się do całości życia, płynącą z braku poczucia jego sensu (2005: 21). Problemem współczesności okazuje się nadmierne skupienie na tym, co interesujące, innowacyjne, oryginalne – zamiast skupienia na tym, co wartościowe. Poza tym dzisiejsza nuda, inaczej niż kie-



dyś, jest zdemokratyzowana – dopada nie tylko uprzywilejowane elity, ale wszystkich ludzi, niezależnie od ich pozycji czy stanu posiadania. Bertrand Russell pisał na początku lat 30. XX wieku, że we współczesności mniej niż we wcześniejszych epokach jest samej nudy, za to zdecydowanie więcej strachu przed nią (1932: 60). Dostrzegał też szczególny rodzaj nowoczesnej nudy, wynikający z oddzielenia populacji miejskich od porządku natury – „życia na Ziemi” (tamże: 67–68).

Czesław Miłosz w *Ogrodzie nauk* opisuje współczesną postać acedii – strach przed pustką, apatią, smutkiem – których doznają wielomilionowe masy (1986). Miłosz uznaje ją za cenę płaconą przez ludzkość za indywidualizm i możliwość dokonywania przez jednostki samodzielnych wyborów w świecie, w którym panuje nadpodaż opinii i ocen, przy równoczesnym braku wytyczonych wartości. Współczesny człowiek okazuje się w gąszczu możliwości, informacji, nacisków i wyobrażeń bezbronny. Chociaż Miłosz nie używa w tym kontekście słowa „nuda”, pisze jedynie o acedii bądź lenistwie, jego intuicje okazują się zbieżne z przedstawianymi przez badaczy nudy (1986). Co ciekawe, współczesnemu rozkwitowi nudy towarzyszy szereg nowych rozrywek służących jej „zabiciu”. Nowinki techniczne, mass-media, treści kultury popularnej czy gry komputerowe nie zawsze są dobrym lekarstwem na nudę. Ze względu na fikcyjność oraz nieuchronną bierność konsumenta mogą wręcz potęgować głód sensu, przeżyć i stymulacji (zob. Kołakowski 2009, Rembierz 1999). Substytuty sensu, takie jak kult celebrytów, fascynacja tym, co dziwne i odbiegające od normy, czy przesadne skupienie na treściach podawanych przez media mogą być oznakami nudy i pustki. Dość powszechnie przyjmowaną przez współczesnych badaczy nudy tezę głoszącą, że nuda stanowi fenomen kulturowy, dobitnie przedstawia Svendsen (2005, por. Goodstein 2005). Nie jest do końca jasne, jak do tej tezy ustosunkowany był Kołakowski, gdy podkreślał, że nuda nie tylko wyróżnia ludzi ze świata zwierząt, nie tylko stanowi nieodłączny element człowieczeństwa, ale także samo człowieczeństwo konstytuuje (2009).

Badacze analizujący zjawisko nudy twierdzą często, że dotyczy ona wyłącznie ludzi i jest czymś, co odróżnia nas od zwierząt (zob. Russell 1970: 57, Nisbet 1998: 223). Kołakowski twierdził, że od ludzi nudy nauczyły się także, niejako przez naśladownictwo, psy domowe. Wydaje się jednak, że właściciele zwierząt stosunkowo często odnoszą wrażenie, że one także się nudzą. Ich intuicję potwierdzać mogą coraz liczniejsze badania nad nudą zwierzęcą, pojawiającą się zwłaszcza w sztucznych warunkach – ho-

dowlach, fermach, schroniskach czy klatkach (Wemelsfelder 1984, Meager, Mason 2012).

Kierkegaard pisał, że nuda jest przerażająco nudna (1982: 38). Osaczająca pustką nie daje się opisać inaczej niż przez odwołanie do niej samej – brak słów adekwatnych do określenia tego dziwnego doświadczenia. Wydaje się, że każdy, komu nuda znana jest z doświadczenia, skłonny byłby zgodzić się ze stwierdzeniem „nuda jest nudna”. Także teoretyczne zajmowanie się nudą może budzić obawy przed tym, że samo okaże się nudną czynnością. Badacze nudy zgodni są co do tego, że nudne jest na ogół to, co powtarzalne, monotonne, przewidywalne (zob. Gadacz 2004, Kola-kowski 2009, Svendsen 2005). Filozoficzne analizy nudy okazują się w tym sensie nie-nudne – są pełne swoistych, rozumianych w znaczeniu miękkim paradoksów – sprzeczności, niespójności czy zestawień kontrastujących ze sobą treści. W niniejszym tekście w oparciu o dziesięć prostych paradoksów, które można sformułować, badając poglądy różnych autorów, przedstawiony zostanie pewien zarys filozofii nudy. Pozwoli on pokazać, że analizy nudy, choć intuicyjne i wychodzące od doświadczenia przeżywania nudy, zawierają pewne elementy sprzeczne, a co najmniej nieoczywiste, warte dostrzeżenia i skomentowania.

### **/// Paradoksalność nudy**

Wydaje się że paradoksalny charakter nudy pozwala wiele powiedzieć o niej samej – zjawisku zarazem powszechnym i nieistotnym, osaczającym i banalnym, trochę wstydliwym, a jednocześnie mogącym ludzi wyróżniać ze świata zwierząt. Paradoksalna wydawać się może niejednoznaczność i złożoność tego fenomenu, w wypadku którego trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcia, który może objawiać się na wiele sposobów, mieć rozmaite przyczyny i skutki. Stanowiąca powszechnie znane doświadczenie, banalna nuda na poziomie teoretycznym zadziwia bogactwem treści, dających się uporządkować w postaci paradoksów. Niektóre z nich mają charakter uniwersalny, odnosić się więc mogą zarówno do nudy sytuacyjnej, jak i egzystencjalnej, dla większości jednak kluczowa będzie kategoria nudy egzystencjalnej, w sposób szczególny inspirująca dla filozofów.

## **PARADOKS 1**

To, co dla jednego jest nudne, dla drugiego może być fascynujące.

Doświadczenie nudy jest zawsze indywidualne, nie daje się w pełni zobiektywizować. Trudno mówić o niej jedynie jako o fakcie. Nuda – zawsze czyjaś i jakaś – nieuchronnie zakłada element interpretacji (zob. Dalle Pezze, Salzani 2009). Choć istnieją książki, filmy czy sposoby spędzania wolnego czasu, które powszechnie uchodzą za nudne, istnienie czegoś nudnego w sensie absolutnym (może oprócz całkowitego pozbawienia bodźców, choć nawet ono powoduje inne niż nuda reakcje – ludzki mózg na fakt odciążenia od wrażeń zmysłowych reagować może halucynacjami), co znudziłoby wszystkich bez wyjątku, wydaje się jednak wątpliwe. To, co nas nudzi, zależy od indywidualnych doświadczeń, upodobań, zainteresowań, wiedzy. Co więcej, to, co w jednej chwili wydaje się fascynujące, po kilku minutach może stać się nudne (i odwrotnie) (zob. Kołakowski 2009).

## PARADOKS 2

Nudne może być to, co dobrze znane, rutynowe, powtarzające się, ale także to, co nowe, nieznanne i niezrozumiałe.

Za nudne uważa się przede wszystkim to, co jest monotonne, co się powtarza, to, w czym brak elementu zaskoczenia. Poznana wcześniej akcja filmu czy książki, o ile nie przywołuje pewnych szczególnych wspomnień bądź emocji, nie przyciąga uwagi. A jednak czasem zachodzi zjawisko odwrotne – zdarza się, że aby się czymś zainteresować, trzeba to zrozumieć, bliżej poznać. Coś na pierwszy rzut oka nudnego – niezrozumiałego, chaotycznego, trudnego – może się okazać fascynujące, jeśli poświęcimy temu nieco uwagi (zob. Kołakowski 2009). Szereg dyscyplin wiedzy – choćby filozofia, ale też nauki ścisłe czy ekonomiczne – w powszechnym odbiorze uchodzi za nudne. Odkrycie, że mogą być niezwykle interesujące, wymaga pewnego zaangażowania, zdobycia przynajmniej podstawowej wiedzy z danego zakresu. Po przeczytaniu kilku stron można się znudzić *Władcą Pierścieni* J.R.R. Tolkiena albo *W poszukiwaniu straconego czasu* Marcela Prousta, żeby dopiero później „wniknąć” do świata przedstawionego, zrozumieć prawa nim rządzące i się nimi zachwycić. Osobom nieznanym zasad gry w szachy, bilard czy golfa gry te wydają się nudne, podczas gdy ich pasjonaci wcale na nudę nie narzekają. Co ciekawe, pasjonaci nie odczuwają nudy nawet wtedy, gdy przedmiot ich zamiłowania wymaga wykonywania rutynowych, monottonnych i powtarzalnych ćwiczeń czy sekwencji czynności. Poziom zaangażowania oraz stosunek emocjonalny do wykonywanej czynności okazuje się w tym wypadku skutecznym remedium na

nudę, ponadto nie ma tu mowy o braku poczucia sensu danej czynności. Dostrzegając element monotonii i rutyny w wielu dziedzinach życia, Russell twierdził, że umiejętność radzenia sobie z nudą i monotonią winno się zdobywać w dzieciństwie, w czasie, gdy niemal wszystkie dni powinny być do siebie podobne, gdyż w dorosłym życiu może się ona okazać niezbędna – bez niej trudno o konsekwencję w dążeniu do osiągnięcia ważnych życiowych celów (1932: 64–65). Także to, co wybrane, wymarzone, najciekawsze i najistotniejsze może wiązać się na jakimś etapie z nudą, dlatego należy być przygotowanym na jej wystąpienie – pojawiająca się nuda może być przystankiem na drodze do fascynującego celu.

### PARADOKS 3

Nuda może się wiązać z beczynnością, ale nudzić mogą także wykonywane czynności.

W *Zakończeniu* Wolterowskiego *Kandyda* bohaterowie poszukują odpowiedzi na wielkie pytanie: czy gorzej jest „doświadczyć wszystkich nie-szczęść, przez któreśmy przeszli, czy tkwić tutaj tak beczynnie?”. Filozof Marcin stwierdza wtedy, że „człowiek zrodzony jest, aby żyć w konwulsjach niepokoju lub też w letargu nudy” (Wolter 1999: 111). Niedługo potem, kierując się radą dobrego starca, znajduje remedium na nudę, sposób czyniący życie znośnym. Owo remedium przy okazji przynosi bohaterom zyski i sprawia, że brat Żyrofla stał się uczciwym człowiekiem. „Pracujmy nie rozumując” – powiada Marcin i zmienia życie swoje i swoich towarzyszy na lepsze (tamże: 114). Dla osiemnastowiecznych filozofów praca, w tym także praca fizyczna, stanowić miała uniwersalne lekarstwo na nudę. W myśl takiego rozumowania człowiek pracowity i zajęty nie ma czasu się nudzić, nie zapada więc na chorobę duszy. Kto pracuje, ten się nie nudzi, a kto się nie nudzi – ten jest szczęśliwy (Markowski 1999: 171).

Wydaje się jednak, że nie można mówić o pełnej skuteczności tego remedium na nudę. Oświeceniowi myśliciele, tacy jak Wolter czy Helvétius, zdawali się utożsamiać nudę z brakiem zajęcia. Rzeczywistość nudy okazuje się tymczasem bogatsza i bardziej złożona. Nudzić może zarówno nadmiar pracy, choćby obiektywnie bardzo ciekawej, jak i nadmiar wolnego czasu. Nuda okazuje się znacznie trudniejsza do zwalczenia niż beczynność, ponieważ ma charakter egzystencjalny. Nuda wiąże się z nastrojem i uczuciami, które nie znikną od razu po podjęciu czynności mającej ją zabić. Wydaje się, że miał rację Kierkegaard piszący, że praca stanowi remedium

na beczynność, ale nie na nudę (1982: 328–329). Charakterystycznego dla nudy braku poczucia sensu nie wyeliminuje pierwsza lepsza czynność czy rozrywka (zob. Kolakowski 2009, Svendsen 2005). Żeby czynność prze-rwała nudę, musi być dla konkretnego człowieka interesująca, a co wię-cej, on musi widzieć jej sens. Ludzie mają różną podatność i odporność na nudę i na różne sposoby manifestują swoje znudzenie. Jako lekarstwa na nudę proponuje się nie tylko rozrywki czy proste czynności, ale także czynności mające nadać życiu sens: znalezienie pasji, realizację w pracy czy działalności charytatywnej, pogłębienie życia duchowego i religijnego (zob. Svendsen 2005). Co ciekawe, można być znudzonym, nie znając przyczyny swojej nudy, a nawet o tym nie wiedząc, nie mając świadomości, że właśnie dopadła nas nuda (Svendsen 2005: 14). Nuda ma wiele oblicz i wiele stop-ni natężenia – od pewnego dyskomfortu, niezadowolenia, aż po poczucie skrajnego bezsensu i beznadziei. Nuda może osaczać, dopadać, zaskaki-wać, atakować – badacze porównują ją do mgły, chłodu czy bezsenności (zob. Heidegger 1977, Svendsen 2005). Może być trudno się jej pozbyć i na nią wpłynąć, może być zarazem bardzo uciążliwa (zob. Svendsen 2005).

#### PARADOKS 4

Nuda, nieuchronnie związana z czasem, ma wymiar czasowy, zarazem jednak dąży do „zabicia czasu”.

Kolakowski zauważył, że nudę można przypisać jedynie temu, co jest w czasie rozciągnięte (2009: 94–95). Jankélévitch genezę nudy wywodził z napięcia między czasem fizycznym, nieuchronnie obecnym, na który człowiek nie ma wpływu, a odczuwanym czasem psychologicznym (Jan-kélévitch 1963, cyt. za: Dalle Pezze, Salzani 2009). Zauważył, że w wy-padku nudy – podobnie jak w wypadku czekania – czas ograniczony jest do czystej gęstości tygodni, miesięcy czy lat, na którą nie można wpłynąć. Człowiek pragnie taki czas zabić, przespać bądź zapełnić rozrywkami (zob. Jankélévitch 2005: 40). Gdy się nudzimy, percepcja czasu zostaje rozcią-gnięta – mamy wrażenie, że czas płynie bardzo wolno, że się wydłuża. Taki ujednociony, zatrzymany czas staje się przykry, trudny, nieznośny, dlatego ludzie dążą do jego przyspieszenia czy wręcz pozbycia się go, jak zwykliśmy mówić – do zabicia czasu, zlikwidowania jego dojmującego charakteru. Michel de Montaigne twierdził, że w jego prywatnym słow-niku, nieco przewrotnie, „spędzanie czasu” znaczyłoby tyle, co „zabicie”, unicestwienie go, i odnosić by się miało do czasu przykrego, obmierzłego

(1985: 323). Myśl tę rozwija Michał Paweł Markowski, przyrównując Montaigne'owskie „spędzanie czasu” nudy do „spędzania płodu” (1999: 162). Jak się wydaje, ta metafora wyjątkowo trafnie ukazuje siłę negatywnych emocji, jakie pociąga za sobą nuda. Do zabicia czasu mogą służyć różne czynności i rozrywki – jeśli podejmowane są z pewną desperacją, kiedy nuda staje się nieznośna, często okazać się mogą przypadkowe, a tym samym nieskuteczne (zob. Gadacz 2004).

Czym innym od zwykłej, codziennej nudy okazuje się jednak skrajna, radykalna nuda. Skrajna nuda to doświadczenie beczasowości – nie tyle spowolnienia czy nawet zatrzymania czasu, ile nicości. Jego przejawem jest duchowa pustka. To doświadczenie bliskie śmierci, wrażenie skrajnego bezsensu życia, końca czasu i ogromnej samotności (zob. Kierkegaard 1982, Gadacz 2004, Schopenhauer 1995). W jego wypadku człowiekowi brak nadziei czy to na zabicie czasu, czy na to, że czas wróci do normy.

## PARADOKS 5

Nuda wiąże się ze świadomością i refleksyjnością, a zarazem odbiera zdolność pogłębionej refleksji.

Jeśli przyjąć, że nudzą się tylko ludzie, to właśnie dlatego, że cechuje ich samoświadomość i refleksyjność. Bycie znudzonym (nawet jeśli nie jest uświadomione) zakłada pewien namysł nad sobą, zdolność do odczuwania niezadowolenia, niespełnienia i braku sensu, zdolność do wyższych pragnień i aspiracji. Niektórzy autorzy uznają także, że nuda może otwierać na głębszą refleksję i pogłębiać samoświadomość. Nietzsche, pisząc o „wczasie i próżnowaniu”, w opozycji do „pośpiechu pracujących” oraz kultu pracy, ustawia radość próżnowania i życie kontemplacyjne (2003). Według Heideggera w głębokim znudzeniu – stanie, w którym nie jesteśmy zajęci ani rzeczami, ani sobą, w którym wszystko jest nam obojętne – ujawnia się całość bytu (1977). Także Brodski podkreśla wartość nudy, która będąc inwazją czasu w ludzki system wartości, pozwala dostrzec nieskończoność czasu i naszą znikomość (1996). Uświadomienie ich sobie nie musi być doświadczeniem negatywnym, towarzyszy mu bowiem zrozumienie tego, że w nieskończoności brak miejsca na życie czy emocje. Im bardziej coś skończone, tym bardziej przepelnione życiem, radością i zrozumieniem. Nudzie towarzyszy przecucie nieożywionej nieskończoności, które przesądza o żarliwości ludzkich uczuć. Brodski jako zaletę nudy (podobnie jak cierpienia, udręki i poczucia własnej znikomości) postrzega pewność, że w po-

rządu poznawczym nie zostało się oszukany (1996). Ta myśl pozwala sparafrazować słowa Kartezjusza i stwierdzić: „nudzę się, więc jestem”.

Z drugiej strony nuda może odbierać poczucie sprawczości, pewność i jeszcze bardziej oddalać wszelki sens, przyczyniać się do obniżenia aspiracji, rodzić apatię i potęgować zniechęcenie. Nuda wciąga i osacza, pogłębia się, sprawiając, że człowiek przestaje szukać czegokolwiek nowego, przestaje się czegoś nowego spodziewać (zob. Svendsen 2005).

## PARADOKS 6

Nuda jest zarazem banalna i fascynująca.

Nuda, będąc z pozoru podobną do doniosłych filozoficznych i psychologicznych kategorii, sama doniosła nie jest. Melancholia, acedia, depresja czy nostalgia zdają się mieć coś, czego nudzie brak. Acedia – średniowieczna poprzedniczka nudy – była kategorią religijną, mającą odniesienie do spraw ostatecznych, co niewątpliwie dodawało jej powagi. W melancholii dopatrywano się przejawu głębi intelektu i życia duchowego. Depresja klasyfikowana jest jako jednostka chorobowa, której groźne konsekwencje są powszechnie znane. Nuda natomiast pozostaje banalna – nie porusza, nie pociąga, budzi (poza skrajnymi przypadkami) raczej niechęć niż przerażenie, wydaje się trochę niepoważna. Jak stwierdza Kołakowski, nudy nie da się nazwać cierpieniem (2009: 94). Mimo tego braku powagi pozostaje przedmiotem badań wielu dyscyplin naukowych, a także tematem dzieł literatów i artystów. Z jednej strony, może się wydawać, że nuda sama w sobie jest nudna i że w obliczu szeregu poważnych życiowych problemów nie warto poświęcać jej uwagi, z drugiej zaś, okazuje się, że nuda przyciąga, budzi zainteresowanie – prawdopodobnie dlatego, że okazuje się niezwykle powszechna i... ludzka. Jako taka może pozwalać lepiej zrozumieć człowieka i jego egzystencję (zob. Svendsen 2005).

## PARADOKS 7

Przyjęło się twierdzić, że nuda pojawia się w warunkach spokoju i bezpieczeństwa, a zarazem spokój odbiera<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Twierdzenie to jest powszechne w filozofii nudy, należy jednak pamiętać, że nie zgodziliby się na nie badacze z zakresu innych dyscyplin, np. ci, którzy analizują kategorię nudy wojennej.

Jeśli – zgodnie z opinią badaczy – przyjąć, że zwierzęta faktycznie się nie nudzą, to trzeba uznać, że dzieje się tak dlatego, że nie wydają energii. Gdy są bezpieczne, spokojne i najedzone, jest im dobrze, mogą spokojnie odpoczywać i gromadzić siły<sup>2</sup>. Także w ludzkim życiu, tam gdzie pojawia się zagrożenie, strach, niebezpieczeństwo, choroba, brak jest miejsca na nudę. Nuda zakłada stabilność, pewien dobrostan, zaspokojenie podstawowych życiowych potrzeb. W obliczu poważnych problemów nuda wydaje się raczej marginalnym zmartwieniem (zob. Kolakowski 2009).

A jednak, nuda może niepokoić, zaburzać spokój wewnętrzny. Związany z nią brak poczucia sensu i brak spełnienia w wymiarze osobowym – mimo pewnej trywialności nudy – mogą być dramatyczne. Nuda może rodzić bardzo konkretne i poważne zagrożenia: uzależnienia, zaburzenia zdrowia psychicznego, ryzykowne zachowania mające dostarczać wrażeń, agresję i przemoc (zob. Svendsen 2005: 17–18, Rembierz 1999: 180). Szczególnie dobitnie o dramatycznym wymiarze nudy pisał Pascal, który twierdził, że nie ma nic równie nieznośnego, jak prowadzące do uświadomienia sobie własnej nicości i zależności, rodzące nudę, smutek, żal i rozpacz zażywanie „pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia” (1989: 57). Pojawiająca się w wyniku spokoju i bezczynności nuda rodzi najgłębszy, najbardziej dramatyczny egzystencjalny niepokój. W koncepcji Pascala z dojmującego, dramatycznego doświadczenia nudy wydobyć człowieka – a tym samym przywrócić mu spokój – mógłby jedynie Bóg (1989, por. Markowski 1999: 169).

## PARADOKS 8

Nuda może pojawić się wskutek niedosytu wrażeń, przeżyć, nowości, ale też w następstwie nadmiaru wrażeń.

Może rodzić się z pełni, bazować na przesycie (zob. Nisbet 1998: 224). Człowiek pragnie wrażeń, nowości, szuka czegoś ciekawego, do czegoś ważnego dla siebie dąży. Spełnienie potrzeb, oczekiwań i aspiracji może rodzić satysfakcję, ale też – zamiast niej bądź krótko po niej – nudę. Tadeusz Gadacz pisze w tym kontekście o nudzie dni świątecznych, wynikającej z zaspokojenia planów i marzeń. Nagle, gdy nie ma już na co czekać i do

---

<sup>2</sup> Ów stan spokoju i niewydatkowania energii można też uznać za przejaw nudy zwierzęcej, należy jednak wówczas zauważyć, że jest to zupełnie inna nuda niż ta opisywana przez filozofów w odniesieniu do ludzkiego życia. Apatycznej nudy zwierzęcej nie cechuje element braku, nie towarzyszy jej poczucie niespełnienia czy choćby niezadowolenia.



czego się szykować, gdy wszystko potoczyło się zgodnie z planem, to, co jeszcze niedawno było upragnione, nagle okazuje się nudne i puste. Na podobnej zasadzie ludzie wyobrażają sobie niebo jako miejsce, w którym jest nudno (Gadacz 2004). Nuda nieba pojawia się także w myśli Schopenhauera, który stwierdza, że „życie biegnie wahadlowym ruchem, między bólem i nudą, są to faktyczne jego ostateczne składniki. Wyrazić się to musiało też bardzo osobliwie w taki sposób, że kiedy człowiek przeniósł wszystkie cierpienia i męki do piekła, dla nieba nie pozostało już nic poza nudą” (1994: 474). Nudę odnoszą autorzy nie tylko do porządku nieba, ale także do utopii – Svendsen zauważa, że stawia ona wewnętrzną granicę wszelkim utopiom (2005). Kołakowski natomiast, pisząc o utopii, stwierdza, że byłaby ona przyczyną końca ciekawości (2009).

## PARADOKS 9

Filozofowie, uznając nudę za fenomen charakterystyczny wyłącznie dla ludzi, przypisywali ją zarazem Bogu czy bogom.

Nudzie, postrzeganej zwykle jako banalna i trywialna, ludzie przypisywali czasem ogromną moc i podkreślali jej znaczenie. Podczas gdy w myśli Pascala Bóg byłby jedynym źródłem pomocy w sytuacji ludzkiej nudy, inni filozofowie rozciągali tę sytuację na istoty wyższe. Podatność bogów na nudę stanowić może czynnik jakoś ją nobilitujący. Nietzsche stwierdzał, że z nudą nawet bogowie walczyli daremnie (2004: 47). Piewca śmierci Boga, odnosząc się do Księgi Rodzaju, pisał, że „stary Bóg” nudził się w raju, dlatego stworzył zabawnego człowieka. Człowiek także się nudził, dlatego Bóg stworzył dla niego zwierzęta. Gdy ich obecność nie rozbawiła Adama, stworzona została Ewa (tamże). Prezentowaną przez Nietzschego nudę Boga Gadacz interpretuje w wymiarze pozytywnym, jako łagodny stan bliski odpoczynkowi, pozwalający zebrać siły, wyciszyć się, zająć się swoim wnętrzem (Gadacz 2004: 157–158).

Kierkegaard – zagorzały przeciwnik nudy – w eseju *Gospodarka przemmienna* pisał, że nuda jest „korzeniem wszelkiego zła” (1982). Ironicznie stwierdzał, że społeczeństwo trzeba przed nią chronić, zapewniając mu atrakcyjne rozrywki. Inaczej nuda świata wzrasta, a wtedy zalewa go zło. Najlepszym królem – w obronie przed nudą – miałby być ten, kto opowie najśmieszniejszy dowcip, a jego następcą – ten, kto stworzy ku temu stosowną okazję. Kierkegaard, który przyjął w eseju pierwotną zasadę, zgodnie z którą wszyscy ludzie są nudni, przyznawał nudzie, mimo jej spokojnej

i zrównoważonej natury, ogromną niszczycielską moc. Nudę uznawał nie tylko za przynależną Bogu, ale i demoniczną, mogącą opętać. W swoistym, autorskim micie, podobnie jak Nietzsche, opisywał, jak od początku dziejów nuda zalewała świat: bogowie się nudzili, więc stworzyli Adama, ten się nudził, więc powstała Ewa. Pierwsi ludzie nudzili się wspólnie, a później wraz z Kainem i Ablem. Owocem nudy w czasach biblijnych okazać się miała wieża Babel, a w czasach Kierkegaarda – stabilna, oszczędna i potwornie nudna polityka (zob. Kierkegaard 1982: 324–327).

Kierkegaard pisał, że pomimo bezczynności nie nudzili się bogowie olimpijscy – pozostawali szczęśliwi, nie odczuwając nudy. Tym samym dowartościował bezczynność, uznając próżniactwo za podstawę prawdziwie boskiego życia – ten, komu brak zrozumienia dla lenistwa, miałby nie podnieść się jeszcze do prawdziwie ludzkiego poziomu (zob. Kierkegaard 1982: 329).

Przypisanie nudy bogom (nawet niezbyt życzliwie postrzeganym) podkreśla jej wagę w ludzkim życiu, a także czyni ją czymś przynależnym wybranym. Nobilitująca, już nie degradująca, nuda nie jest w świetle tej intuicji jedynie wstydliwą ludzką słabością, ale czymś wyrafinowanym, co może człowieka wyróżniać jako istotę doskonalszą, uprzywilejowaną, zdolną do posiadania wysublimowanych problemów i bogatego życia wewnętrznego – prawdziwie stworzoną na obraz i podobieństwo Boga, także tego znudzonego, rodem z wyobrażeń filozofów.

## PARADOKS 10

Nuda może prowadzić do dobra albo do zła, mieć dobre albo złe skutki.

Bywa korzeniem zła, ale bywa również przyczyną dobrych i pożytecznych odkryć czy wynalazków, mogą się z niej rodzić dobre pomysły i rozwiązania. Russell uznawał nudę za istotny motyw kierujący historią (1970: 57), Robert Nisbet zaś opisywał ją jako jedną z „najbardziej uporczywych i powszechnych” sił wpływających na ludzkie zachowanie (1998: 223). Jeśli ktoś chce przezwyciężyć nudę – może próbować zmienić świat i siebie samego na lepsze. Nuda może motywować nie tylko do zła, ale i do dobra (zob. Svendsen 2005). Jak stwierdza Kołakowski, „uczucie nudy rozbudza, oczywiście, potrzebę wyjścia z nudy, a to wyjście może być zarówno niszczycielskie, jak twórcze [...]” (2008: 99). Nuda może więc być pasywna albo aktywna, pogłębiać bierność albo budzić kreatywność. Istnieją różne rodzaje, klasyfikacje nudy: można mówić o nudzie sytuacyjnej, egzysten-

cialnej, pasywnej i aktywnej, niszczącej i konstruktywnej. Nuda może prowadzić do alienacji albo przeciwnie, do nowych społecznych rozwiązań, do kontaktu, bliskości (zob. Svendsen 2005, Brodski 1996). „Niszczycielskie wyjście z nudy” okazuje się zdaniem Kołakowskiego (z czym intuicyjnie trudno się nie zgodzić) łatwiejsze, nie znaczy to jednak, że człowiek jest na to, co łatwe, skazany (2008: 99).

Nuda może rodzić obojętność albo pobudzać do stawiania fundamentalnych pytań. Zdaniem Heideggera to z niej bierze się pytanie o to, skąd wziął się świat (2004). Nawiązując do autora, można pokusić się o nieco żartobliwe stwierdzenie, że to z nudy wzięła się filozofia. Nastrój nudy może prowokować pytanie o bycie, a w głębokim znudzeniu, w obliczu którego wszystko staje się obojętne, ujawnia się całość bytu (zob. Heidegger 2004, Sobota 2012).

Nuda nie tylko może być korzeniem zła, ale też może zło niweczyć. Czasem nawet nie za sprawą szczególnie dobrego wpływu, ale choćby dlatego, że zło, podobnie jak wszystko, co znane, oswojone i powtarzalne, także może nudzić. Nisbet przytacza w tym kontekście przykład zaprzestania palenia czarownic – jego zdaniem ostatecznie zaniechano tej praktyki, bo wszystkie paliły się tak samo (Nisbet 1998: 227). Według Kołakowskiego nuda może być godna pochwały, ale i niebezpieczna, w zależności od tego, do czego w danym przypadku będzie człowieka prowadzić (2009). W odniesieniu do niej nie można mówić o jednoznacznym wymiarze, nie ma też jednoznacznych rozstrzygnięć. Jak się wydaje, nie należy na nudę patrzeć jako na katastrofę czy nieszczęście, nie należy także jej bagatelizować ani podchodzić do niej nazbyt optymistycznie, należy natomiast spojrzeć na nią jako na punkt wyjścia do zmian, nowych decyzji, rozwiązań, relacji, czynów i postaw. Tak rozumiana nuda staje się momentem budzenia się ludzkiej sprawczości i odpowiedzialności.

### **/// Uwagi końcowe**

Analizy kolejnych filozofów układają się w paradoksy nie dlatego, że są sprzeczne, błędne czy zawile, ale dlatego, że ukazują różne aspekty niezwykle złożonego zjawiska, jakim jest nuda. Paradoksy pojawiają się niejednokrotnie w obrębie myśli poszczególnych autorów, nawet bez zestawiania ich analiz z dociekaniem innych filozofów (bodaj najbardziej na pojawiające się w kontekście nudy sprzeczności zwraca uwagę Kołakowski). Przytoczone powyżej 10 paradoksów, będące pewną ilustracją poglądów autorów zajmujących się tym problemem, stanowić może skromne preludium do

filozofii nudy. Nuda – zjawisko, które każdego dosięga, a które zarazem przez nikogo nie jest chciane i oczekiwane – okazuje się skomplikowana i wielopłaszczyznowa. Nuda nie jest więc tak banalna, jak mogłoby się początkowo wydawać.

Niezależnie od tego, jak bardzo ludzie nie lubią się nudzić, jak silną mają skłonność do uciekania przed nudą i jak duży wzbudza ona opór, nuda pozostaje elementem ludzkiej kondycji. Nie sposób odmówić Svendsenowi racji, gdy pisze, że z pewną dawką życiowej nudy należy się pogodzić (2005: 151–152). Brodski proponuje kontrowersyjną z pozoru metodę radzenia sobie z nudą – pogrążenie się w niej, ostatecznie prowadzące do zrozumienia roli ludzkich uczuć. Od niego zaś jest już bardzo blisko do remedium na nudę – namiętności (1996). Obok pogodzenia się z pewną jej dawką, należy oczywiście nudzie zapobiegać – rozwijać zainteresowania, wiedzę, ciekawie spędzać czas. Samej nudy nie należy jednak się przesadnie obawiać, nie należy też interpretować jej nazbyt pesymistycznie. Ostatecznie nuda, w całej swojej paradoksalnej niejednoznaczności i złożoności, zawsze okazuje się czyjaś – konkretna, nieuchronnie subiektywna, odczuwana przez konkretnego człowieka w konkretnym czasie i danej sytuacji. W zdecydowanej większości sytuacji to podmiot ma władzę nad swoją nudą, nie ona nad nim<sup>3</sup>. Co za tym idzie, od niego ostatecznie zależy, jak wyjściowa sytuacja nudy się rozwinie i co z niej wyniknie – czy stanie się ona Kierkegaardowskim korzeniem zła, czy wręcz przeciwnie – załącznikiem dobra – kreatywności, oryginalności, wiedzy, refleksyjności, świadomie podejmowanej odpowiedzialności, docenienia roli uczuć i pogłębienia relacji międzyludzkich.

#### Bibliografia:

/// Brodski J. 1996. *Pochwała nudy*, tłum. A. Kołyszko, M. Kłobukowski, Wydawnictwo Znak.

/// Dalle Pezze B., Salzani C. 2009. *Introduction. The Delicate Monster: Modernity and Boredom*, [w:] *Essays on Boredom and Modernity*, red. B. Dalle Pezze, C. Salzani, Editions Rodopi B.V, s. 5–33.

---

<sup>3</sup> Sytuacjami, w których tak nie jest, okazać się mogą przypadki depriwacji sensorycznej – zewnętrznego, często brutalnego pozbawienia bodźców oraz najgłębszej, bliskiej depresji, nudy egzystencjalnej.

/// Gadacz T. 2004. *Nuda*, [w:] tenże, *O umiejętności życia*, Wydawnictwo Znak, s. 156–166.

/// Goodstein E. 2005. *Experience Without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford University Press.

/// Heidegger M. 1977. *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*, Czytelnik, s. 27–47.

/// Heidegger M. 2004. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Jankélévitch V. 2005. *Forgiveness*, tłum. A. Kelley, The University of Chicago Press.

/// Kierkegaard S. 1982. *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Kolakowski L. 2009. *Mini wykłady o maxi sprawach: trzy serie*, Wydawnictwo Znak, s. 94–101.

/// Markowski M. 1999. *Anatomia ciekawości*, Wydawnictwo Literackie.

/// Meagher R., Mason G. 2012. *Environmental enrichment reduces signs of boredom in caged mink*, „PLOS”, nr 11(7), s. 1–10.

/// Miłosz Cz. 1986. *Ogród nauk*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

/// Montaigne M. 1985. *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), t. 3, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Nietzsche F. 2003. *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa.

/// Nietzsche F. 2004. *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa.

/// Nisbet R. 1998. *Nuda*, [w:] tenże, *Przesady: słownik filozoficzny*, tłum. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, s. 223–229.

/// Pascal B. 1989. *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy PAX.

/// Rembierz M. 1999. *Nuda – fikcja – agresja. O przemocy jako przejawie kulturowej bezdomności – szkic z antropologii filozoficznej i filozofii wychowania*, [w:] *Młodzież w sytuacji zmian gospodarczych, edukacyjnych, społecznych i kulturowych*,

red. W. Kojas, R. Mrózek, R. Studenski, t. 2, Uniwersytet Śląski – Filia w Cieszynie, s. 175–190.

/// Russell B. 1932. *The Conquest of Happiness*, George Allen & Unwin LTD.

/// Schopenhauer A. 1994. *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Schopenhauer A. 1995. *Metafizyka życia i śmierci*, tłum. J. Marzęcki, Ethos.

/// Sobota D. 2012. *Źródła i inspiracje heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1, Fundacja Kultury Yakiza.

/// Svendsen L. 2005. *A Philosophy of Boredom*, tłum. J. Irons, Reaktion Books.

/// Tischner J. 1993. *Spowiedź rewolucjonisty: czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Wydawnictwo Znak.

/// Voltaire F. 1999. *Kandyd; Prostackęk*, tłum. T. Żeleński (Boy), Club International del Libro, s. 5–114.

/// Wemelsfelder F. 1984. *Animal Boredom: Is a Scientific Study of the Subjective Experiences of Animals Possible?*, [w:] *Advances in Animal Welfare Science*, red. M.W. Fox, L. Mickley, Martinus Nijhoff Publishers, s. 115–154.

### /// **Abstrakt**

Fenomen nudy znany ludziom z doświadczenia bywa przedmiotem badań różnych dyscyplin, w tym filozofii. Za istotny element nudy autorzy uznają poczucie braku sensu, uczucie pustki. Za nudne zwykło się uważać to, co banalne, powtarzalne, nieurozmaicone, pozbawione elementu zaskoczenia. Filozoficzne analizy nudy, ukazujące różne jej aspekty, okazują się w tym kontekście nienudne – poglądy różnych autorów (m.in. S. Kierkegaarda, F. Woltera, F. Nietzschego, M. Heideggera, L. Svendsena, L. Kołakowskiego, T. Gadacza) układają się w swoiste paradoksy, pełne elementów kontrastowych i pozornych sprzeczności.

Słowa kluczowe:

nuda, doświadczenie nudy, paradoksy nudy

### **/// Abstract**

The phenomenon of boredom, which people know from experience, is also an object of study in various disciplines, including philosophy. The authors consider an essential component of boredom to be the feeling of senselessness, of emptiness. Ordinarily, it is thought that what is banal, repetitive, unvaried, or devoid of the element of surprise is boring. A philosophical analysis of boredom, showing its various aspects, turns out in this context not to be boring – the views of various authors, including Kierkegaard, Wolter, Nietzsche, Heidegger, Svendsen, Kolakowski, and Gadacz form paradoxes of sorts, full of the elements of contrast and apparent contradiction.

Keywords:

boredom, experience of boredom, paradoxes of boredom

# NUDA, CZYLI DEKONSTRUKCJA PODMIOTU. SARTRE – CIORAN – PESSOA

Patryk Szaj

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## /// Paradygmat nudy?

Chciałbym w niniejszym artykule potraktować nudę jako jeden z istotowych wyznaczników epoki, prądu lub nurtu kultury europejskiej, które zwykle się ujmować pod zbiorczą nazwą modernizmu. Będę przy tym korzystał z rozpoznań kilkorga badaczy, z różnych powodów uznających modernizm za przełomowe zjawisko dla świata Zachodu. Jednym z nich jest angielski socjolog i geograf kulturowy, Ben Anderson, twierdzący, że poczucie wyobcowania i bezładu podmiotu nieuchronnie wiąże się z nudą jako doświadczeniem specyficznie nowoczesnym, niewystępującym we wcześniejszych epokach (2004: 739–754). Tezie tej wtóruje Patricia Meyer Spacks, która wręcz nazywa modernizm „paradygmatem nudy” (1995: 27, cyt. za: Toohey 2012: 29–30). Przede wszystkim jednak gruntowne studium na temat nudy jako „doświadczenia bez właściwości” przedstawiła Elizabeth Goodstein (2005). Istnieją także autorzy – tacy jak Richard Sheppard (2004) – implicytnie uznający nudę za jeden z wyznaczników modernizmu, choć nie stanowi ona głównego obiektu ich zainteresowań. Na gruncie polskim zaś „nieokreśloność nudy” badali np. Wojciech Balus (1996) czy Michał Paweł Markowski (1999), który przy okazji zaprezentował drobiazgową analizę narodzin nudy z ducha francuskiego oświecenia. Do każdego z wymienionych badaczy będę się odwoływał w niniejszym szkicu, próbując obronić tezę, że nuda stanowi swoistą dekonstrukcję podmiotu nowoczesnego, wskazującą na fiasco wielkiego projektu, który mógłby nosić nazwę „tożsamości kartezjańskiej”, i skłaniającą do wypracowania nowych koncepcji podmiotowości. Za przykład takiego działania



nudy posłuży mi twórczość trzech autorów modernistycznych: Jeana-Paula Sartre'a, Emila Ciorana i Fernanda Pessoai.

Nudę należy tu wszakże rozumieć w specyficzny sposób – przyjmuje ona znaczenie nie potoczne (znużenie, brak rozrywki), ale egzystencjalne, które określić można w punkcie wyjścia jako „bezbrzeżne, wszechogarniające poczucie pustki, izolacji i wstępu w połączeniu z całkowitym brakiem zainteresowania [światem]” (Toohey 2012: 129). Z jednej strony wiąże się ona z takimi – ponadczasowymi lub historycznymi – wariantami tego stanu jak melancholia, depresja, rozpacz czy acedia, z drugiej jednak – jako doświadczenie egzystencjalne pojawia się dopiero w nowoczesności i jest z nią nierozwiązywalnie spleciona, na co wskazuje choćby historia pojęcia „nuda” w językach zachodnich: jak podkreśla np. Elizabeth Goodstein, słowo *boredom* pojawiło się w języku angielskim dopiero w drugiej połowie XIX wieku (*Oxford English Dictionary* jego pierwsze użycie datuje na 1864 rok), pojawiło się – ściśle rzecz ujmując – znikąd, a jego etymologia pozostaje niejasna<sup>1</sup>. Goodstein twierdzi jednak, że jest ono ekwiwalentem francuskiego *ennui*, które występowało wprawdzie już w pierwszej połowie XII wieku w pieśniach trubadurów, ale początkowo wyrażało głęboki smutek, duchowy ból, osobliwie powiązany z utratą kochanki. Dopiero dla oświeceniowych encyklopedystów zaczęło oznaczać po prostu „nie-dostatek wszelkiej przyjemności” (Goodstein 2005: 109<sup>2</sup>), który następnie – w XVIII i XIX wieku – przeszedł proces radykalnej demokratyzacji, stając się doświadczeniem coraz powszechniejszym. Z analogiczną zmianą znaczeniową mamy do czynienia w niemieckim słowie *Langeweile*, pierwotnie związanym z temporalnym rozumieniem nudy jako dłużenia się czasu, wypieranym jednak od początku XIX wieku przez rozumienie egzystencjalne: jako cierpienia stawiającego pod znakiem zapytania znaczenie i sens życia ludzkiego (zob. Goodstein 2005: 107–112).

Tak pojęta nuda może stanowić jeden z ważniejszych wyznaczników modernizmu, który – jako projekt, nurt, zespół prądów, epoka bądź moment przelomowy kultury europejskiej – od dawna rodzi rozliczne problemy metodologiczne. Jednym z niewielu pewnych sądów, które można o nim wypowiedzieć, jest fakt, że na Zachodzie przyjmuje on inne zna-

<sup>1</sup> Warto wszakże podkreślić, co czyni Goodstein, że określenia „to bore” – nudzić się, oraz „bore” – nudziarz, pojawiły się w języku angielskim ok. pół wieku wcześniej (2005: 107). Być może wskazuje to na zwykle egzystencjalne pierwszeństwo *doświadczenia* nudy jako procesu, który następnie zastyga w statycznej językowej wykładni jako określony, nazwany, zdefiniowany *stan*. Ponieważ jednak nuda jest przede wszystkim dynamicznym doświadczeniem, wciąż wymyka się jednoznaczny definicjom. Jest więc raczej procesem niż stanem, a przeto nie poddaje się językowej reprezentacji.

<sup>2</sup> Ten i każdy następny cytat z książki Elizabeth Goodstein podaje według własnego tłumaczenia.

czenie niż w polskiej tradycji badawczej, gdzie zazwyczaj utożsamia się go z okresem Młodej Polski, mimo prób zmiany tego podejścia (zob. np. Nycz 1997, Markowski 2007). Jakże to jednak ma znaczenie? Odpowiedź na to pytanie nastęrcza już niemałego kłopotu. Z grubsza wiadomo, jak nakreślić ramy chronologiczne modernizmu: w ujęciu najwęższym podaje się lata 1885–1935, w najszerszym – 1870–1950. Poza tym wszakże pojęcie to pozostaje bardzo nieokreślone.

Wydaje się, że owa nieokreśloność nie wynika bynajmniej z niedoskonałości narzędzi, jakimi badamy ten okres, ale z samej jego natury. W literaturze przedmiotu powszechnie wiąże się bowiem modernizm europejski z doświadczeniem wielkiego kryzysu kultury zachodniej oraz z – formułowanym na bieżąco – zespołem (heterogenicznych) odpowiedzi na ów kryzys. Do jego cech kluczowych zalicza się poczucie braku norm (anomia), zaabsorbowanie nihilizmem, nieciągłość, refleksyjność, alienację i osamotnienie, ciągle obecną groźbę chaosu, świadomość pęknięcia między jaźnią<sup>3</sup> a światem (Sheppard 2004: 73). W takim ujęciu modernizm okazuje się nie tyle prądem, nurtem czy nawet epoką, ile momentem przelomowym lub wręcz punktem przesilenia kultury zachodniej. Richard Sheppard, znany badacz problematyki modernizmu europejskiego, postawił tezę, że dokonała się wówczas zmiana całego paradygmatu<sup>4</sup> kulturowego: w rzeczywistość – dotychczas postrzeganą jako stabilna, harmonijna i rządząca się zasadą przyczynowości – za sprawą odkryć naukowych (szczególnie fizycznych) wtargnął olbrzymi metaświat niepoznawalnej, nieporządkowalnej, chaotycznej, dalekiej od linearności i ciągłości energii, który rozbił ustalone struktury poznawcze człowieka, wyrażane przez klasyczną fizykę newtonowską. Podobnie zmieniło się pojmowanie „natury” ludzkiej. Podmiot – dotąd ujmowany na sposób kartezjański, jako racjonalne, punktowe, samoświadome *cogito* – okazał się wiązką nieciągłych struktur pozbawionych substancji i faktycznej jedności, drażonych przez to, co podświadome i irracjonalne (zob. Sheppard 2004: 92–111). Przenikliwe pisma Friedricha

<sup>3</sup> Jaźń w tym ujęciu można zdefiniować jako centrum, strukturę integrującą psychikę ludzką. W ogólniejszym znaczeniu stanowi ona jeden z dogmatycznych wyznaczników tożsamości kartezjańskiej: punktowej, samoświadomej, nierozciąglej, stojącej naprzeciw świata, wobec którego przyjmuje przede wszystkim postawę poznawczą (epistemologiczną). Jednym z następstw rozpadu tak pojętej jaźni jest podawanie w wątpliwość tożsamości substancjalnej na rzecz – rozmaicie pojętych – koncepcji tożsamości relacyjnej (zob. np. Sendyka 2015).

<sup>4</sup> Paradygmat przyjmuje tu znaczenie Kuhnowskie, zgodnie z którym jest on zbiorem pojęć i teorii tworzących podstawy danej nauki, będących kryterium uznania jakiegś działania za naukową. Tak ujęty paradygmat nie jest bynajmniej tożsamy z dogmatem, z czymś niepodważalnym i absolutnie pewnym. Przeciwnie – stanowi raczej pewien koncepcyjny światopogląd, raz na jakiś czas ulegający rewolucyjnemu przekształceniu (zob. Kuhn 1968).

Nietzschego, Sigmunda Freuda czy Ernsta Macha poskutkowały – wyrażoną przez ostatniego z nich – tezą: „Ja” jest nie do uratowania (Mach 2009). Ja/jażń/ego – jako hipostazowane zworniki sensu jednostki ludzkiej – zostały więc podane w wątpliwość. I właśnie ta druga zmiana stanowi, poniekąd, temat niniejszego artykułu.

### /// Sartre, Cioran, Pessoa – fenomenologia nudy

Fenomen nudy egzystencjalnej doczekał się w modernizmie wielu różnorodnych, rozległych ujęć. Pisali o nim najsłynniejsi autorzy – od Charles’a Baudelaire’a, przez Franza Kafkę, Rainera Marię Rilkego, Virginie Woolf, Paula Valéry’ego (który – tak jak Goodstein – pisał, że nuda nie posiada oblicza – Valéry 1960: 582), aż po Samuela Becketta. Chciałbym prześledzić występowanie tego fenomenu w twórczości trzech pisarzy modernistycznych: Jeana-Paula Sartre’a, Emila Ciorana i Fernanda Pessoa. Wydają się oni stanowić wdzięczne przykłady omawianego zagadnienia, gdyż ich pozycja w dyskursie humanistycznym jest dość osobliwa. Sartre’a – rzecz jasna – przede wszystkim utożsamia się z egzystencjalizmem, przez kilka lat będącym swoistą modą intelektualną Zachodu, następnie pokrywającym się coraz grubszą warstwą patyny lub też wchłanianym przez inne nurty refleksji, dla których stanowił tylko poboczny kontekst. W przeciwieństwie do autora *Bytu i nicości*, Cioran i Pessoa, pisarze (myśliciele?) niewątpliwie również egzystencjalni (lecz nie: egzystencjalistyczni!), przez wiele lat czekali na odkrycie i dopiero od niedawna cieszą się wzmożonym zainteresowaniem czytelniczym. Choć krąży nad nimi widmo egzystencjalizmu (Ciorana nazywano nieraz „epigonem Sartre’a” – Prokopski 2007: 268), to jednak wszelkie tego typu utożsamienia wydają się opierać na raczej powierzchownych analogiach, które – po głębszym namyśle – szybko się rozsypują. W istocie, o wiele większe pokrewieństwo odnaleźć można między Cioranem i Pessoa niż pomiędzy nimi a Sartre’em. Cioran – radykalny krytyk egzystencjalistycznego „optymizmu”, heroizmu, zaangażowania w działanie – mówił: „Czuję się kimś na antypodach Sartre’a, wszystkich jego metod, a nawet postępowania w życiu” (1999: 47). Bardzo cenil natomiast wiersze Pessoa, niejednokrotnie utożsamiając się z ich podmiotem (2004: 726).

Wydaje się jednak, że tym, co wspólne dla Sartre’a, Ciorana i Pessoa, było właśnie doświadczenie nudy egzystencjalnej, choć i tu podkreślić trzeba istotną różnicę: podczas gdy Sartre uczyni nudę jedynie negatywnym przeżyciem, które należy przezwyciężyć w drodze ku egzystencji au-

tentycznej, imperatywem Ciorana i Pessoai pozostało wytrwanie w nudzie, przesączanie jej przez siebie i destylowanie z niej odtrutek na absurd egzystencji. Spróbujmy więc – na początek – nakreślić swoistą „fenomenologię nudy” w ujęciu każdego z tych autorów. Na wstępie zauważyć trzeba, że wszyscy oni utożsamiali nudę z doświadczeniem przebiegającym na styku fizjologii i woli. Jej somatyczna strona objawiać się miała jako mdłości, niestrawności lub też – właśnie – nudności. Najwcześniej słowo „mdłości” pojawiło się u Sartre’a, który w 1938 r. wydał książkę pod takim właśnie tytułem, ale także u Ciorana i Pessoai odnajdziemy analogiczne fragmenty:

Jak zdefiniować nudę? To mieszanina niestrawności z katastrofą kosmiczną (Cioran 2004: 786).

Rzyganie nigdy nie jest czynnością czysto fizyczną. Ileż nieurzęczywistnionych rzygań nosilem w sobie w ciągu życia! Ze wszech miar: ssak męczony nudnościami (Cioran 2004: 338).

Życie można odczuwać jako mdłości w żołądku, istnienie własnej duszy jako dolegliwość mięśni (Pessoa 2007: 99).

Jak często boli mnie istnienie, wywołując mdłości do tego stopnia nieokreślone, że nie potrafię stwierdzić, czy są znudzeniem, czy zapowiedzią wymiotów (Pessoa, cyt. za: Markowski 2009: 287–288<sup>5</sup>).

Bohaterem debiutanckiej powieści Sartre’a jest Antoine Roquentin, typowy drobnomieszczanin, który nagle zaczyna odczuwać nadmierną świadomość istnienia. Tym właśnie są Mdłości: „Ja istnieję – świat istnieje. I ja wiem, że świat istnieje”, „nie jest to choroba ani przelotny napad: to jestem ja” (Sartre 1974: 174–175, 179). Nagłe wkroczenie Mdłości – owej „somatycznej idiosynkrazji” (Chwin 2010: 238) – w życie Roquentina cał-

---

<sup>5</sup> Niestety, nie udało mi się odnaleźć tego cytatu w polskim wydaniu *Księgi niepokoju*. Być może ma to związek z osobliwym statusem owej książki, która jest „dziełem w toku” – *work in progress* – nigdy nieukończonym, nieposiadającym kanonicznej wersji, złożonym dopiero po śmierci Pessoai z tysięcy pozostawionych przez niego fragmentów, którymi redaktorzy wydań *Księgi...* w różnych językach operują mniej lub bardziej swobodnie (na ten temat zob. Zenith 2013). Tak na niemożność ukończenia swego *opus magnum* narzekal sam Pessoa: „Mój stan umysłu zmusza mnie, wbrew mojej woli, do ciężkiej pracy nad *Księgą niepokoju*. Ale to wszystko fragmenty, fragmenty, fragmenty” (cyt. za: Markowski 2009: 262). To ubolewanie również wydaje się emblematyczne: fragmentaryzacja wypowiedzi, niemożność ukończenia dzieła, bunt przeciw całości wydają się właśnie następstwami nudy egzystencjalnej jako dekonstrukcji podmiotu.

kowicie wyobcowuje go ze świata, destrukuje wszystkie dogmaty humanizmu, wewnątrz których toczyło się dotąd życie bohatera powieści, czyni z niego outsidera (Wilson 1959: 9–21), a także nieprzejednanego krytyka ustalonego porządku kultury i hierarchii społecznych. Krytyka ta nie odbywa się w imię ustanowienia jakiegoś nowego, lepszego, prawdziwszego lub sprawiedliwszego porządku, lecz w imię demaskacji czystego bezsensu życia – Roquentin odczuwa świat i istnienie jako absurdalne, pozbawione wartości:

Mdłości to sama egzystencja, przypadkowa, zbyt czarna, bez racji bytu i usprawiedliwienia, absurdalna, bo nie dająca się sprowadzić do niczego. [...] To korzeń kasztanowca, ławka, trawnik, ogrodzenie, wszystkie przedmioty zawierają w sobie absurdalność. Absurdalny – to nie sprowadzalny do niczego innego, nie ukrywający za sobą żadnej racji istnienia, a więc przez nic nie wyjaśnialny. [...] [Ale też] Mdłości to jestem ja sam – „wiotki, osłabiony, sprośny, trawiący, chwiejący się od ponurych myśli – ja także byłem zbyt czarna” (Puszek 1988: 47).

Nieokreślona absurdalność drażni Roquentina, nie potrafi on uzasadnić i usprawiedliwić swego istnienia, nie znajduje racji jakiegokolwiek bytu, nuda całkowicie opróżnia go z sensu. Absurd staje się dla niego absolutem:

I nie formułując niczego wyraźnie zrozumiałem, że odnalazłem klucz Istnienia, klucz do moich Mdłości, do mego własnego życia. [...] wszystko, co mogłem później uchwycić, sprowadza się do tej podstawowej absurdalności. [...] Chciałbym jednak określić tutaj absolutny charakter tej absurdalności. [...] doświadczyłem przed chwilą absolutu: absolutu lub absurdu. [...] świat wyjaśnień i racji nie jest światem istnienia (Sartre 1974: 182–183).

Nuda okazuje się więc dla Roquentina-Sartre’a („Byłem Roquentinem, ukazałem w nim bez ogródek kanwę swojego życia” – napisze Sartre w autobiografii *Słowa* – 1968: 201) podszewką istnienia, czymś nieprzekraczalnym i niepodważalnym, przekraczającym i podważającym dogmaty racjonalizmu. *Nihil est ratione* – chciałoby się odwrócić twierdzenie Gottfrieda Leibniza. Samo istnienie jawi się przez to jako kosmiczny *acte gratuit* (zob. Franczak 2002: 46): „wszystko, co jest istnieniem, rodzi się bez powodu, przedłuża się przez słabość i umiera przypadkowo” (Sartre 1974:

188). O ile jednak dla Sartre'a nuda stanowiła jedynie negatywny punkt wyjścia dla pozytywnych poszukiwań filozoficznych *egzystencjalizmu* („Egzystencjalizm jest humanizmem” – powie już w 1945 roku, jednym gestem przekreślając swoją wcześniejszą krytykę humanizmu – Sartre 1998<sup>6</sup>), o tyle Emil Cioran i Fernando Pessoa traktowali ją jako podstawowy, niezbywalny element *egzystencji*.

O Cioranie powiada się – sam tak o sobie powiadał – że przez całe życie pisał tylko jedną książkę, będącą w istocie rozpisaną na akapity deklinacją słowa „rozpacz” (Czaja 2009: 246). Pisarstwo to cechuje się bowiem zmiennością stylu i niezmiennością wizji (Swoboda 2011: 373–374), jego ewolucja związana jest jedynie ze stopniowym „wyciszaniem”: od rozbuhanego liryzmu dzieł pisanych jeszcze po rumuńsku, do kostycznej formy fragmentu, o którym Cioran mówił, że wymierza się go tak, jak wymierza się policzek (1999: 66). „Napisałem dziesięć książek – pięć po rumuńsku, pięć po francusku. We wszystkich, od pierwszej do ostatniej, powracają te same obsesje, potem usuwają się, by zjawić się na powrót” (Cioran 2004: 657).

To ciągle pisanie jednej książki, ciągle myślenie jednej myśli sprawia, że twórczość Ciorana wymyka się jednoznaczному ujęciu. Z pozoru łatwo przyszyć jej określone łatki (rozpacz, melancholia, nihilizm, pesymizm, sceptycyzm...), ale jej systematyczne ujęcie pozostaje niemożliwe ze względu na fragmentaryczny, wewnętrznie sprzeczny charakter. Wydaje się, że owa nieokreśloność, ta właściwość stylu Ciorana, który licytuje się tu z największymi mistrzami pisarstwa fragmentarycznego – od moralistów francuskich po Friedricha Nietzschego – wynika bezpośrednio z jego treści, rozpoznań, diagnoz i przekonań. Fragment stanowić ma bowiem adekwatny środek wyrazu, ukazujący nie tylko rozkład wielkich wartości kultury zachodniej (odnajdujemy tu pokrewieństwo ze wczesnym Sartre'em), ale

---

<sup>6</sup> Oczywiście, i tutaj „humanizm” rozumiany jest specyficznie: jako „optymistyczna” filozofia indywidualnego, niezdeterminowanego niczym nadawania sensu własnej egzystencji. Jeśli nie ma Boga, jeśli jesteśmy na świecie sami, nic nas nie poprzedza, żadne wartości nie istnieją, dopóki sami ich nie ustanowimy, jeśli – jak mówi słynne twierdzenie Sartre'a – „egzystencja poprzedza esencję” – to wszystko jest w moich rękach, sam jestem odpowiedzialny za swoje życie i za etyczny kontakt z Innym. Jednak w takim ujęciu znika cały radykalny krytycyzm wobec humanizmu jako takiego, jako filozofii antropocentrycznej, opresyjnej, totalitarnej, ujednociającej, wykluczającej, przykrawającej wszystko do „normy”. Tak wygląda krytyka humanizmu jeszcze w *Mdłościach*: „humanizm podejmuje, zbiera i stapia razem wszystkie ludzkie postawy. [...] Strawił tak antyintelektualizm, manicheizm, mistycyzm, pesymizm, anarchizm, egotyzm: teraz są to tylko etapy, niepełne myśli, tylko w nim znajdujące swoje usprawiedliwienie. Mizantropia również zajmuje swoje miejsce w tym koncercie: [...] mizantrop jest człowiekiem: humanista musi więc być w jakiejś mierze mizantropem” (Sartre 1974: 169).

także – rozbitcie podmiotu, za którego główną przyczynę uznać należy właśnie nudę.

Cioran wyznawał, że jego „życie było zdominowane przez doświadczenie nudy. [...] Nie chodzi o nudę, którą można przezwyciężyć rozrywkami, rozmową czy przyjemnościami, ale o nudę, można by powiedzieć, *fundamentalną*, polegającą na tym, [...] że wszystko jest puste, nie ma treści ani sensu. [...] Cały wszechświat jest rażony nicością” (1999: 23). Pisarstwo Ciorana, począwszy od debiutanckiej książki *Na szczytach rozpacz*, przez *Sylogizmy goryczy*, po *O niedogodności narodzin*, zdaje sprawę z niewygodny istnienia, przejawiającej się w niemożności przezwyciężenia rozpacz, melancholii, poczucia dezintegracji własnej osoby. Poglądy (czy też: obsesje) Ciorana zdają się bezpośrednim następstwem nudy, która – podobnie jak u Sartre’a – skutkuje nadmierną świadomością istnienia: „Właśnie poprzez nudę widzimy rzeczy, postrzegamy je i czujemy, że żyjemy. [...] W następstwie tego zaczynamy żyć w radykalnym oderwaniu od rzeczy. [...] Nuda jako coś stałego, przez całe życie, jest jednym z najokropniejszych doświadczeń człowieka” (Cioran 1999: 58). Jest to jednak nuda – co charakterystyczne dla Ciorana – działająca przewrotnie, „nuda *wybuchowa*”, „nadludzka pustka”, „nieustanne załamywanie się wszystkiego”, „nieznosna gorączka”, „obsesyjne poczucie własnej nicości” (Cioran 2004: 11–19), niewiele zatem mająca wspólnego z potocznym doświadczeniem nudzenia się, dłużenia się czasu, bezczynności. Przeciwnie niż Sartre, Cioran pozostał „wierny” owemu doświadczeniu, nie tylko nie potrafiąc go przezwyciężyć, ale będąc wręcz przekonany o niemożliwości jego przezwyciężenia. Nuda bowiem – owo uświadomienie sobie z całą jaskrawością absurdu istnienia – jest czymś, co wyraża, wyjaławia podmiot, ale co jednocześnie pozostaje najbardziej elementarnie, najbardziej fundamentalnie nim samym: „[Mówiąc o nudzie], mam na myśli istotową pustkę będącą uświadomieniem sobie samotności jednostki. To odczucie [...] naznacza nas tak głęboko oczywiście dlatego, że jest fundamentalnym wyrazem nas samych” (Cioran 1999: 101–102).

Fernando Pessoa z kolei określał nudę w sposób metaforyczny: „nic, które boli”. Także dla niego wiązała się ona z ciężką świadomością istnienia, poczuciem odseparowania od świata oraz nieujarzmionym żalem z powodu przemijalności wszechrzeczy: „Nuda, która zawiera jedynie przeczucie jeszcze większej nudy, żal, odczuwany już teraz, że jutro będzie się żalowało tego, iż dzisiaj czuło się żal” (Pessoa 2007: 26). Rafał Koschany pisał, że *Księga niepokoju*, największe, nigdy nieukończone, opublikowane po śmierci, fragmentaryczne dzieło portugalskiego pisarza, „skupia

w sobie wszystkie niedomagania człowieka przelomu XIX i XX wieku”, a gdyby pokusić się o stworzenie jej indeksu rzeczowego, otrzymalibyśmy takie hasła jak: abdykacja, absurd, bezwład, ból, dekadencja, klęska, nicość, niepokój, obojętność, rezygnacja, rozczarowanie, znużenie (2013: 32). Do listy tej z pewnością dodać należy nudę, o której znajdziemy w *Księdze niepokoju* sporo fragmentów.

Obraz nudy, jaki się z nich wylania, nie pozostaje odległy od opisu tego fenomenu w *Mdłościach* Sartre’a i w twórczości Ciorana. Także dla Bernarda Soaresa – bohatera-narratora *Księgi...*, pomocnika księgowego mieszkającego i pracującego w Lizbonie, który większość życia przeżywa we własnej wyobraźni, uciekając przed bezsenssem i miałością codziennej egzystencji – stanowi ona rodzaj „zamaskowanego lęku metafizycznego, wielkiego, nieuświadomionego rozczarowania” (Pessoa 2007: 215). Także on zauważa demaskatorskie, pozbawiające iluzji, ujawniające krach wielkich wartości działanie nudy: „Nuda to brak mitologii. [...] Tak, to właśnie jest nuda: utracenie przez duszę zdolności ludzenia się” (Pessoa 2007: 216–217), przy czym – jak Goodstein, Valéry i wielu innych – podkreśla on jeszcze jeden jej aspekt: nieokreśloność, możliwość jedynie metaforycznego opisu tego stanu, który nie tylko odbywa się poza językiem (w tym sensie jest niemal czysto somatyczny), ale także demaskuje niedoskonałość języka – wszelkie jego językowe zapośredniczenie z natury rzeczy nie odda jego istoty, stanowić może najwyżej niedoskonałą próbę uchwycenia jego paradoksalności<sup>7</sup>. Soares celuje w takich próbach, nazywając nudę „myśleniem bez myśli, ale z uciążliwością myśli, odczuwaniem bez odczuć, ale z niepokojem odczuć, zrezygnowaniem bez rezygnacji, ale z mdłościami [znów mdłości] rezygnacji”, nakazującym doświadczaćemu jej podmiotowi „cierpieć bez cierpienia, chcieć bez ochoty, myśleć bez sensu” (Pessoa 2007: 215–216). Zauważmy, że mamy tu do czynienia z czymś jeszcze: nuda pozbawia podmiot statusu agensa, skazuje go na bierność, wtrąca w stan, nad którym on nie panuje, wewnątrz którego się autoalienuje, ale który – jednocześnie – uświadamia mu jego własny podmiotowy byt: „Coś izoluje nas od nas samych, ale to, co wyznacza tę barierę, jest równie zastygłe jak my” (Pessoa 2007: 216). Zaryzykować można więc twierdzenie, że tym, co czyni nuda z podmiotem według Soaresa, jest *wyjaławianie*.

Ta krótka analiza dowodzi, mam nadzieję, słuszności tezy Goodstein inspirowanej *Pasażami* Waltera Benjamina, że „nuda jest chorobą podmiotów nowoczesnych” (2005: 2), która – jak z kolei pisał Gustave Flaubert – „przeżera ludzkie wnętrza [znów fizjologia] i czyni z istoty myślą-

<sup>7</sup> Na ten temat zob. także: Balus 1996, szczególnie rozdział 3.



cej chodzący cień, myślący fantom” (1973: 208–209, cyt. za: Goodstein 2005: 2). Można oczywiście czytać Pessoa i Ciorana (w mniejszym stopniu Sartre’a) przez pryzmat narzędzi geopoetyki i określić ich doświadczenie nudy jako wariant ponadczasowej, specyficznie „narodowej” melancholii czy nostalgii – w Portugalii nazywanej *saudade* (zob. Roszak 2013), a w Rumunii *dor* (zob. Stempowski 2005). Chciałbym jednak położyć nacisk na kontekst nowoczesności jako konkretnej epoki, której wszyscy trzej pisarze są nie tylko reprezentatywnymi, ale i wybitnymi przedstawicielami, dającymi obraz wyostrożonej świadomości nieodwracalnych zmian dokonujących się w kulturze europejskiej w czasach modernizmu. Nie bez powodu Stefan Chwin dowodził, że doznanie Mdlności przez wiele lat pozostawało jedną z podstawowych metafor psychologiczno-filozoficznego doświadczenia nowoczesności (2010: 333), co koresponduje ze słowami samego Sartre’a dotyczącymi wprawdzie bezpośrednio surrealistów, ale pośrednio wielu modernistów, z nim samym (oraz z Cioranem i Pessoa) włącznie:

Wszyscy oni wyruszyli w poszukiwaniu absolutu, a ponieważ ze wszystkich stron osaczała ich relatywność, to absolut utożsamili z tym, co niemożliwe. Wszyscy wahali się między dwiema rolami: rolą zwiastuna nowego świata a rolą niszczyciela świata starego (Sartre 1948: 228, cyt. za: Puszko 1988: 52).

### **/// Nowoczesna triada: nuda – nihilizm – anomia**

Cytowana już Elizabeth Goodstein twierdzi, że nuda jest typowym stanem podmiotu doświadczającego kulturowej modernizacji i industrializacji, warunkującej poczucie zagubienia w świecie i niepewność co do własnej istoty, czyniącej z podmiotu – by posłużyć się tytułem słynnej powieści Roberta Musila – „człowieka bez właściwości”. Ów stan znamy bardzo dobrze także pod innymi nazwami: „anomie” bądź „nihilizmu” – charakterystycznego dla społeczeństw nowoczesnych poczucia bezsensu, braku powszechnie obowiązujących norm, załamania się tradycyjnych hierarchii wartości. Owa triada: anomia – nihilizm – nuda egzystencjalna, zdaje się ze sobą silnie spleciona. Przyjrzyjmy się dwóm cytatom:

To, co opowiadam, jest historią dwóch najbliższych stuleci. Opisuje, co będzie, co inaczej już być nie może: pojawienie się nihilizmu (Nietzsche 2009: 7).

Przez ostatnie dwieście lat relatywizm epistemologiczny, głęboka rezerwa wobec idei postępu, waga przykładana do procesów nieświadomych lub motywowanych ideologicznie, stały się wszechobecne (Goodstein 2005: 103).

Nigdy dość podkreślania, że nihilizm – tak, jak rozumie go Nietzsche, i tak, jak implicytnie opisywany jest przez Goodstein – nie ma nic wspólnego z potocznym rozumieniem tego słowa, w którym traktuje się je jako światopogląd, przeciwieństwo moralizmu, trywialną destrukcję wartości czy wulgarny ateizm. Prawdziwy, głęboki nihilizm – od Nietzschego, przez Martina Heideggera, po Giannię Vattima i innych współczesnych badaczy tego zagadnienia – jest zawsze rodzajem diagnozy ontologicznej: oto wartości, w jakie wszyscy wierzyliśmy, wyczerpały się, oto fundamenty, na jakich wsparty był nasz świat, okazały się kruche. Diagnoza taka nieuchronnie pociąga za sobą implikacje etyczne. Nihilista bowiem to – zgodnie z definicją Nietzschego – ktoś, kto sądzi o świecie, który być powinien, że nie istnieje, a o świecie, który istnieje – że nie powinno go być (zob. Nietzsche 2009: 197).

Ważniejsze jednak w tej interpretacji okazuje się zakotwiczenie nihilizmu w epoce nowoczesnej. Nie jest on bowiem błędną drogą czy też ślepa uliczką, w jaką zabrnęła myśl zachodnia, ale – dokładnie odwrotnie: „prze-myślaną do końca logiką naszych wielkich wartości i ideałów” (Nietzsche 2009: 13), swego rodzaju dołą, losem, przeznaczeniem kultury Zachodu, znajdującą kulminację właśnie w epoce nowoczesnej jako tej, która doprowadziła do skraju takie pojęcia jak Bóg, prawda, podmiot, ujawniając ich iluzoryczność (zob. też Vattimo 2006). Nie chodzi przy tym o dokonane przez Nietzschego rozgraniczenie nihilizmu biernego i aktywnego – oba one są bowiem reakcją na bardziej „obiektywny” proces utracenia przez wartości (z)wartości, z którym – tak czy owak, biernie bądź czynnie, destrukcyjnie bądź afirmatywnie – każdy modernista musiał się zmierzyć.

Na stan ten szczególnie wyczuleni byli interesujący mnie pisarze, zupełnie jakby nuda, melancholia czy rozpacz predestynowały ich do uświadomienia sobie z całą mocą anomii i nihilizmu przeżerających kulturę. Zarówno wszechstronna krytyka humanizmu, jaką odnajdziemy na kartach *Mdłości* Sartre’a, jak i fragmenty *Księgi niepokoju*, w których Pessoa/Soares pisze o nowoczesności jako czasie utraty wiary w Boga oraz walki wydanej staremu światu<sup>8</sup>, a także rozległy obraz „zarysu rozkładu” kultury zachod-

<sup>8</sup> Co ciekawe, bohater/narrator *Księgi niepokoju* oskarża o tę destrukcję poprzednie pokolenia: „Niszczycielska działalność poprzednich pokoleń sprawiła, że świat, na który przyszliśmy, nie

niej, jaki dał w swoich książkach Cioran, noszą wyraźne piętno świadomości nihilistycznej.

W tej perspektywie warunkowany przez nudę rozpad podmiotu okazywałby się jedynie aspektem znacznie szerszego procesu kulminującego w modernizmie. Samą nudę zaś określić by można jako świecką wersję religijnej trwogi (zob. Toohey 2012: 28). Trwoga ta – znów – przybierałaby specyficznie nowoczesną postać o proveniencji Kierkegaardowsko-Heideggerowskiej. O ile duński filozof dokonywał dystynkcji pomiędzy lękiem a trwogą, twierdząc, że pierwszego doznajemy wobec zewnętrznych względem nas bytów, drugiej zaś – wobec samych siebie, stając w obliczu różnorodnych możliwości samorealizacji (zob. Gadacz 2009: 476)<sup>9</sup>, o tyle zdaniem autora *Bycia i czasu* trwoga stawia nas oko w oko z nicością i każe uświadomić sobie naszą obcość wobec świata i samotność własnej egzystencji (zob. Kossak 1976: 45–46). Związek tak pojętej trwogi z nudą egzystencjalną wydaje się niepodważalny.

W jaki jednak sposób nuda egzystencjalna powoduje dezintegrację podmiotu? Roquentin Sartre'a, Cioran i Soares Pessoa<sup>10</sup> to podmioty rozbite, sfragmentaryzowane, rozproszone, nieposiadające stałej tożsamości. Jak pamiętamy, we wczesnym egzystencjalizmie Sartre'a stan ten związany jest z dualizmem bytu-w-sobie, który „jest tym, czym jest – ponieważ nie ma w nim jakiegokolwiek zewnętrznego [..]. Jest masywny, nie ma w nim żadnej tajemnicy czy sekretu. Jest pełną pozytywnością. Jest całkowitą syntezą z sobą samym” (Jędraszewski 1994: 16), i bytu-dla-siebie, czyli świadomości, która „jest pozycjonalna w tym sensie, że transcenduje ona siebie, aby osiągnąć przedmiotu i wyczerpuje siebie w samej tej pozycji” (Sartre 1957: 18, zob. także Sartre 2007: 115–122). Taka ontologia implikuje autoalienację człowieka, bytu-dla-siebie, który jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest. Ciekawa w tym kontekście okazuje się etymologia

---

mógł nam dać bezpieczeństwa w dziedzinie religii, podpory w dziedzinie moralności ani spokoju w dziedzinie polityki. Zrodziłiśmy się od razu w skrajnym lęku metafizycznym, skrajnym lęku moralnym i skrajnej niepewności politycznej” (Pessoa 2007: 148).

<sup>9</sup> Związek Kierkegaarda z filozofią nudy, problematyką egzystencji, dekonstrukcją podmiotu to zresztą osobne zagadnienie, na którego analizę brak miejsca w niniejszym artykule. Najbliższą moim rozważaniom interpretację pisarstwa Kierkegaarda prezentuje John D. Caputo (1987, 2007).

<sup>10</sup> Warto zwrócić uwagę na problematyczność dystynkcji pomiędzy Sartre'em i Roquentinem oraz Pessoa i Soaresem. Jak dowodzi przywoływany wcześniej cytat (Sartre 1968: 201), francuski pisarz do pewnego stopnia utożsamiał się ze swym bohaterem. Jeszcze bardziej skomplikowana jest relacja Pessoa i Soaresa. Portugalski pisarz podpisywał swoje dzieła nazwiskami heteronimów – stwarzanych przez siebie postaci o całkowicie odmiennych biografjach, bibliografiach i charakterach. Pessoa stworzył aż 72 heteronimy, Soares zaś jest tu szczególnym przypadkiem: nazywany przez autora *Księgi*... pół-heteronimem, najbliższym jemu samemu, pojawiającym się w chwilach otępienia i niemożliwości głębszej refleksji, okazuje się właśnie... projekcją Pessoańskiej nudy? Na temat idei heteronimów zob. np. Charchalis 2011, Markowski 2009, Tabucchi 2002.

nazwiska Roquentin, wywodzącego się od starofrancuskiego „un rocantin”, co oznaczało piosenkę złożoną z fragmentów innych piosenek (zob. Franczak 2002: 85–86). Roquentin (ale przecież także Soares i Cioran, a na dobrą sprawę – każdy podmiot nowoczesny) jest więc zlepkiem złożonym z własnych kompetencji kulturowych, całością sformułowaną z elementów nazbyt heterogenicznych, by nie okazały się one wewnętrznie sprzeczne.

Z podobną autoalienacją, choć pozbawioną filozoficznego sztafazu pojęciowego, mamy do czynienia u Ciorana i Pessoa. Kilka cytatów: jestem „człowiekiem poskładanym z kawalków”, „myślą rozsypaną w proch”, „umysłem nieciąglym”, „składam do kupy własne odłamki”, „mój umysł jest *wyrwany z zawiąsów* przez przenikliwość” – powiada Cioran (2004: 84, 385, 45, 13, 212). „Myśląc, uczyniłem z siebie echo i otchłań”, „W najgłębszej intymności moich myśli nie byłem sobą”, „Jestem koczownikiem w świadomości siebie”, „Jestem ruinami budynków, które nigdy nie były niczym więcej niż ruinami; nieukończoną budowlą, którą ktoś porzucił w polowie, bo miał dosyć zastanawiania się nad tym, co buduje” – wyznaje Pessoa/Soares (2007: 89, 42, 98, 62).

### /// Nuda, czyli podmiot w rozkładzie

Wszystko to pozwala, moim zdaniem, potraktować zwłaszcza Ciorana i Pessoa jako przykłady nowoczesnego kryzysu podmiotowości. Podmiot nowoczesny staje bowiem twarzą w twarz z własnym bezsenssem (zob. Goodstein 2005: 46), a nuda – jak niejednokrotnie podkreślano – jest jego dolą i podstawową przyczyną drażącego go poczucia absurdu. Jak zauważa Goodstein, „nowoczesna nuda, która przybiera postać uniwersalnej cechy kondycji ludzkiej, [...] podaje w głęboką wątpliwość znaczenie egzystencji i sensowność działania” (2005: 100). Można bowiem powiedzieć, że nuda, melancholia, rozpacz są radykalnie antykartezjańskie. Tym, co podważają, jest właśnie idea racjonalnego, samoświadomego, punktowego i wewnętrznie spójnego nowożytnego *cogito*. Podmiot melancholijny<sup>11</sup> – jak wykazywał

---

<sup>11</sup> Relacja między melancholią a nudą zdaje się równie nieokreślona (nierozstrzygalna?) jak samo pojęcie nudy. Z jednej strony uprawnione wydaje się myślenie utożsamiające oba terminy: nuda okazywałaby się tu specyficznie nowoczesnym aspektem, przejawem czy wariantem „ponadczasowego” i „uniwersalnego” doświadczenia melancholii. Z drugiej wszakże strony – istnieje niemożliwe do jednoznacznego określenia „coś” nudy, co zbliża ją również np. do nostalgii. Prawomocność takich, a nie innych ujęć gwarantuje, jak się zdaje, nierozstrzygalność samej nudy. Można by więc powiedzieć po wittgensteinowsku, że pojęcia „nudy”, „melancholii”, „nostalgii” cechuje – przy całej ich różnorodności – swego rodzaju „podobieństwo rodzinne”. Dobry przykład takiego upłynienia granic pomiędzy nimi stanowi twórczość Ciorana, dająca się opisać zarówno w kategoriach nudy, jak i melancholii czy nostalgii, czego dowodzą artykuły zamieszczone

swego czasu Marek Bieńczyk – jest „zdezintegrowany, nie daje się już po-  
myśleć jako całość”, podlega depersonalizacji, jest „konfuzją i wielością,  
pomieszaniem wszystkiego ze wszystkim”, niedoistnieniem poddanym  
obsesji kruchości i przypadkowości istnienia, staje się „rozpadłymi częst-  
kami, fragmentami uwiecznionymi w samotności, w obecności bezwładnej  
i niepewnej” (2012: 23–24, 25, 32, 48, 59, 84). „Melancholik – jak z kolei  
pisała Susan Sontag – nie tyle jest świadkiem ruiny, ile sam stanowi ruinę”  
(cyt. za: Roszak 2013: 153<sup>12</sup>).

Ta żmudna enumeracja – *notabene* będąca jedną z podstawowych strate-  
gii pisarstwa melancholijnego: Cioran wciąż nawracający do własnych obs-  
esji, Pessoa rozpisujący swoją rozpacz na parataktyczne fragmenty – słu-  
ży uargumentowaniu tytułowej tezy mojego artykułu. W tej perspektywie  
bowiem nuda okazywałaby się swoistą „dekonstrukcją” podmiotu nowo-  
czesnego. Swoistą, bo pozbawioną „metody”<sup>13</sup> dekonstrukcji jako specja-  
listycznej strategii filozoficznej dokonującej rozbiórki podstawowych po-  
jęć metafizycznych, ale działającą niejako w samych trzewiach egzystencji.  
Jako się rzekło, jej praca byłaby głęboko dwuznaczna – byłaby ruchem au-  
toalienacji, ale jednocześnie samouświadomienia, ambiwalentnym ruchem  
ja-lowienia. A zatem nie czymś, co w taki lub inny sposób cechuje podmiot  
nowoczesny, ale raczej samą jego „zasadą działania”. Ruchem „w tę i we  
w tę”, ustanawiającym kryzys podmiotu nowoczesnego już w chwili jego  
narodzin.

Wprowadźmy jeszcze jeden kontekst. Na dwa lata przed Sartre’em,  
w pochodzącym z 1936 r. eseju *O uciekaniu*, Emmanuel Lévinas także użył  
terminu „mdłości”, określając je jako:

stan nudności, który [...] osacza nas zewsząd. Nie osacza nas jed-  
nak z zewnątrz. Nudności wzbierają w nas od wewnątrz; nasza  
własna istota dławi się od nas samych. Jest nam mdło „od środka”.  
[...] W mdłościach tkwi pewnego rodzaju odmowa przebywania  
w tym stanie, wysilek, aby się z niego wydostać. Wysilek ten jest  
jednak natychmiast uznany za beznadziejny [...]. Beznadziejność  
ta, fakt bycia przykutym do siebie leżą u podstaw lęku, jaki wywo-  
lują mdłości. W mdłościach, które są wszak niemożnością bycia

---

w ostatniej polskiej książce zbiorowej na temat rumuńsko-francuskiego autora (zob. Piechaczek 2014).

<sup>12</sup> Autorka nie podaje – niestety – źródła cytatu.

<sup>13</sup> „Metoda” z konieczności uzyskuje tu znaczenie metaforyczne. Wiadomo, że dekonstrukcja jest raczej „metodą bez metody”, że – jak zaznaczał Jacques Derrida – stanowi zawsze jednostkową, niepowtarzalną, pozbawioną metodycznych uroszczeń relację z tekstem.

tym, czym się jest, jednocześnie jest się do samego siebie przykuty, zamknięty w ciasnym, duszącym kręgu (2007: 29–30).

Odnajdujemy w tym cytacie wszystko, o czym była mowa do tej pory. Mdłości nie są jakąś chorobą podmiotu, ale jego niezbywalną kondycją. Są pewną nadwyżką, która pojawia się w strukturze świadomości, „wewnętrznym Innym”, niemożliwym do przyswojenia, wymykającym się próbom utożsamienia, wyobcowującym podmiot. Ale jednocześnie są czymś, co podmiot konstytuuje, z czego podmiot – dążący przecież do samoustanowienia – nie może się wywikłać, co wciąż skazuje na fiasko próby jego wewnętrznego scalenia.

Niemożliwość bycia tym, czym się jest, a jednocześnie przywiązanie do siebie samego. Dotykamy tu najbardziej dekonstrukcyjnego potencjału nudy. Jeśli jest ona „dopełnieniem samego bycia bytu”, to dopełnieniem w rodzaju Derridiańskiego „suplementu”, bez którego nie może się obejść dopełniana całość, w istocie ujawniająca wewnątrz siebie pustkę podlegającą uzupełnieniu/zastąpieniu (zob. Derrida 2011). Jeśli działa ona w dwie strony równocześnie: podmiot nowoczesny nie istnieje bez nudy, ale też nuda uniemożliwia jego pełne zaistnienie (pełną obecność), to owo paradoksalne działanie można by określić jako jeszcze jeden przejaw pracy *différance*, wyrażanej przez Jacques’a Derridę m.in. w figurze *farmakonu* – będącego zarówno trucizną, jak i lekarstwem, stanowiącego immanentną nierozstrzygalność elementu, który podważa binarne opozycje metafizyczne (1992), tak jak nowoczesna nuda podważa opozycję tożsamości i Inności.

Nuda działałaby więc tak, jak Derridiański „nierozstrzygalnik” – byłaby niemożliwym do jednoznacznego zdefiniowania, pozbawionym określonej właściwości elementem, który rozbija pragnienie samoustanowienia i samou pewnienia podmiotu nowoczesnego. Nie okazywałaby się przy tym chorobą „specyficzną” nowoczesną – w nowoczesności raczej miałby swoją kulminację proces uświadamiania podminowującego wszelkie narracje tożsamościowe działania nudy. Owo działanie, będące swoistą „pracą od wewnątrz”, antycypowałoby ideę dekonstrukcji, operując przy tym nie tyle w porządku intelektualnym, ile *stricte* egzystencjalnym. Z rzadka tylko uważano ów związek nudy i dekonstrukcji. Marek Bieńczyk pisał, że:

na długo przed Derridą melancholia opisała na swój niefilozoficzny sposób, że w jej świecie, który jest światem bez początku i bez końca, światem, w którym wszystko już było i wszystko zostało zapisane, i wszystko kręci się w kole powtórzenia [...], nie ma imienia

własnego. Jest tylko teatralne mnożenie masek, przybrań, alter ego w miejscu i w miejsce utraty (2012: 37).

Nieśmiało też wskazywano, że poddająca rozbiórce iluzje, na których wspiera się kultura zachodnia, filozofia Ciorana jest „dekonstrukcją bez dekonstrukcjonisty” (Sloterdijk 2005: 96), że instynktownie usytuować można ją w pobliżu dekonstrukcjonizmu (Filek 1997: 73), że przekonanie Pessoa, iż „nie ma jednego Ja, nie ma jednej osobowości”, że Ja jest tylko maską, za którą nic się nie skrywa, odsyła do ponowoczesnej krytyki podmiotu (zob. Markowski 2009). W podobnym kontekście usytuowała Sartre’a Małgorzata Kowalska, nazywająca autora *Mdłości* ostatnim metafizykiem i upatrująca jego miejsca pomiędzy Heglem a Derridą. Próbując „dostrzec zarówno to, co w Sartrze już «postmodernistyczne», jak to, co w postmodernizmie, choćby wbrew niemu, Sartre’owskie”, badaczka uznała, że francuskiego filozofa potraktować można jako jednego z prekursorów ponowoczesności, szczególnie ponowoczesnej dekonstrukcji, jeśli uznać, że jej „najogólniejszym zamierzeniem [...] będzie dokonanie takiego «przesunięcia» w obrębie metafizyki, które odsłoni w niej samej tę maskowaną dwuznaczność, które pokaże niemożność utrzymania konstytutywnych dla metafizyki opozycji, a tym bardziej uprzywilejowanego miejsca tożsamości” (1997: 180, 185).

Nuda ujawnia w takim ujęciu swój krytyczny potencjał – jest nie tylko rozpaczliwym doświadczeniem / doświadczeniem rozpaczcy, ale również narzędziem rozbiórki dogmatów racjonalizmu (zob. Goodstein 2005: 24), które skłania do przemyślenia na nowo kondycji ludzkiej i antycypuje wiele ponowoczesnych rozpoznań. Przy czym – jeszcze raz podkreślmy – nie stanowi ona jakiejś podmiotowej „strategii”, jakiegoś podmiotowego działania, ale raczej tkwi w samej strukturze podmiotu nowoczesnego, podważając go jako racjonalny konstrukt. Dokładnie tak jak Derridiańska *différance*: tkwi w podmiocie, jednocześnie będąc i nie będąc nim. Dokładnie tak jak „tekst”, który nie jest rozkładany czy podważany przez dekonstrukcyjne nastawionego interpretatora, ale sam na sobie inicjuje akt dekonstrukcji (zob. Hillis Miller 1991). Nuda stanowi więc swego rodzaju „wyostrzoną świadomość” nowoczesności, posiadającą zarówno znaczenie negatywne (podkreślane przez modernistów), jak i pozytywne (wydobywane przez postmodernizm oraz dyskursy emancypacyjne).

Bibliografia:

- /// Anderson B. 2004. *Time-stilled Space-slowed: How Boredom Matters*, „Geoforum”, nr 35(6), s. 739–754.
- /// Bałus W. 1996. *Mundus melancholicus. Melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*, Universitas.
- /// Bieńczyk M. 2012. *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Świat Książki.
- /// Caputo J.D. 1987. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press.
- /// Caputo J.D. 2007. *How to Read Kierkegaard*, Granta Books.
- /// Charchalis W. 2011. *Dlaczego heteronimia?*, [w:] F. Pessoa, *Poezje zebrane Alberta Caeiro. Heteronimia I*, tłum. W. Charchalis, Czuły Barbarzyńca Press, s. 5–6.
- /// Chwin S. 2010. *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Wydawnictwo Tytuł.
- /// Cioran E. 1999. *Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR.
- /// Cioran E. 2004. *Zeszyty 1957–1972*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR.
- /// Czaja D. 2009. *Lekcje ciemności*, Wydawnictwo Czarne.
- /// Derrida J. 1992. *Farmakon*, tłum. K. Matuszewski, [w:] *Pismo filozofii*, Inter Esse, s. 39–61.
- /// Derrida J. 2011. *To niebezpieczne uzupełnienie...*, [w:] *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Oficyna, s. 191–217.
- /// Filek J. 1997. *Słów kilka o ostatnim z potężnej gromadki Rumunów*, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 2, s. 65–79.
- /// Flaubert G. 1973. *Correspondance*, Gallimard.
- /// Franczak J. 2002. *Rzecz o nierzeczywistości. „Mdłości” Jeana Paula Sartre’a i „Ferdynurka” Witolda Gombrowicza*, Universitas.
- /// Gadacz T. 2009. *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencja, filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak.



- /// Goodstein E. 2005. *Experience without Qualities. Boredom and Modernity*, Stanford University Press.
- /// Hillis Miller J. 1991. *Theory Now and Then*, Duke University Press.
- /// Jędraszewski M. 1994. *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- /// Koschany R. 2013. *Banalność dnia. O prozie życia w Księżę niepokoju*, [w:] *Powinowactwa Pessoa. Szkiecy krytyczne*, red. J. Roszak, A. Żychliński, Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 19–34.
- /// Kossak J. 1976. *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Książka i Wiedza.
- /// Kowalska M. 1997. *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Wydawnictwo Spacja.
- /// Kuhn T. 1968. *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Lévinas E. 2007. *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnacka, Wydawnictwo IFiS PAN.
- /// Mach E. 2009. *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, tłum. M. Miłkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Markowski M.P. 1999. *L'ennui – ułamek historii*, [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, Rebis, s. 290–316.
- /// Markowski M.P. 2007. *Polska literatura nowoczesna. Leśmian, Schulz, Witkacy*, Universitas.
- /// Markowski M.P. 2009. *Pessoa – każnodzieja wyrzeczenia*, [w:] *Życie na miarę literatury. Eseje*, Wydawnictwo Homini.
- /// Mattheus B. 2008. *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR.
- /// Nietzsche F. 2009. *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Wydawnictwo Vis-à-vis/Etiuda.
- /// Nycz R. 1997. *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wydawnictwo Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, „Leopoldinum”.
- /// Piechaczek S., red. 2014. *Cioran – w pułapce istnienia*, Zakład Poligraficzny Sindrak.

- /// Pessoa F. 2007. *Księga niepokoju Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, tłum. M. Lipszyc, Świat Literacki.
- /// Prokopski J.A. 2007. *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- /// Puszko H. 1988. *Mdłości – powieść z tezą czy antynomia kłamcy*, „Studia Filozoficzne”, nr 11, s. 41–53.
- /// Roszak J. 2013. *Przestrzenią tu staje się czas. Hüzzün, saudade (w stronę Fernanda Pessoa)*, [w:] *Powinowactwa Pessoa. Szkiecy krytyczne*, red. J. Roszak, A. Żychliński, Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 149–164.
- /// Sartre J.-P. 1948. *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard.
- /// Sartre J.-P. 1957. *L'Être et le Néant*, Gallimard.
- /// Sartre J.-P. 1968. *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Sartre J.-P. 1974. *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Sartre J.-P. 1998. *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Wydawnictwo Literackie Muza.
- /// Sartre J.-P. 2007. *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa.
- /// Sendyka R. 2015. *Od kultury „ja” do kultury „siebie”. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Universitas.
- /// Sheppard R. 2004. *Problematyka modernizmu europejskiego*, tłum. P. Wawrzyszko, [w:] *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Universitas, s. 71–140.
- /// Sloterdijk P. 2005. *Bezinteresowny odwet: notatka o Cioranie*, tłum. K. Tórz, „Twórczość”, nr 6, s. 94–97.
- /// Spacks P.M. 1995. *Boredom: The Literary History of a State of Mind*, University of Chicago Press.
- /// Stempowski J. 2005. *Eseje dla Kassandry*, Słowo/Obraz Terytoria.
- /// Swoboda T. 2011. *Cioran po polsku*, „Literatura na Świecie”, nr 1/2, s. 370–391.

/// Tabucchi A. 2002. *Kufier pełen ludzi*, tłum. A. Wasilewska, „Literatura na Świecie”, nr 375–377(10–12), s. 96–119.

/// Toohey P. 2012. *Historia nudy*, tłum. K. Ciarcińska, Bellona.

/// Valéry P. 1960. *Oeuvres*, t. 2, Gallimard.

/// Vattimo G. 2006. *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas.

/// Wilson C. 1959. *Outsider*, tłum. M. Traczewska, Wydawnictwo Literackie.

/// Zenith R. 2013. O „*Księżę niepokoju*”, tłum. M. Lipszyc, „Literatura na Świecie”, nr 3/4, s. 140–166.

### /// **Abstrakt**

Na przykładzie twórczości trzech autorów: Jeana-Paula Sartre’a, Emila Ciorana i Fernanda Pessoa, autor artykułu udowadnia, że nuda jest jednym z najważniejszych wyznaczników modernizmu, powielając cechę przypisywaną samej tej epoce, prądowi lub zespołowi nurtów, jaką jest nieokreśloność. W artykule przedstawiona zostaje swoista „fenomenologia nudy”, którą można wyprowadzić z pisarstwa powyższych autorów, wskazująca na „pograniczność” nudy – jest ona bowiem doświadczeniem przebiegającym na styku fizjologii i woli, skutkującym odczuciem nadmiaru istnienia, bezsensu egzystencji, absurdu świata. Nuda działa na podmiot destrukcyjnie – rozbija jego tożsamość, podważa jego substancjalność, ujawnia tkwiącą w nim wewnętrzną inność. Jako zjawisko charakterystyczne dla modernizmu porównana zostaje z anomią i nihilizmem, wspólnie z którymi stanowi specyficzną „triadę nowoczesną” – zbiór niezbywalnych doświadczeń, z którymi każdy modernista musiał się zmierzyć. W ostatniej części artykułu udowodniona zostaje teza, że nuda stanowi specyficzną dekonstrukcję podmiotu: działającą w samych trzewiach egzystencji „podstawę” zarówno inicjującą budowanie tożsamości, jak i uniemożliwiająca skuteczne zakończenie tego procesu.

Słowa kluczowe:

nuda, modernizm, dekonstrukcja, Sartre, Cioran, Pessoa

### **/// Abstract**

Using the writings of Jean-Paul Sartre, Emil Cioran, and Ferdinand Pessoa as examples, the author proves that boredom is one of the most important signs of modernism. It duplicates a feature ascribed to modernist movements or groups of movements, and to the era itself – indeterminacy. The author presents a kind of “phenomenology of boredom” that can be derived from the works of these three writers and points out its “bordering” status: It is an experience that takes place at the meeting point of physiology and will, causing a feeling of the excess of existence, the senselessness of being, or the absurdity of the world. Boredom acts on the subject destructively, fragmenting its identity, undermining its substantiality, and bringing to light its internal otherness. As a phenomenon specific to modernism, it can be compared with anomy and nihilism, with which it produces a “modern triad” – a set of unavoidable modern experiences. The last part of the article proves that boredom is also a kind of deconstruction of the subject: a visceral “foundation” of existence that both initiates the construction of identity and prevents the successful completion of this process.

Keywords:

boredom, modernism, deconstruction, Sartre, Cioran, Pessoa

# NUDA A WSTRĘT. PRZESYT, ENNUI I WSTRĘT DO ŻYCIA

Mariusz Finkielsztein  
Uniwersytet Warszawski

Jak zdefiniować nudę? To mieszanina niestrawności z katastrofą kosmiczną.

(Cioran 2004: 786)

Nuda i wstręt są emocjami blisko ze sobą związanymi – teza ta na pierwszy rzut oka wydaje się być może dosyć śmiała, jednak istnieje wiele przekonujących argumentów przemawiających za jej zasadnością. Można je znaleźć w psychologii emocji, języku, literaturze pięknej oraz filozofii. Temat ten w sposób nader lakoniczny porusza w swojej *Historii nudy* Peter Toohey (2012: 19–21) – niniejszy artykuł ma na celu rozwinięcie jego refleksji poprzez usystematyzowanie i zebranie argumentów na rzecz związków nudy i wstrętu oraz wyjaśnienie charakteru tego powiązania. Relacja ta pokazana zostanie na dwóch, wzajemnie się uzupełniających i przeplatających poziomach: odczucia przesytu (*satiety*) oraz wstrętu do świata i samego siebie, czy ogólniej rzecz ujmując, do życia. Pierwsze związane jest z poczuciem nadmiaru zarówno w odniesieniu do danej sytuacji, zadania, jak również do całego życia jednostki (*taedium vitae*). Drugie natomiast ma wymiar bardziej fundamentalny i związane jest z postrzeganiem egzystencji jako takiej.

Wstręt najczęściej rozumiany jest jako fizjologiczna reakcja na rzeczy uznawane za odrażające, najczęściej w sensie fizycznym, które mogą stanowić dla nas zagrożenie (Darwin 1873). Za wstrętne uznaje się najczęściej rzeczy zepsute (np. jedzenie) lub rzeczy będące odpadami (np. odchody). Wskazuje się jednak również, że wstręt dotyczy nie tylko tego, co odrzuca nas fizycznie, ale również tego, co odrzuca nas psychicznie (Strongman 2003: 138). Silvan Tomkins twierdzi, że wstręt służy do obrony jednostki przed „psychiczną inkorporacją lub jakimkolwiek wzrostem bliskości z odpychającym obiektem” (Tomkins 1963: 233<sup>1</sup>). Wstręt, podobnie zatem jak większość negatywnych emocji (np. gniew, strach), ma za zadanie obronę

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty z języka angielskiego zostały przełożone przez Autora.

jednostki. Obronę przed wszystkim, co potencjalnie może stanowić zagrożenie dla życia jednostki, zarówno w sensie fizycznego przetrwania i zdrowia, jak i w sensie zagrożenia dla wartości i sposobu życia jednostki (np. odraza moralna). Nudę można zdefiniować natomiast jako emocję, która sygnalizuje i chroni nas przed sytuacjami, które nie są dla nas satysfakcjonujące (poznawczo, emocjonalnie itd.). Związana jest ona z monotonią, powtarzalnością, brakiem wyzwań, ale także z brakiem poczucia sensu, które skutkują brakiem zaangażowania, alienacją, wyłączeniem się. Obie emocje zatem związane są z reakcją wycofania.

Na obie można również spojrzeć z punktu widzenia psychologii ewolucyjnej. W tym paradygmacie emocje kategoryzowane są „jako nasz łącznik z ewolucyjną przeszłością” (Oatley, Jenkins 2003: 10). Paul Rozin, Jonathan Haidt i Clark McCauley (1993: 645) wskazują, że w procesie ewolucji wstręt początkowo związany był z prostą reakcją niesmaku, która miała chronić naszych ewolucyjnych przodków przed zatruciem. Następnie, jak spekulują autorzy, wstręt miał chronić już nie tylko ciało, ale i duszę, miał chronić przed wszystkim, co przypominało człowiekowi o tym, że jest zwierzęciem. W tym sensie obiektami wstrętu stały się seks, śmierć, zranienie oraz brak higieny. W ostatniej fazie wstręt został skojarzony z obrazą moralną i miał stanowić ochronę porządku społecznego przed osobami, które robiły rzeczy stanowiące potencjalne zagrożenie dla ładu społecznego (np. cudzołóstwo).

William Miller w swojej *Anatomy of disgust*, a za nim Toohey w swojej *Historii nudy* stwierdzają, że nuda jest słabszą formą odrazy (Miller 1997: 30, por. Toohey 2012: 19). Robert Plutchik wskazuje, że nuda jest pochodną bądź adaptacyjną formą emocji pierwotnej, jaką jest wstręt. Według niego, jeśli odraza odczuwana jest w sposób organiczny, to nuda byłaby jej łagodniejszym, bardziej uwewnętrznionym, kulturowym odpowiednikiem. Obie emocje pełnią te same adaptacyjne funkcje, tzn. mają chronić organizm przed czynnikami mogącymi mu zagrażać. Jak pisze Toohey, „jeśli odraza chroni człowieka przed zakażeniem, to nuda może bronić go przed «zaraźliwymi» sytuacjami społecznymi: ograniczającymi, przewidywalnymi, jednolitymi do stopnia źle wpływającego na psychikę” (2012: 21). Obie zatem ostrzegają przed zbliżaniem się czy zaangażowaniem w sytuacje niebezpieczne dla zdrowia fizycznego (wstręt) bądź psychicznego (nuda). Z ewolucyjnego punktu widzenia nuda byłaby zatem pewnego rodzaju mechanizmem, mającym na celu optymalizację wykorzystania energii, sygnałem do poszukiwania jej lepszej alokacji, natomiast w wymiarze społecznym – sygnałem, mówiącym o potrzebie zmiany.

Powiązanie wstrętu i nudy dobrze obrazuje polskie słowo *nudności*. W jego temacie znajduje się bowiem słowo *nuda*, znaczenie zaś odwołuje się do fizjologicznej reakcji na coś, co wzbudza odczucie wstrętu. Oczywiście, wstręt to nie nudności. Nie każdy wstręt wywołuje symptomy nudności, jak również nudności nie zawsze świadczą o obecności wstrętu (zob. Miller 1997: 2). Z całą pewnością nie wyczerpuje to możliwych implikacji semantycznych tego słowa, jednak widać w nim wyraźne odwołanie do tzw. nudy przesyty. Jest ona powodowana przez sytuacje przewidywalne oraz powtarzalne, gdy jednostka jest znudzona czymś, z powodu nadmiaru tej rzeczy. Nuda przesyty często wiąże się z reakcjami wymiotnymi i jest analogiczna do doświadczenia przesyty po jedzeniu (por. łac. *fastidium*). Nie bez powodu można „rzygać czymś”, gdy ma się czegoś dosyć. W języku angielskim natomiast znaleźć można określenie *be sick with ennui*<sup>2</sup>, co buduje analogię nudy z reakcjami wymiotnymi, ponieważ czasownik *be sick* oznacza m.in. „wymiotować”. Już w *Słowniku polszczyzny XVI wieku* można odnaleźć pod terminem *nuda* wyjaśnienie, że jest to: „nudność, złe samopoczucie” (Bąk 1981: 563). Widać zatem bardzo wyraźne powiązanie nudy z fizjologiczną reakcją, mogącą pojawiać się również w przypadku odczuwania wstrętu.

Podobne powiązania można znaleźć również w języku łacińskim. Dobrym przykładem jest słowo *nausea* (oboczna forma *nausia*), które oznacza chorobę morską, mdłości i wymioty<sup>3</sup>, ale również, jak podaje w swoim słowniku Marian Plezia (1969), w sensie przenośnym znudzenie i nudę<sup>4</sup>. Słowo to znane jest przede wszystkim z wyrażenia *otio nausea*, pochodzącym od rzymskiego filozofa i retora, Seneki Młodszeo, które tłumaczy się jako „gnuśna bezczynność” i poprzez to wyrażenie związane jest pośrednio z nudą.

Związek obu emocji widać również na przykładzie łacińskiego *taedium*, oznaczającego wstręt, odrazę, niechęć. Na związek tego słowa z nudą wskazuje w swoim słowniku polsko-łacińskim Lidia Winniczuk (1997), gdzie słowo to występuje pod hasłem „nuda”. Powiązanie to widocznie jest również w nowożytnych językach romańskich. W języku hiszpańskim słowo *tedio* oddaje się jako odrazę i nudę, portugalskie *tédio* jako nudę, nudność, znudzenie, podobnie katalońskie *tedi* oraz włoskie *tedio*<sup>5</sup>. Słowo *tedium*

<sup>2</sup> *Ennui* – określenie nudy w języku francuskim, które zostało wprowadzone do języka angielskiego w XVIII w.

<sup>3</sup> Znaczenia słów łacińskich podają za słownikami łacińsko-polskimi pod red. Kazimierza Kumarnieckiego (1988) i Mariana Plezi (1969, 1979).

<sup>4</sup> Należy również zaznaczyć, że w języku greckim odpowiednik słowa *nausea*, *ναυτία*, oprócz choroby morskiej, oznaczał również wstręt (zob. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dnauti%2Fa>).

<sup>5</sup> Wszystkie tłumaczenia z języków nowożytnych podają za: <https://pl.glosbe.com/>.

występuje również w języku angielskim, gdzie ma znaczenie zbliżone do wyrażenia *taedium vitae*, które po raz pierwszy pojawiło się u rzymskiego pisarza Aulusa Gelliusza w jego *Nocach attyckich* (II w. n.e., *Noctae Atticae*, 6,18,11), a swój wyraz znalazło wiek wcześniej w pismach Seneki Młodsze- go, w szczególności w jego *Listach moralnych do Lucyliusza*. Pochodząca od tego stoickiego filozofa koncepcja *taedium vitae* oznaczała zmęczenie, znu- dzenie lub obrzydzenie życiem. Postawa taka, według Seneki, mogła być spowodowana przez wymienioną wyżej „gnuśną beczynność” (*otio nausea*) bądź też przez przesyt powtarzalnością rzeczy i przewidywalnością życia.

Niektórych nachodzi także sama odraza do przedsięwzięcia, jak i do oglądania czegokolwiek: opanowuje nie tyle nienawiść życia, ile obrzydzenie do niego. A wpadamy w nie za poduszczeniem samej filozofii, gdy mówimy: Jak długo jeszcze będzie się powta- rzać to samo? Oto zbudzę się i znów zasnę, będę łaknął i... [głód zaspokajał], będę znosił chłody i skwary. Nic z tego nie ma końca, lecz wszystko tworzy jakieś koło, wciąż uchodzi i znów przycho- dzi. Noc wypiera dzień, a dzień każe ustąpić nocy; lato kończy się jesienią, po jesieni nastaje zima, a tej znów kres stanowi wiosna. Wszystko przemija po to, by znów wrócić. Nic nowego nie robię, nic nowego nie widzę. Wszak można to sobie kiedyś obrzydzić. Jest wielu takich, którzy mają życie nie za uciążliwe, ale za niepo- trzebne (Seneka 1961, III 24,24–26).

Życie jest ciągłym powtarzaniem się tego samego, jutro będzie takie samo jak dziś i wczoraj. Jasno widać tu nudę przesytu, zmęczenie przewidywalnością życia, do tego stopnia, że ono samo wydaje się nic nie warte czy wręcz „niepotrzebne”. W tym miejscu Seneka opisuje posta- wę niefilozofa, a przynajmniej nie filozofa stoickiego. Ten bowiem nigdy nie odczuwa czczości istnienia. Być może odczuwa on czasem zmęczenie życiem, ale nie za sprawą powtarzalności rzeczy, ale pracowicie, dobrze przeżytego życia, które postrzegane jest w kategoriach dobrze spełnionego obowiązku.

[P]rzestańmy tylko bać się śmierci. A przestaniemy, jeżeli poznamy najwyższe dobro i największe zło. Wtedy ani życie nie będzie w nas budziło wstępu, ani śmierć lęku. Życie bowiem nie może przesy- cić się sobą, jeśli oglądać zechce tyle różnych wspaniałych, wprost boskich rzeczy: do odrazy względem siebie samego doprowadza je



zazwyczaj gnuśne próżniactwo. W kimś, kto stara się przeniknąć istotę wszech rzeczy, prawda nigdy nie wzbudzi obrzydzenia. Tylko fałsz potrafi się sprzykrzyć (Seneka 1961, LXXVIII, 25–26).

Seneka widzi remedium na *taedium vitae* w uprawianiu filozofii. Twierdzi, że poprzez dążenie do poznania człowiek jest w stanie docenić otaczający go świat, staje się odporny na przesyt, ponieważ chce „przeniknąć istotę wszech rzeczy”, ciągle widzi nowe problemy do rozwiązania i zjawiska do zgłębienia. Jednostka dążąca do prawdy nie może odczuwać obrzydzenia wobec własnego życia ani wobec otaczającego ją świata. Wstręt pojawić się może za to, gdy człowiek zamiast filozofii oddaje się częściej beczynności.

Beczynność i wstręt powiązane zostały również w chrześcijańskiej koncepcji acedii, która z jednej strony wykazywała silne powiązania z *taedium vitae*, z drugiej zaś, pomimo wielu różnic, mogła wydawać się poprzedniczką nowożytnej melancholii, *ennui* czy nudy egzystencjalnej. Acedię (gr. ἀκηδία – dosł. brak troski) definiuje się najczęściej jako rodzaj kryzysu duchowego, objawiającego się marazmem, gnuśnością oraz zubożeniem. Zjawisko to było opisywane głównie w odniesieniu do życia pustelniczego (potem również monastycznego)<sup>6</sup>, w końcu zaś trafiło pod postacią smutku, a następnie gnuśności do zestawienia grzechów głównych. Mnisi, którzy byli opisywani jako najczęstsze „ofiary” demona acedii, „byli ogarnięci duchową obojętnością i wstrętem, głębokim znudzeniem swoim trybem życia, które przyprawiało ich o mdłości” (*nauseate them*; Healy 1984: 17). Zażenieni acedią odczuwali wstręt do obranego sposobu życia w ogólności, do współbraci oraz, co najistotniejsze, do wszelkich spraw duchowych (zob. Kuhn 1976: 40, por. Ewagriusz 2007: 426–428). W późniejszych wiekach kolejne odmiany „choroby duszy” (melancholia renesansowa, barokowy *spleen*) nie zawierały w sobie na ogół bezpośrednich odniesień do wstrętu. Różniły się również w sposób fundamentalny od nudy, np. poprzez silne odniesienia do odczucia smutku.

Historia nudy jako pojęcia filozoficznego i fenomenu literackiego zaczyna się wraz z hasłem *ennui* opublikowanym w *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej*, w której nuda określona została jako „rodzaj przykrości [...], który [...] wywołuje złe samopoczucie lub odrazę”<sup>7</sup> (Jaucourt 1751: 693). Autor hasła, Louis de Jaucourt, nie określił precyzyjnie, jaki rodzaj wstrętu miał

<sup>6</sup> Słowo to zaadaptował na potrzeby opisu życia pustelniczego Atanazy Wielki (zob. Zdrenka 2012: 126). Ewagriusz z Pontu stworzył wnikliwy opis acedii, a spopularyzował ją piszący po łacinie Jan Kasjan.

<sup>7</sup> W oryginale: „espèce de déplaisir [...] qui [...] produit un malaise ou dégoût”.

na myśli. Być może właśnie to jest jedną z charakterystycznych cech *ennui*, nudy zabarwionej melancholią<sup>8</sup> – nieokreślone, uogólnione poczucie wstrętu. Na podstawie materiału źródłowego z długiego XIX wieku (1789–1914) można wyróżnić dwa główne rodzaje wstrętu związanego z *ennui*: wstręt do świata w ogólności i wstręt do samego siebie – oba ściśle ze sobą powiązane.

W wieku XIX *ennui*<sup>9</sup>, uznawana za „zło wieku” (*mal du siècle*), była powszechnie łączona ze wstrętem do życia. Widać to wyraźnie w literaturze pięknej tego okresu od samego jego początku. René, tytułowy bohater powieści Chateaubrianda, która uznawana jest za dzieło formacyjne romantyzmu, wielokrotnie skarży się na odczuwaną przez siebie odrazę do społeczeństwa i świata. Natomiast gdy ucieka w samotność, przejmując go dojmujące uczucie wstrętu do samego siebie (zob. Kuhn 1976: 204). René powszechnie uznawany jest za jedną z pierwszych ofiar XIX-wiecznej *ennui*, której pewna odmiana jest dziś znana pod pojęciem nudy egzystencjalnej (Doehlemann 1991)<sup>10</sup>. Ścisłe powiązanie wstrętu do życia z nudą jest wyraźnie widoczne, chociaż nie zawsze *explicite* wypowiedane, w literaturze całego XIX wieku (zob. Kuhn 1976: 167–278). Bohaterowie Goethego, Byrona, Musseta, Constanta, a w drugiej połowie wieku Wilde’a czy Flauberta odczuwają z niezwykłą intensywnością zarówno nudę, jak i wstręt. Trudno na podstawie tej literatury jednoznacznie orzec, czy to nuda wywołuje wstręt, czy wstręt nudę – prawdopodobnie oba stany zlewają się w jeden, pogłębiając złożoność samego *ennui*.

Nowoczesna nuda opisywana jest jako reakcja na zmiany społeczne i kulturowe, będące pokłosiem Oświecenia (Goodstein 2005). Postępująca racjonalizacja i desakralizacja życia, czy jak określa to Elizabeth Goodstein, „demokratyzacja sceptycyzmu”, wynikająca z triumfu nauki i jej osiągnięć, połączona ze stopniową atomizacją społeczeństwa oraz indywidualizacją, skutkuje rozpowszechnieniem się postaw niechętnych nowemu porządkowi. W pierwszej połowie wieku XIX dominuje nuda wynikająca z buntu

<sup>8</sup> Inne warianty „choroby wieku”, melancholia romantyczna, *Weltschmerz* oraz *spleen*, były przez dużą część wieku XIX używane zamiennie z *ennui*, które to określenie zdominowało światopogląd ludzi tamtego okresu. Jeśli nie funkcjonowały jako synonimy, to jako warianty głównego pojęcia, jakim było *ennui*, i nie istniały ściśle dystynkcje między nimi – stąd w niniejszym artykule skupiam się właśnie na pojęciu *ennui*, które zawiera w sobie wszystkie wymienione określenia.

<sup>9</sup> Ciekawe, że samo francuskie słowo *ennui* wywodzi się od łacińskiego *odium*, oznaczającego nienawiść, wrogość, niechęć, ale również przykrość i wstręt (Plezia 1969).

<sup>10</sup> Nuda egzystencjalna jest pojęciem filozoficznym czy, pozostając w kręgu pojęć psychologicznych, nastrojem, łączącym „nudę, nudę przewlekłą, depresję, poczucie zbyteczności, frustracji i nadmiaru, wstrętu, obojętności, apatii i ograniczenia” i wywołuje „bezbżeżne, wszechogarniające poczucie pustki, izolacji i wstrętu w połączeniu z całkowitym brakiem jakiegokolwiek zainteresowania i trudnością ze skupieniem się na zaistniałej sytuacji” (Toohey 2012: 129).

przeciwko zastanej rzeczywistości, która z jednej strony rozbudza potrzeby i aspiracje (np. do wolności), z drugiej zaś skutecznie uniemożliwia ich realizację (zob. Steiner 1993). W drugiej połowie wieku natomiast nuda staje się już wyrazem nostalgii za przedoświeceniową przeszłością oraz rezygnacji z prób odwrócenia biegu historii. W obu przypadkach wstręt do społeczeństwa jest formą radykalnej niezgody na zastany porządek społeczny i rządzące nim normy, które tłumią oryginalność, czynią człowieka trybikiem w społecznej fabryce oraz nie dostarczają wiarygodnego źródła sensu życia. Sztuczność i teatralność stosunków społecznych powoduje nie tylko niechęć do nich, ale skutkuje ostatecznie nudą, poczuciem nieznośności życia oraz wstrętem do samego siebie. Jak pisze Miller, „depresja, rozpacz i nuda w szerokim sensie znudzenia (*ennui*) dzielą [...] wspólny grunt ze wstrętem, szczególnie ze wstrętem wobec samego siebie (*self-disgust* lub *self-loathing*)” (Miller 1997: 30). Wstręt ten wynika z uświadomienia sobie, że jednostka nie jest w stanie samodzielnie zapewnić sobie poczucia sensu, a przestawanie dłużej z samym sobą prowadzi w sposób nieunikniony do znużenia. Jednostka jest przesiąknięta powszechnym sceptycyzmem, uświadamia sobie, że jest produktem tak znienawidzonych stosunków społecznych i sposobów myślenia. W końcu wstręt do samego siebie potęguje świadomość, że jednostka w sposób nieodwracalny jest częścią społeczeństwa, którego norm nie akceptuje, którego normy ją ograniczają lub czynią jej życie ciężkim i nieszczęśliwym (np. robotnicy fabryczni w XIX w.). Wstręt do świata przekształca się we wstręt do samego siebie i analogicznie znudzenie światem przekształca się w znudzenie sobą samym. Jednostka nie potrafi nadać swej egzystencji sensu, do niczego nie dąży, jej życie nie przedstawia dla niej głębszego sensu. Nie istnieje już żaden porządek, żaden światopogląd mogący go zapewnić, odpowiedzieć na wszystkie pytania. Człowiek został wypędzony z raju niewiedzy, uzyskał świadomość swojego położenia, otworzyły się przed nim możliwości, których większości nie jest jednak w stanie wykorzystać – z tym, że teraz ma tego świadomość. Jak ujął to główny bohater powieści Saula Bellowa, Charlie Citrine, „nuda jest rodzajem bólu spowodowanego przez niewykorzystane siły, bólu zmarnowanych możliwości czy talentów” (Bellow 1982: 226). Wstręt do samego siebie spowodowany byłby świadomością, że w wielu wypadkach za ten stan odpowiadamy my sami.

Powiązanie wstrętu do samego siebie i nudy dobrze obrazuje również postać dandyś, którą przedstawia w swoim *Portrecie Doriana Graya* Oscar Wilde. Tytułowy bohater jest zmęczony własną osobą. „O czym chcesz mówić? – znudzonym tonem zawołał Dorian, rzucając się na sofę. – Mam

nadzieję, że nie chodzi tu o mnie. Jestem dziś znużony swoją osobą. Chciałbym być kimś innym” (Wilde 2006: 115). Dandys znużony jest również prowadzonym przez siebie życiem, w którym nie ma głębszej wartości ani głębszego sensu. Jednak czy sam fakt znużenia równoznaczny jest ze wstrętem? Całość książki sugeruje odpowiedź twierdzącą. Główny bohater, Dorian Gray, prowadzi próżniacze życie, uczęszczając na nudne przyjęcia i spotkania czy popełniając różnego typu niegodziwości (np. uwiedzenie dziewczyny dla zabawy – z nudów?). Niewątpliwie nuda jest stałym elementem jego egzystencji, jest nim również, chociaż w bardziej skrytej formie, wstręt. Dorian, mimo upływu lat, pozostaje wciąż piękny i młody, jego czyny nie odciskają piętna na jego „anielsko niewinnej” twarzy. Zmiany zachodzą jednak na tytułowym portrecie, na którym maluje się cała niegodziwość i moralna „zgnilizna” głównego bohatera. Gdy Dorian to odkrywa, w jego życiu pojawia się element odrazy wobec siebie z obrazu, do przedstawienia, które pokazuje jego prawdziwą naturę. Gdy założymy, a wydaje się, że jest to założenie całkowicie uzasadnione, że działania Dorianiana są pochodnymi nudy, jasny ukaże nam się związek nudy – niegodziwości – i wstrętu wobec samego siebie (zob. Menninghaus 2009: 160).

Obie omawiane tu emocje łączył ze sobą również Stanisław Witkiewicz, który wiązał nudę nie tylko ze wstrętem do własnej, partykularnej egzystencji, ale również do egzystencji jako takiej. Jak podaje Magdalena Bizior-Dombrowska, uważał on, że:

w doświadczeniu nudy zawiera się [...] wstręt do życia wynikający z nienasycenia, z rozpaczliwej świadomości o skończoności i ograniczoności człowieka wobec Tajemnicy Istnienia. W nudzie objawia się prawda o nieprzekraczalnej samotności Istnienia Po-szczególno-go, o egzystencji naznaczonej brakiem, o skazaniu na bycie w świecie, w którym człowiek, odrzucający realizację jedynie życiowych celów i odczuwający niepokój metafizyczny, nie odnajduje żadnej wartości (Bizior-Dombrowska 2010: 83).

Witkiewicz jest w swoich poglądach na nudę i wstręt bliski egzystencjalizmowi, szczególnie w wydaniu Jeana-Paula Sartre’a (por. Sokół 2002), który posługuje się określeniem *mdłości* (*nausée*). Jak wskazuje Sartre w swojej pracy o Charles’u Baudelaire, istnieje ścisły związek pomiędzy egzystencjalnym *nausée* i romantycznym *ennui* (Sartre 2007: 23–24, por. Leroux 2008: 2). Widać to wyraźnie również w jego *Mdłościach* (2005), w których oba te pojęcia używane są nieomal zamiennie, jako tak samo adekwatnie

opisujące doświadczenie absurdalności egzystencji (zob. Menninghaus 2009: 439).

Mary Warnock wyróżnia trzy najważniejsze sposoby odnoszenia się do świata według Sartre'a. Są nimi: lęk, poczucie absurdu i mdłości. Przyjmy się im przez chwilę – pozwoli nam to zrozumieć, na czym polega specyficzne pojmowanie wstępu i nudy w filozofii Sartre'a.

Lęk występuje w sytuacji, gdy:

ludzie zmuszeni są zastanawiać się nad uznanymi za swoje wartościami [...]. W tego rodzaju sytuacjach czują się nagle wyzuci ze wszystkich dotychczasowych nawyków myślenia, z wszelkich swoich wygodnych przyzwyczajień i przekonań [...], wówczas doznają cierpienia, pogrążając się we własnej pustce, w wewnętrznej próżni i w owym prywatnym nie-istnieniu, utożsamianym przez Sartre'a z wolnością (Warnock 2005: 119).

Problemem jest zatem wolność, z którą ludzie nie są w stanie sobie poradzić. Jest tu jednak również coś innego, gdyż podobne skutki (uświadomienie sobie własnej pustki i zagłębienie się w nią), może mieć również nuda, która, jak wskazuje Brodski w swojej *Pochmale nudy*, może prowadzić do zdania sobie sprawy ze znikomości istnienia (1996: 93), a jak powiedziałby Sartre, prowadzi do rozpatrzenia nicości jako alternatywy dla Bytu.

Taka sytuacja powodować może poczucie absurdu i bezzasadności wszystkiego. W *Mdłościach* Sartre mówi o „bezpodstawności istnienia” czy nawet o „niesmaku istnienia”. Jak wypowiada się główny bohater powieści, Roquentin: „nie mam już żadnych racji życia, wszystkie, których próbowałem, zawiodły i nie mogę już sobie wyobrazić innych” (Sartre 2005: 179). Nuda staje się „samym ośrodkiem istnienia”, „tworzywem”, z którego zbudowany jest bohater (Sartre 2005: 180), a samo istnienie wydaje się zbędne i absurdalne, tzn. irracjonalne i niezrozumiałe. Jak wyjaśnia Warnock, według Sartre'a:

nic nie jest absurdalne albo zbędne (*de trop*), jeśli stanowi integralną część racjonalnego projektu. Dopóki zatem poruszamy się po powierzchni życia, dopóki traktujemy nasze plany poważnie i wierzymy, że musimy załatwić jakieś sprawy, że istnieją jakieś materiały i narzędzia, których musimy do realizacji naszych celów użyć – dopóty poczucie absurdu nie daje nam o sobie znać. Lecz wszyst-

ko to zmieni się, gdy tylko uświadomimy sobie naszą faktyczność (Warnock 2005: 127).

Faktyczność w pojęciu Sartre'a jest to natomiast zespół przypadkowych okoliczności determinujących sytuację danego człowieka. Przypadek jest zaś przeciwieństwem planu. Poczucie absurdu i zbędności pojawia się, gdy życiu brakuje celu. Skąd łatwo przejść do obrzydzenia, mdłości wobec otaczającego świata.

Według Sartre'a „sama natura egzystencji jako takiej napawa nas wstrętem” (Warnock 2005: 129, por. Menninghaus 2009: 430). Roquentin, główny bohater *Mdłości*, odczuwał odrazę „na myśl o przerażająco monstrualnej i stawiającej opór masie, z której uformowany jest świat” (Warnock 2005: 129). Wstręt i obrzydzenie pochodzi z uświadomienia sobie gęstości i lepkości rzeczy, które niesie w sobie ryzyko roztopienia się w tej lepkości czy przemiany w to, co lepkie. Lepkość zaś cechuje wszystko, co wykracza poza zakres panowania bytu-dla-siebie, czyli człowieka jako istoty świadomej, posiadającej wolność i moc kształtowania siebie. Mdłości mogą chwilo-wo minąć, w momencie zaangażowania w działania lub inne uczucia, ale powrócą zaraz po ich zakończeniu. Są one zatem wpisane w konsystencję bytu. Opisywane zaś mdłości są tylko jedną z wielu prefiguracji egzystencjalnej odmiany nudy.

\* \* \*

Pomimo wielu powiązań między obiema omawianymi w artykule emocjami, wydaje się, że otwierają one odmienne, chociaż nie zawsze zupełnie różne, kierunki myślenia. Stąd potoczne wrażenie, że są to odczucia zupełnie niepowiązane. Tak jednak nie jest, na co wskazuje zebrany przeze mnie materiał. Wstręt i nuda są ze sobą ściśle związane. Nie zawsze charakter tego powiązania jest uchwytany czy możliwy do precyzyjnego zdefiniowania, jednak jest on niewątpliwy. Z pewnością można byłoby podać o wiele więcej językowych, literackich czy filozoficznych przykładów, jednak jestem przekonany, że zaprezentowany materiał jasno ukazał związki obu omawianych emocji. Nuda jest postrzegana jako kulturowy odpowiednik wstrętu, końcowy etap ewolucji tej emocji. Może być ona także katalizatorem odczucia wstrętu, powodować, że mamy czegoś dosyć w takim stopniu, że naszą reakcją jest odczucie odrazy – chociaż raczej w sensie psychicznym, a nie fizycznym. Nudę i wstręt zatem łączyłoby pojęcie nadmiaru czy przesyty. W XIX wieku nieokreślony, uogólniony wstręt stał się

integralną częścią pojęcia *ennui*, nudy zabarwionej melancholią, którą, jak wskazywałem, można łączyć ze współczesnym pojęciem nudy egzystencjalnej. Ponadto wstręt, podobnie jak nudę, można podzielić na sytuacyjny i egzystencjalny (*per analogiam* do nudy sytuacyjnej i egzystencjalnej, zob. Toohey 2012). Pierwszy związany byłby z konkretną sytuacją, zadaniem, obiektem, miałby charakter krótkotrwały. Drugi wiązałby się z głębszym odczuciem odrazy do świata, samego siebie bądź do egzystencji jako takiej. W tym pierwszym wypadku to raczej nuda byłaby pewną kulturową odmianą wstrętu, w drugim wstręt byłby niezbywalnym elementem tzw. nudy egzystencjalnej, reakcją na poczucie absurdalności i bezcelowości ludzkiego życia.

#### Bibliografia:

/// Bąk S. i in., red. 1981. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. XIII, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

/// Bellow S. 1982. *Dar Humboldta*, tłum. K. Tarnowska, A. Konarek, Czytelnik.

/// Bizior-Dombrowska M. 2010. *Nuda metafizyczna – dwa świadectwa (Słowacki i Witkacy)*, „Prace Literackie”, nr 50, s. 71–85.

/// Brodski J. 1996. *Pochwała nudy*, tłum. A. Kołyszko, M. Kłobukowski, Wydawnictwo Znak, s. 86–94.

/// Cioran E. 2004. *Zeszyty 1957–1972*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo KR.

/// Darwin Ch. 1873. *Wyróżnić uczucie człowieka i zwierząt*, tłum. K. Dobrski, Główny Skład w księgarni Ungra i Banarskiego, <http://ebuw.uw.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=3433>; dostęp: 23.09.2016.

/// Doehlemann M. 1991. *Langeweile? Deutung eines verbreiteten Phänomens*, Suhrkamp.

/// Ewagriusz z Pontu. 2007. *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. K. Bielawski i in., Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów.

/// Gellius A. [data nieznana]. *Noctae Atticae*. <http://www.thelatinlibrary.com/gellius.html>; dostęp: 23.03.2016.

/// Goodstein E.S. 2005. *Experience without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford University Press.

/// Healy S.D. 1984. *Boredom, Self, and Culture*, Fairleigh Dickenson University Press.

/// Jaucourt L. de. 1751. *Ennui*, [w:] *L'Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, wyd. 1., t. 5, s. 693–695. [https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re\\_%C3%A9dition/ENNUI](https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/ENNUI); dostęp: 30.08.2016.

/// Kuhn R. 1976. *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton University Press.

/// Kumaniecki K. 1988. *Słownik łacińsko-polski: według słownika Hermana Mengego i Henryka Kopii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Leroux J.F. 2008. *Exhausting Ennui: Bellow, Dostoevsky, and the Literature of Boredom*, „College Literature”, nr 35(1), s. 1–15.

/// Menninghaus W. 2009. *Wstręt. Teoria i historia*, tłum. G. Sowiński, Universitas.

/// Miller W. 1997. *The Anatomy of Disgust*, Harvard University Press.

/// Oatley K., Jenkins J. 2003. *Zrozumieć emocje*, tłum. J. Radzicki, J. Suchecki, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Plezia M., red. 1979. *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

/// Plezia M., red. 1969. *Słownik łaciński-polski*, t. 3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

/// Rozin P., Haidt J., McCauley C. 1993. *Disgust*, [w:] *Handbook of Emotion*, red. M. Lewis, J.M. Haviland, The Guilford Press, s. 637–653.

/// Sartre J.P. 2007. *Baudelaire*, tłum. K. Jarosz, Zielona Sowa.

/// Sartre J. P. 2005. *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Zielona Sowa.

/// Seneka L.A. 1961. *Listy moralne do Lucylinszą*, tłum. W. Kornatowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Sokół L. 2002. *Zagadnienie nudy w „Szewcach” Witkacego*, „Pamiętnik Literacki”, nr 93(4), s. 33–46.

/// Steiner G. 1993. *Wielkie ennui*, [w:] *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przedefiniowania kultury*, tłum. O. Kubińska, Wydawnictwo Atext, s. 11–34.



/// Strongman K.T. 2003. *The Psychology of Emotion. From Everyday Life to Theory*, John Wiley & Sons.

/// Tomkins S.S. 1963. *Affect, Imagery, Consciousness*, t. 2: *The Negative Affects*, Springer.

/// Warnock M. 2005. *Egzystencjalizm*, tłum. M. Michowicz, Pruszyński i S-ka.

/// Wilde O. 2006. *Portret Doriany Graya*, tłum. M. Feldmanowa, Zielona Sowa.

/// Winniczuk L., red. 1997. *Mały słownik polsko-laciński*, Wydawnictwo Szkolne PWN.

/// Toohey P. 2012. *Historia nudy*, tłum. K. Ciarcńska, Bellona.

/// Zdrenka M. 2012. *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Wydawnictwo Naukowe UMK.

### /// **Abstrakt**

Artykuł przedstawia powiązania pomiędzy emocjami wstrętu i nudy. W tym celu wykorzystane zostały ustalenia psychologii emocji (w tym psychologii ewolucyjnej), powiązania językowe oraz wątki literackie i filozoficzne. Związek pomiędzy nudą a wstrętem pokazany został na dwóch wzajemnie się uzupełniających i przeplatających poziomach: odczucia przesyty oraz wstrętu do świata i samego siebie, w tym w swojej najradzykalniejszej formie, czyli wstrętu do samej egzystencji. W artykule wykorzystane zostały koncepcje *taedium vitae*, *ennui* oraz *mdłości* Jeana-Paula Sartre'a.

Słowa kluczowe:

nuda, wstręt, *ennui*, *taedium vitae*, przesyty, Seneka, egzystencjalizm, Jean-Paul Sartre

### /// **Abstract**

This article presents the connections between the emotions of disgust and boredom. For this purpose, the author refers to the findings of psychology of the emotions (including evolutionary psychology), linguistic connections, and literary and philosophical ideas. The relationship between boredom and disgust is shown on two complementary and interconnected

levels: the feeling of oversatiation, and disgust for the world and one's self – including its most radical form, disgust for existence itself. The article makes use of Jean-Paul Sartre's concepts of *taedium vitae*, *ennui*, and nausea.

Keywords:

boredom, disgust, *ennui*, *taedium vitae*, satiety, Seneca, existentialism, Jean-Paul Sartre

# NUDA I NUDZIARZE. DOŚWIADCZENIE „NUDNEGO” WE WSPÓŁCZESNOŚCI

Małgorzata Kubacka

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## /// Wstęp

Nuda stanowi marginalny obszar zainteresowań badawczych socjologów. Mimo to na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat można zauważyć wzrost liczby publikacji poświęconych temu zjawisku. Większa część z nich powstała jednak na gruncie innych niż socjologia dziedzin nauki. W literaturze wiele uwagi poświęca się zagadnieniu wszechobecności nudy, ale ogólna liczba analiz mogłaby wskazywać na coś przeciwnego. Nuda jako przedmiot badań socjologicznych wciąż pozostaje niedoceniona. W poniższym artykule skupiam się na (często pomijanym, banalizowanym, a nawet infantylizowanym) problemie nudy.

Nie podejmuję tego tematu z opisanej już dość dokładnie perspektywy historycznej czy literackiej (Goodstein 2005, Kuhn 1976). Koncentruję się na dyskursywnych reprezentacjach nudy oraz „człowieka nudnego” przedstawionych na wybranych portalach internetowych. Proponuję typologię współczesnych nudziarzy: ich cechy, charakterystyczne zachowania i wartości im przypisywane. Opisuję krótko elitaryzację i demokratyzację nudy, by wskazać, jakie szersze procesy wpłynęły na jej obecny kształt. Na końcu wskazuję, że nuda jest zjawiskiem ambiwalentnym, sytuacyjnym oraz relacyjnym.

## /// Elitaryzacja i demokratyzacja nudy

Dotychczasowe próby zdefiniowania nudy są zgodne w jednym aspekcie: nuda to pojęcie wieloznaczne. Uznaje się ją za zjawisko typowe dla

nowoczesności (Dalle Pezze, Salzani 2009: 5–15, Svendsen 2005: 11). Analizuje się ją najczęściej poprzez odwołania do pokrewnych terminów, z którymi pozostaje w silniejszym lub słabszym związku (zob. Dalle Pezze, Salzani 2009: 17). Wskazuje się na filiację nowoczesnej nudy (*modern boredom*) z terminami poprzedzającymi jej pojawienie się i określającymi podobny zespół charakterystyk. Wymienia się w tym przypadku m.in. acedię, *tedium vitae*, melancholię, *ennui*, *spleen*. Jednocześnie jednak podkreśla się konieczność odróżnienia współczesnej nudy od wymienionych wyżej pojęć, co odbywa się przy założeniu, że trudno dokonać pełnego, wyczerpującego opisu tego zjawiska (zob. Goodstein 2005).

Do końca XVIII wieku nudę dzielono na dwa rodzaje (Goodstein 2005, Svendsen 2005). Uprzywilejowane warstwy społeczne miały doświadczać nudy egzystencjalnej – „choroby filozoficznej”, melancholii, acedii, depresji, pustki, izolacji, wstrętu (Toohey 2012: 13). Pozostali skazani byli na mniej wysublimowaną i mniej cenioną „zwykłą nudę”. Odczuwanie nudy długo różnicowano ze względu na takie zmienne, jak status społeczny, prestiż czy wykształcenie. Do najczęściej wymienianych kategorii osób znających zjawisko z autopsji należeli mnisi, których dopadał tzw. *daemon meridianus* (demon południa), czyli grzech acedii (zob. Goodstein 2005: 35–40, Svendsen 2005: 49–52, Zdrenka 2012: 125–130). *Ennui* oraz melancholia łączone były ze sztuką, kreatywnością, a nawet rodzajem wewnętrznej wrażliwości pozwalającej doświadczać świata w wyjątkowy, wysublimowany, intelektualny sposób (por. Goodstein 2005: 54–64). Tak pojęta nuda dotyczyła przede wszystkim osób zajmujących się pracą twórczą i przedstawicieli klas wyższych. Nudzili się arystokraci, poeci, filozofowie, artyści, intelektualiści urodzeni pod znakiem Saturna (*melancholia generosa*). Nudę wynikającą z nadmiaru wolnego czasu, monotonnej pracy, oczekiwania na swoją kolej uznawano za bezwartościową. Psychologiczna (i uleczalna) niemoc znalezienia „prawdziwego celu” mieszkańców przedmieść także nie miała w sobie nic filozoficznego, nic egzystencjalnego, nic wartego realnego zainteresowania (por. Kuhn 1976: 6).

Klasyfikacje nudy były naznaczone, jak zauważa Goodstein (tamże: 55), „elitarystycznymi uprzedzeniami”. Chodziło w nich o dość sztuczne wydzielenie opisu nudy zgodnej z ówczesnym kanonem literackim. Toohey wskazuje, że możliwą przyczyną pomniejszania znaczenia i unikania zainteresowania „zwykłą” nudą było utożsamienie jej z fazą dzieciństwa. Nudę „egzystencjalną” zdaniem tego autora należy uznać za „[...] przypadłość, o której raczej się czyta i dyskutuje, niż rzeczywiście jej doświadcza” (Toohey 2012: 13). Konsekwencją takiego podziału jest marginalizowanie

roli podstawy historycznej i kulturowej wspólnej każdemu typowi nudy. Współczesna nuda została zdemokratyzowana<sup>1</sup> (Goodstein 2005: 108–120). Przyczyniło się do tego rozczarowanie romantyczną koncepcją świata, rozwoju jednostkowego, kryzys tradycji i znaczenia oraz upowszechnienie dostępności wolnego czasu (zob. Brissett, Snow 1993: 244). Goodstein nowoczesne „doświadczenie bez właściwości” łączy z „demokratyzacją sceptycyzmu”<sup>2</sup> (Goodstein 2005: 10, 108–120) oraz stworzeniem „nowej retoryki refleksji nad subiektywnym doświadczeniem”. Zjawiska te mają swoje przyczyny w szybkich zmianach zachodzących w XIX i XX wieku. Najważniejsze z nich to nowa wizja czasu i nowoczesnego podmiotu oraz urbanizacja, industrializacja i modernizacja. Opisane w tym wstępie procesy oraz zmiany podejść do nudy stanowią tło dla współczesnego postrzegania zarówno samej nudy, jak i tego, co jest nudne.

Obecnie prawo do odczuwania nudy nie jest uzależnione od zajmowanej pozycji społecznej. Nuda jest „przywilejem” współczesnego człowieka, dodajmy – każdego człowieka. Co więcej, jak zauważa Svendsen (2005: 21–22), na przestrzeni kilku ostatnich stuleci nuda powiększyła swój zakres oddziaływać: jej „ilość” wzrosła, a świat stał się nudniejszy. Spacks (1995) łączy ten proces z dużym naciskiem, jaki kładzie się na posiadanie praw jednostkowych (zwłaszcza prawa do szczęścia), oraz przywiązywaniem wagi do emocji towarzyszących codziennemu doświadczeniu. Rozprzestrzenianie się nudy ma swoje przyczyny także w popularnym koncepcie rozwoju własnej refleksyjności, świadomości, życia wewnętrznego oraz wynikającej z niego konieczności „budowania” swoich codziennych doświadczeń w sposób celowy i zorientowany na jakość. Procesy opisane powyżej wpłynęły na zmianę sposobu rozumienia zarówno samej nudy,

<sup>1</sup> Demokratyzacja zjawiska nudy nie oznacza oczywiście, że nuda jest wyrażana czy „praktykowana” tak samo przez każdego człowieka lub też że wszyscy ludzie pracują nad nudą w taki sam sposób. Nie oznacza też, że wcześniej nie istniała nuda „sytuacyjna”. Powołując się na koncept demokratyzacji nudy, pragnę podkreślić, że opisana klasyfikacja nudy odzwierciedla epokowe mody i kanony. Kanony, które nie do końca odpowiadają współczesności, a może nawet temu, czego jednostki realnie doświadczają (Toohey 2012: 13). Współczesne relacje odnoszące się do nudy w dużej mierze straciły swój romantyczny, literacki, „egzystencjalny” charakter. To jednak nie wyklucza istnienia zróżnicowanych społecznie strategii zarządzania nudą. W tym artykule nie analizuję szczegółowo wspomnianych strategii. Demokratyzacja nudy, rozumiana jak wyżej, zmusza jednostki do podejmowania nowych sposobów działań i podejść wobec nudy. W analizowanym materiale zmiana ta uwidacznia się wtedy, gdy opisuje wylanianie się nowego dyskursu nudy tworzonego przy udziale „nudziarzy z wyboru”. Typ ten kontestuje utarte znaczenia „interesującego” oraz „demokratycznie negatywne” znaczenia „nudnego”. Tym samym poszerza obszar niepewności i otwiera drogę do powstawania nowych relacji społecznych w polu „nudnego” i „interesującego”. Jednocześnie ustalane są nowe reguły mogące wskazywać na różnicę kompetencji oraz różnice klasowo-warstwowe pomiędzy poszczególnymi typami nudziarzy.

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty z języka angielskiego w tłumaczeniu autora.

jak i tego, co jest nudne. W tym kontekście szczególnie interesujące wydają się dyskursywne strategie tworzenia konceptu współczesnego „człowieka nudnego” oraz ich konsekwencje dla postrzegania samej nudy.

### /// Metoda

Przeprowadzono jakościową analizę tekstów<sup>3</sup> dobranych w toku procedury cyklicznej<sup>4</sup>. Obejmują one artykuły internetowe i komentarze do nich oraz wypowiedzi z forów internetowych publikowane od początku XXI wieku<sup>5</sup>, w których pojawiają się określenia „nudny”, „nudziarz” lub „nuda” oraz wątki dyskusyjne na forach internetowych poruszające problem „bycia nudnym” albo metod jego przezwyciężania. Na wspomnianych forach poruszano różnorodne wątki (nie udało się znaleźć forum internetowego/bloga/serwisu w całości poświęconego nudzie). Tylko jedno z forów poświęcone było konkretnej tematyce chorób psychicznych. Rozmowy o nudzie i powstające teksty ułożone są w różnorodnych miejscach. Poruszanie problemu nudy w Internecie ma zazwyczaj charakter incydentalny. Nuda jest najczęściej wątkiem pobocznym. Nie można mówić o całych wspólnotach internetowych dyskutujących o nudzie w jednym miejscu, jeśli uwzględnia się (jak w tym przypadku) wyłącznie polskojęzyczne strony. Taki dobór materiałów posłużył do odtworzenia potocznych sposobów konceptualizacji i wartościowania wizerunku osoby nudnej, a także do wskazania codziennych sposobów doświadczania nudy.

W przedstawionym badaniu dyskurs rozumiany jest jako całość praktyk, reguł oraz znaczeń wykraczająca poza rozróżnienia zjawisk językowych i pozajęzykowych. Jest to działanie podejmowane w komunikacji pisemnej przez twórców tekstów oraz pomiędzy nimi (por. Wodak, Krzyżanowski 2011: 16). Wymiar dyskursywny (językowy, lingwistyczny) prze-

<sup>3</sup> Pod uwagę brano te teksty, w których występuje przynajmniej jedno ze słów takich jak: „nuda”, „nudny”, „nudna”, „znudzenie”, „nudziarz”. Istotna była przede wszystkim wysoka pozycja w wyszukiwarkach Google, Bing, Yahoo, MSN lub Altavista (pierwsze strony wyników wyszukiwania). Warunkiem włączenia tekstu do próby było również miejsce jego publikacji: polskie portale, wortal, blogi, fora internetowe.

<sup>4</sup> Na początku zebrano niewielką liczbę tekstów i przeanalizowano ich zawartość. Następnie włączano kolejne teksty aż do momentu, w którym korpus osiągnął nasycenie (kolejne próby nie dostarczały nowych reprezentacji) (zob. Wodak, Krzyżanowski 2011).

<sup>5</sup> Zastosowana metoda wyszukiwania tekstów dostarczyła materiałów, z których najstarszy uwzględniony tekst datowany był na 2001 rok, a najmłodszy na 2015 rok. Nie włączono do próby wszystkich powstałych w tym czasie materiałów o nudzie, a jedynie te, które pojawiały się w wyszukiwarkach jako pierwsze, aż do momentu, w którym osiągnięto punkt nasycenia danych. W sumie analizą objęto 40 adresów internetowych (jeśli tekst składał się z kilku stron, analizowano również podstrony, jednak nie liczono ich jako odrębnych adresów).

plata się z niedyskursywnym (pozajęzykowym). Dyskurs jest zbiorem reguł oraz praktyk służących do wytwarzania znaczeń, dlatego też wyznacza zakres możliwości tworzenia konkretnych procesów lub zjawisk (Laclau 2002: 560, Jørgensen, Phillips 2002: 24–59).

Kluczowym elementem w badanym dyskursie są pojęcia „nudy” i „nudnego”. Dyskurs, zgodnie z przyjętym tu założeniem, kreuje znaczenia, sensy i tożsamości, posługując się strategią odróżniania lub upodabniania. Każdy przedmiot/podmiot w dyskursie jest tworzony poprzez porównanie z antagonistycznym (logika różnicy) lub podobnym przedmiotem/podmiotem (logika równoważności). Znaczenia nieustannie poddawane są nowym interpretacjom, porównywane z innymi i negocjowane. Analiza umożliwi wgląd w szerszy kontekst społecznie tworzonych znaczeń związanych z nudą. Pozwala na zmapowanie procesów tworzenia znaczeń oraz ukazanie, jak zostają skonwencjonalizowane i uznane za naturalne. Ernesto Laclau i Chantal Mouffe (Jørgensen, Phillips 2002: 33) uznali, że taka sama logika może być zastosowana do całego pola działań społecznych. Jednostki zachowują się tak, jakby rzeczywistość społeczna była obiektywna, pewna i niezmienna. Jednocześnie autorzy podkreślają, że ani język, ani tożsamość czy społeczeństwo nie będą nigdy jednoznaczne. Charakteryzuje je raczej elastyczność i zmienność niż stałość. Dlatego też ta teoria doskonale obrazuje kluczowe cechy współczesnego świata. Celem analizy dyskursu nie jest odkrywanie obiektywnych praw, lecz wskazywanie na dyskursywne kreowanie znaczeń odnoszących się do rzeczywistości społecznej, a w efekcie wytwarzanie jej jako „naturalnej” i „obiektywnej”. W niniejszym artykule opisuję, jakie cechy, zachowania oraz wartości przypisywane są nudziarzom oraz wskazuję na konsekwencje takiego sposobu reprezentowania człowieka nudnego dla doświadczania nudy.

### **/// Typy nudziarzy**

Poniższy opis typów nudziarzy uwzględnia styl językowy, którym posługiwali się twórcy analizowanych tekstów, ale sam w sobie stanowi rekonstrukcję wytwarzanej oddolnie wiedzy, ponieważ autorzy prezentowali osoby nudne w ogólny sposób, skupiając uwagę na pojedynczych cechach albo charakterystycznych dla nich zachowaniach.

## 1. Osoba „bez właściwości”

Za nudziarza uznaje się osoby „bez właściwości”. Nie wykazują one głębszego zainteresowania światem zewnętrznym, popkulturą, a niekiedy nawet sobą samym. „Nudna osoba [...] to taka, która nie ma swoich zainteresowań [...]” (mata hari 2015). Trudno jest takiej osobie sprawić przyjemność, ponieważ na wszelkie bodźce reaguje w podobny, pozbawiony emocji sposób. Jej codzienne życie stanowi rodzaj zagadki dla otoczenia: potrafi spędzać całe dnie na podejmowaniu aktywności, które nie mają głębszego znaczenia. Działanie nudziarza charakteryzują pozbawione sensu schematyczność i rytualizm. Brakuje mu spontaniczności, nie jest też kreatywny. W konsekwencji jego życie naznaczone jest przewidywalnością oraz monotonią.

[...] [N]udny może być człowiek przewidywalny, schematyczny, dla którego każdy dzień jest niemal identycznym rytuałem, który właśnie nie pozwala sobie na odrobinę spontaniczności, idiotycznych pomysłów, kreatywności w działaniu. Wtedy jego życie jest ułożone, monotonne, więc może być odbierane za nudne (Sasza 2017).

Spotkanie osoby „bez właściwości” to wyjątkowo nieprzyjemne, męczące doświadczenie, ponieważ przypisuje się jej zdolność do zarażania swoim marazmem wszystkich, z którymi wchodzi w interakcję. Nawiazanie rozmowy jest niemal niemożliwe: nudziarz ten potrafi odpowiadać na pytania tylko poprzez krótkie, monosylabiczne wypowiedzi lub poprzez powtarzanie obiegowych opinii. Bardzo rzadko mówi on o sobie samym, niemal nigdy nie ujawnia własnego zdania na dany temat, za to z upodobaniem stosuje wielkie kwantyfikatory („ludzie”, „świat”, „oni”) czy uogólniające stwierdzenia („tak już jest”, „no i tak”, „zdarza się”, „jest jak jest”, „bywa”, „no zobacz”). Nudziarz postrzegany jest również jako osoba, która posiada niskie kompetencje komunikacyjne: nie potrafi prowadzić rozmowy z innymi.

Dla mnie nudna osoba to taka, która [...] nie potrafi się elokwentnie wypowiedzieć i generalnie nie ma nic do powiedzenia. Trudno zresztą mieć coś do powiedzenia, kiedy się człowiek niczym nie interesuje i niczego nie czyta (Anemonne 2015).



Nie potrafi także znaleźć tematu do rozmowy, po prostu nie wie, o czym konwersować, rzadko też słucha innych i wcale się z tym nie kryje. Nic go nie interesuje, nic nie porusza, jest apatyczny, depresyjny, wycofany, introwertyczny. Jego życie naznaczone jest monotonią, brakiem zmian, nudą. W konsekwencji nudziarz nie może pochwalić się bogatym życiem towarzyskim. Nie jest popularny, postrzega się go jako osobę nudną, nieprzystępną, z którą trudno spędza się czas.

Dopiero niedawno doszłam do wniosku, że nie reprezentuję sobą nic ciekawego co może intrygować i przyciągać ludzi. Nie prowadzę z nikim ciekawych rozmów, które nie mają końca, nie mam w sobie energii, chęci do życia. Jestem taką szarą myszką, która wysiaduje w domu i niczym się nie wyróżnia. W sumie to na tle innych koleżanek mam nijaki charakter. [...] W oczach znajomych jestem nudna bo z nią [koleżanką] wszyscy się śmieją i nie nikną rozmowy a ze mną tak. I w końcu w oczach chłopaków bo wydaje się nudną, nieprzystępną dziewczyną (Gość 2014).

Ma problemy z podejmowaniem najprostszych decyzji, woli oddawać inicjatywę innym i pozwala sobą kierować: brakuje mu asertywności. Rzadko wychodzi z domu, z reguły nie posiada przyjaciół, znajomych. Etykietę nudziarza nadaje się osobom, które nie cieszą się popularnością w kręgu towarzyskim. Nie jest w tym przypadku istotna jakość relacji, istotna jest ich ilość.

[...] Przez te 3 lata nie zaskoczył mnie niczym, nigdzie niespodziewanie nie zabrał – a w tym mieście nie brakuje fajnych miejsc, chodziliśmy tylko do kina, na pizzę i do parku. [...] Przez tyle lat on nie zrobił nic spontanicznego, wszystko zawsze dokładnie zaplanowane i to jeszcze głównie przeze mnie bo ostatnio o wszystkim każe decydować mnie. Na chwilę obecną strasznie się z nim nudzę i czasem nawet nie mam o czym z nim gadać (szafiarenka 2015).

Masz kolegów, koleżanki ? jak nie masz to chyba raczej jesteś nudziarzem... [...] (RuMcajs.! 2015).

Wobec wszelkich komentarzy pozostaje obojętny, niewzruszony. Określa się tę osobę mianem „cienia”, „ducha” lub mówi się o niej, że jest „nijaka”.

## 2. Freak

Drugi typ nudziarza nazwany został w analizowanym materiale jako *freak*: dziwak, maniak, pasjonat. Wydawałoby się, że posiadanie pasji stanowi dokładne przeciwieństwo nudy. Podstawą wyróżnienia tego rodzaju staje się jednak nie tylko posiadanie hobby, zainteresowań, lecz fiksacja na punkcie jednego z nich oraz mania dotycząca obszaru nieznanego albo niezrozumiałego dla innych.

Nudny chyba najczęściej znaczy bez zainteresowań, ale również z zainteresowaniami, które nas zupełnie nie kręcą. Nie interesuję się np. motoryzacją, za to znajomy się tym pasjonuje. Ciekawie jest kilka razy posłuchać co ma do powiedzenia na ten temat, jednak ciągle gadanie tylko o tym byłoby właśnie nudne [...] (dziku\_SKA 2015).

[...] Również nudnym jest człowiek, który przedstawiając swoje (nawet szerokie) zainteresowania posługuje się hermetycznym, specjalistycznym językiem, językiem, którego nie rozumiem (Wielokropek 2015).

Uznaje się, że osoba taka ma tylko jeden temat do rozmów, jedną rzecz, bez której stałaby się zupełnie nierozpoznawalna. Nudziarz bez właściwości nie potrafi komunikować się z innymi, zaś *freak* nie chce tego robić, ponieważ nie jest zainteresowany propozycjami innych. O takim nudziarzu można powiedzieć, że posiada dominującą właściwość, która przesłania wszelkie inne jego cechy. *Freak* bywa także egocentrykiem.

**Dla mnie** osobą nudną jest człowiek skoncentrowany na sobie, swoich przeżyciach, swoich pasjach, swoich..., swojej..., czyli osoba nie widząca świata poza czubkiem własnego nosa. (Wielokropek 2015).

Życie *freaka* zorganizowane jest wokół tej jednej aktywności. Potrafi on/ona zanudzać wszystkich ciągłym powtarzaniem opowieści o swojej pracy, hobby, zwierzęciu albo innym ważnym dla niego/niej aspekcie rzeczywistości, który nie jest równie ważny dla innych osób.

Jakich ludzi uważam za nudnych? Z pewnością nie takich, którzy mało mówią. Mnie nudzą właśnie takie, które potrafią się rozwodzić monotonnym tonem o sprawach nieważnych, nieistotnych lub takich, które mnie totalnie nie obchodzą. Tam, gdzie pracuję jest taka pani: potrafi gadać o geniuszu swoich dzieci i o tym co ugotowała czy upiekła a ja nie znam tych dzieci a na gotowaniu znam się jak kura na gwiazdach (Mijanou 2015).

Każda próba zmiany tematu kończy się niepowodzeniem, ponieważ nudziarz tego rodzaju usilnie powraca do tego, co go najbardziej interesuje. Do tego typu zaliczyć można również osoby, które uwielbiają dużo mówić, wdają się w nieistotne szczegóły, rozwlekają swoje opowieści i jednocześnie nie słuchają innych. Gadulstwo, ciągle opowiadanie o sobie, swoich osiągnięciach także włącza się w ten typ. Nudziarze-dziwacy są nastawieni na przekazywanie informacji w większym stopniu niż na ich odbieranie.

Z własnych obserwacji wydaje mi się, że osoby nudne są zazwyczaj:

- monotematyczne
- nie potrafią płynnie przeskakiwać na inne tematy rozmów (czasem wynika to z ich ogólnie małej wiedzy i powolnego kojarzenia faktów)
- skupiają się bardziej na sobie (czy jest to opowiadanie o swoich sukcesach czy też zagłębianie się we własne problemy), z tego egocentryzmu wynika też ich...
- nieumiejętność słuchania i odbierania sygnałów zwrotnych od współrozmówcy (nie wiedzą kiedy przerwać wątek i przestać „zanudzać”)
- ich komunikaty są zabarwione pesymistycznie, często „marudzą”, i wygłaszają postawę roszczeniową wobec świata (Izabela B. 2015).

Ich wizja świata jawi się innym jako płytka, ograniczona i w konsekwencji nudna.

### **3. Chodzący ideał**

Nudna osoba to też taka, która staje się modelowym odzwierciedleniem społecznie pożądanых cech. Chodzący ideał jest zawsze miły i uprzejmy wobec każdego. Dbą o to, by nikogo nie urazić, stara się unikać wszelkich

konfliktów, a nawet najmniejszej różnicy zdań. Jest nadmiernie ugrzeczniony, zmanierowany i poprawny politycznie.

Jak dla mnie sprawiasz wrażenie człowieka przede wszystkim nudnego. Nie jesteś spontaniczny, ubierasz się „elegantko”, czyli bez polotu, interesujesz się rzeczami, którymi mało kto się interesuje, więc nie można z Tobą przeprowadzić niezobowiązującej konwersacji [...]. Facet nie może być porządny, poukładany, idealnie zorganizowany, bo jest wtedy strasznie przewidywalny, a to najgorsza rzecz, jaka może mi się przytrafić. Co to za życie, kiedy nie ma się żadnego urozmaicenia, wszystko jest według ustalonego schematu? [...] Muszą być jakieś emocje, wymiana zdań, musi się coś dziać. Inaczej bym zwariowała (kaisa\_malene 2015).

Taki nudziarz adaptuje się do środowiska, dostosowuje swoje zachowanie i opinie do osób, wokół których się znajduje, przy czym robi to w sposób zauważalnie sztuczny. Cechować może go także rodzaj fałszywej skromności: celowo pomniejsza swoje znaczenie, sukcesy czy obniża własną wartość. Stara się działać tak, by wszyscy byli zadowoleni. Rzadko posługuje się negatywnymi sformułowaniami, nie przeklina, brzydzi się wszelkimi używkami i tym, co wniosłoby do jego życia element ryzyka albo zachwiałoby reputację. Jest zawsze poprawny, dobrze ubrany, prowadzi przykładne życie, nigdy się nie spóźnia. Chodzący ideał jest jednocześnie konformistą i megalomanem.

Grzeczne dziewczynki są nudne i prowadzą bardzo nudny żywot. Można im tylko współczuć. Grzeczne dziewczynki ubierają się jak w telewizji pokazują, że powinno się. Zachowują się jak gwiazdy i myślą, że są cool. One nie wiedzą co to znaczy ta prawdziwa radość kiedy tańczysz na łące na bosaka do ogniska w czerwonej sukience, bo z wesela uciekłaś (jasnoniebieska 2015).

W efekcie staje się kimś do bólu przewidywalnym, kto z codziennej rutyny i społecznych oczekiwań uczynił sens swojego życia. Można powiedzieć, że chodzący ideał osiągnął mistrzostwo w prowadzeniu *small talków*: zawsze i z każdym prowadzi konwersację tak, by unikać tematów drażliwych, moralnie wątpliwych albo szczerych wyznań. Pojawiają się w tym przypadku często określenia takie jak „prymus” oraz „lizus”. W szkole ten typ nudziarza zawsze był przygotowany do zajęć, słuchał nauczycieli i ro-

bił wszystko, by wkupić się w ich łaski. W dorosłym życiu chodzący ideal koncentruje się przede wszystkim na tym, by się nie wychylać: bardzo dużą wagę przywiązuje do tego, co powiedzą o nim inni, i za wszelką cenę realizuje modelowy wzór życia w ustalonej kolejności (najpierw nauka, potem praca, na końcu małżeństwo i rodzina). Uważa się, że taka osoba nigdy nie była spontaniczna: nie zrobiła niczego głupiego, szalonego, a przez to nigdy nie przeżyła prawdziwej przygody.

#### 4. Nudziarz z wyboru

Ostatni wyróżniony typ to nudziarz z wyboru. Zaliczyć do niego można te osoby, które buntują się przeciwko conceptowi posiadania interesującego życia. Uważają je za trywialne, pozbawione głębszego znaczenia, skoncentrowane na pogoni za modą, rozrywką i ulotnymi przyjemnościami.

[...] np. taka Paris Hilton. Ludzie przecież ona ciągle robi to samo, impreza, jazda po pijanemu, aresztowanie, odwyk, impreza, jazda po pijanemu, odsiadka, odwyk, grzywna (zapomniałam o krótkich epizodach kinematograficznych tudzież pseudowokalnych). Czy sta monotonia :P, a niestety mało jest osób na świecie, którzy stwierdzą, że Paris to nudziara (Blueberry89 2015).

Z dystansem podchodzą do konieczności podejmowania społecznie cenionych aktywności albo realizowania poważanych norm społecznych. Wolą koncentrować się na tworzeniu „nowej jakości” w swoim życiu, alternatywnej wobec każdej formy, którą uznają za przymusową.

Nasza kultura w swej zewnętrznej formie zdaje się być pełna radości, młodości i sukcesu, przez co nie widać, jak silnie w jej wnętrzu tli się znudzenie wszystkim, co łatwo dostępne, wymierne i przyjemne. Świat, który coraz mniej cieszy się z Bożych Narodzin, staje się coraz bardziej jednowymiarowy i nudny (Wieczorek 2015).

Część opisów pokrywa się z cechami/działaniami charakterystycznymi dla ruchu *slow life*: wybieranie uważnego, spokojnego stylu życia, bycie świadomym negatywnych konsekwencji konsumeryzmu, nacisk na rozwój wewnętrzny i szukanie odpowiedzi na pytanie o to, co jest naprawdę ważne dla jednostki. Opisy tworzone bezpośrednio przez ten typ osób pozbawio-

ne są, w przeciwieństwie do wcześniejszych typów, niepokoju o negatywną ocenę z zewnątrz. Nuda jest w tym przypadku postrzegana jako stan wart akceptacji i zagospodarowania w określony sposób. Dochodzi tu do przetworzenia: nuda przestaje być negatywna, staje się rodzajem odpoczynku, relaksu, tym, co pozwala zwolnić i rozwijać refleksyjność. W tym typie wiele wypowiedzi nosi znamiona stylu terapeutycznego: mówi się o akceptacji nudy, o pracy nad postrzeganiem siebie samego, o introspekcji.

[M]ówią, że ponoć inteligentni ludzie się nie nudzą... jakoś nie mogę się z tym zgodzić... ostatnio i mnie dopadła nuda... ale czasem dobrze się ponudzić.... (aToja 2015).

To pewnie zabrzmie kretyńsko, ale podstawą do niebycia nudnym jest przekonanie samego siebie, że nie jest się nudnym. Potem już pójdzie (Kaktus 2015).

Brakuje tu też bezpośredniego połączenia cech takiej osoby z nudnym. Konstrukcja ta oparta jest na ciągłym zaprzeczaniu temu, że nieinteresujące życie jest nudne: opisy tego, co interesujące, pełne są ironii, sarkazmu oraz negatywnego wartościowania.

Idź do lozka z szefem, zacznij dosnosić na kolezanki, częściej wychodź do galerii handlowych, zacznij jeść jakieś sushi czy inne modne przysmaki, zobacz oferty okolicznych klubów i zaplanuj jakieś egzotyczne wczasy. Wtedy z nudziarzy staniesz się gorącą bizneswoman (MHL 2015).

Ten typ nudziarza wybrał określony styl życia świadomie i podąża (równie świadomie) drogą pozbawioną wszystkiego, co społecznie uznawane za interesujące, a co w rzeczywistości jest – jego zdaniem – nudne. Sam jednak podąża za pewnym trendem, dzięki czemu można nadać mu miano „interesującego”, przez co tego rodzaju ucieczka zdaje się prowadzić w ślepią uliczkę:

Mnie jest poniekąd dobrze z tym, że jestem nudna. Ba, kiedyś myślałam, że w życiu chodzi tylko o to, żeby się wyróżnić. Ale ludzi nigdy nie zadowolisz, więc na przekór tym, którzy promują oryginalność i nietypowość, ja obstaję przy klasycznej prostocie zachowania, obyczajów, estetyki. Po prostu nigdy nie będę taka jak

niektórzy i uważam, że jestem z tego powodu po prostu różna od nich, a nie gorsza [...] (Islaja 2015).

Mniejszą liczebnie, ale nie mniej ciekawą grupę stanowią w tym typie nudziarze, którzy już nawet nie buntują się przeciwko „interesującemu”. Ten podtyp afirmuje każdy przejaw codziennego, rutynowego życia. Najprostsze decyzje konsultowane są z internetową społecznością, najbardziej codzienne, przyziemne wydarzenia są tu dyskutowane. Tacy nudziarze nie określają sami siebie w odniesieniu do cech zewnętrznej rzeczywistości. Stwierdzają, że są nudni, dobrze się z tym czują i nie są bliżej zainteresowani, czy ktokolwiek zwróci na nich uwagę. Nie ma tu żadnej wyższej idei – jest tylko wspólnota połączona przekonaniem, że nuda to nieodłączny element życia i nie ma sensu na siłę przed nią uciekać<sup>6</sup>. Opisany tu typ nudziarza z wyboru pojawia się w analizowanym materiale raczej na marginesie rozważań o nudzie i tworzony jest w opozycji do głównych reprezentacji fenomenu „człowieka nudnego”. Nudziarz świadomy swej nudności nie jest aż tak negatywnie oceniany jak pozostałe wskazane tu typy. Jego opisy pojawiają się najczęściej jako autoprezentacje prawdopodobnie dlatego, że nie pasuje on do społeczno-kulturowego konceptu osoby nudnej o ugruntowanej pozycji w świadomości zbiorowej.

Lubię siedzieć w domu i czytać, surfować po Internecie, oglądać telewizję, chodzić do pracy. [...] Lubię się nudzić, nic nie robić, wylegiwać się. [...] Lubię swoje mieszkanie, mój kącik kochany, do którego wracam zawsze z tym samym entuzjazmem. Lubię wracać do swojego męża i do kota, a niedługo będę lubić patrzeć na swoje dziecko. Lubię spotkać się z przyjaciółmi, których mam naprawdę niewiele. Lubię przewidywalność dnia następnego i nie brakuje mi adrenaliny. Lubię swój zamknięty świat (blogging.skylark 2015).

Typ nudziarza z wyboru jest prawdopodobnie jedynym (wśród zaprezentowanych powyżej), który może dysponować potencjałem do zmieniania zastanego porządku społecznego. Analizowane wypowiedzi w tym typie charakteryzują się bezpośrednim umieszczeniem „ja” w tekście i wskazują na dość wysoki poziom autorefleksyjności. Widoczna jest w nich też świadomość istniejących norm oraz podejmowanie prób kontestacji/przeobrażeń znaczeń łączonych z nudą i tym, co nudne. Na tej podstawie moż-

<sup>6</sup> Tego typu grupy funkcjonują w przestrzeni wirtualnej, np. na portalu Facebook: „Boring”, „Boring Group for Original Bores”, „Dull Men Club”.

na wnioskować, że nudziarzami z wyboru prawdopodobnie zostają osoby o wyższych kompetencjach społecznych (*social skill*, Filgstein 2001), które mają szansę i niezbędne umiejętności, by zmusić innych do współpracy i zmiany istniejących warunków. Nudziarze z wyboru mogą dokonać takiej zmiany, dlatego że wytwarzają własny subświat, który funkcjonuje obok innych rozwiązań i zwrotnie na nie oddziałuje.

### **/// Współczesny człowiek nudny?**

Charakterystyka nudziarza tworzona jest za pośrednictwem dwóch podstawowych zabiegów. Pierwszy z nich to tautologia: człowiek nudny to taki człowiek, który jest... nudny i przynudza. To osoba pozbawiona właściwości, pozbawiona cech charakterystycznych tylko dla niej lub dla pewnej grupy społecznej. Kluczowa jest tutaj niemożność odnalezienia jakichkolwiek elementów różnicujących ją od innych osób lub do nich upodabniających. To ktoś, o kim nie można nawet powiedzieć, że jest przeciętny, ponieważ nie da się znaleźć słów na wszechogarniający brak właściwości nudziarza. Autorzy tekstów stosowali również utarte powiedzenia czy frazeologizmy, np. „nudni jak flaki z olejem”, „umrzeć z nudów”, „nudzić się jak mops”. Tautologie dotyczą też sytuacji, w której powielane jest stereotypowe przekonanie mówiące, że „tylko nudni ludzie się nudzą”. Chodzi tu też o rodzaj skłonności do popadania w znużenie, które następnie staje się podstawą do wnioskowania o charakterystykach jednostki. Drugi zabieg polega na odwoływaniu się do opozycji. W tym przypadku osoba nudna opisywana jest nie poprzez brak jakichkolwiek dystynktywnych cech, lecz poprzez brak cech człowieka „interesującego” oraz poprzez niepodjęcie aktywności, nieangażowanie się w praktyki społeczne uznawane za interesujące, np. chodzenie na imprezy, spotkanie się z przyjaciółmi, posiadanie hobby.

Podstawą wyszczególnienia typów nudziarzy są opisy charakterystycznych cech oraz zachowań przypisywanych osobom nudnym. W tym rozróżnieniu „osoba bez właściwości” przedstawiana jest jako ktoś, kto nie wyróżnia się spośród innych, nie nawiązuje relacji z innymi, jest obojętna lub permissywna, rzadko podejmuje aktywne działanie. *Freak* dysponuje zestawem silnie wyróżniających się cech i zachowań. Najczęściej uznaje się go za pasjonata, maniaka zaangażowanego wyłącznie w jedną, interesującą go aktywność. „Chodzący ideal” wyróżnia się na tle innych nudziarzy swoją perfekcyjnością i społeczną poprawnością. To człowiek, dla którego rutyna staje się podstawą wszelkiego działania. „Nudziarz z wyboru” to



typ buntownika: nie zgadza się on na istniejącą definicję tego, co jest nudne i interesujące. Bycie nudnym uczynił elementem swojego życia, jednak – w przeciwieństwie do pozostałych trzech typów – jest tego świadomy i akceptuje ten stan.

Rozróżnienie to nie oznacza, że każdy nudziarz stanowi jednostkę odrębną, o pewnym i stabilnym zakresie cech lub zachowań. Każdy z typów może przejmować cechy innego (np. „nudziarz z wyboru” może być jednocześnie „chodzącym ideałem”) i budować nową jakość. Jednocześnie istnieje pewien zespół cech wspólny dla wszystkich typów. Osoba nudna prezentowana jest jako niekompetentna w jakiejś dziedzinie. Najczęściej jest to nieumiejętność radzenia sobie na polu relacji społecznych połączona (w przypadku pierwszych trzech typów) z nieświadomością przyczyn tego stanu. Osoby nudne są dla otoczenia nieinteresujące, ponieważ nie dysponują kompetencją społeczną, która pozwala na nawiązywanie satysfakcjonujących relacji z innymi ludźmi. Nie potrafią też skutecznie rozwiązać swojego problemu, przez co najprawdopodobniej skazane są na samotność i towarzyskie wykluczenie.

### **/// Nuda jako nadrzędne określenie nudziarza i tego, co nudne**

To, co „nudne”, charakteryzowane jest przez powtarzanie słów powiązanych z nudą w różnych formach. Zdaje się, że nuda najlepiej definiuje sama siebie. Nudziarz będzie jedynie rodzajem figury, odmiany nudy, którą można przypisać do człowieka<sup>7</sup>. Nuda staje się centralnym pojęciem (*nodal point*), wokół którego zorganizowane są inne określenia. To, co nudne, nudzenie (się), nudziarz, człowiek nudzący się wchodzi ze sobą w ścisłe relacje semantyczne i tworzą łańcuch znaczeń. Granice pomiędzy tymi określeniami ulegają zatarciu. W dyskursie pod pojęciem nudy ostatecznie kryją się dwa znaczenia: „nudny” oraz „nudzić (się)”. Nudny człowiek to taki, który nudzi się i zanudza innych: jest podmiotem odczuwającym nudę i dystrybuującym ją w relacjach społecznych. Nuda określana jest więc albo w kategoriach czynności (nudzić się, nudzić kogoś), albo w kategoriach naznaczających (nudny człowiek, nudna sytuacja). To uproszczenie wskazuje na dwa sposoby prezentacji nudy: jako etykietowania rzeczywistości oraz jako doświadczenia jej uprzednio zdefiniowanej jako nudna. Dyskurs nudy budowany jest w opozycji do tego, co interesujące. Nuda wyklucza zainteresowanie i zaciekawienie. Nudziarz nie potrafi

<sup>7</sup> Słownik Języka Polskiego PWN podaje, że nuda to określenie opisujące nie tylko wewnętrzny stan, lecz także rzecz albo nieciekawą osobę.

zainteresować innych, co oznacza, że zanudza, prowokuje nudę u innych, sam jest nudny. Nudzenie się traktowane jest z kolei jako możliwy objaw nieumiejętności odnalezienia tego, co interesujące, i w konsekwencji prowadzi do nadania podmiotowi nudzącemu się etykiety nudziarza. Sama nuda w tym kontekście lokuje się w relacjach między nudzeniem (się) a byciem zaciekawionym oraz między tym, co nudne, i tym, co interesujące. W badanym dyskursie momenty są okrajane z dodatkowych znaczeń, potencjalnych napięć i różnic, by dopasować je do jednoznacznego sposobu konceptualizowania nudy oraz wartościowania osób jej doświadczających/dostarczających jej innym. W dyskursie dominują uproszczone sposoby patrzenia na nudę: podtrzymywana jest fikcja jedności, pewności czy stałości kreowanych znaczeń.

### **/// Początki nowego dyskursu nudy?**

Jednocześnie jednak każde sformułowanie może doprowadzić do przeobrażenia z pozoru stabilnej sieci znaczeń, z której zbudowany jest dyskurs. Rozbicie utartych systemów znaczeń można obserwować przy próbach zerwania relacji nudzenie (się)/nudne – bycie zaciekawionym/interesujące. Rozerwanie tego połączenia zmusza do przemyślenia charakteru związków pomiędzy momentami oraz znaczeń, które są przypisywane do znaków. W tym miejscu można zaobserwować wykształcanie się nowego sposobu definiowania codziennych doświadczeń nudy oraz wartości, jakie przypisuje się osobom nudnym. Następuje wyraźne przesunięcie od negatywnego do neutralnego lub pozytywnego ujmowania nudy. Typ nudziarza z wyboru obrazuje opisywaną zmianę, a może nawet początki wylaniania się nowego dyskursu nudy.

Nowy dyskurs w symboliczny sposób przywraca nudzie elitarny, klasowy charakter, jednak już bez romantyczno-egzystencjalnych konotacji. Demokratyzacja nudy wyeliminowała doświadczenie nudy egzystencjalnej jako czegoś nobilitującego. Ukrytym efektem tego procesu było powstanie jednoznacznie negatywnych skojarzeń z nudą i jej wyraźne odróżnienie od tego, co interesujące. Nowoczesną nudę utożsamiono z brakiem szeroko pojętej satysfakcji. Obecnie takie podejście nie oddaje jednak całościowego kształtu nudy, ponieważ można zaobserwować procesy destabilizujące sieć utartych znaczeń. Zmiana znaczeń dokonywana jest przez aktorów o wyższych kompetencjach. Tworzy też takie podejście do nudy, z którym łatwiej utożsamiają się osoby o wyższym poziomie refleksyjności i mniejszą skłonnością do biernego przyjmowania utartych kulturowych propozycji

myślenia czy działania za własne albo jedynie słuszne. To z kolei może wskazywać na różnice klasowo-warstwowe pomiędzy nudziarzami reprezentującymi poszczególne typy. Nudziarz z wyboru zajmie w tym przypadku pozycję wyższą niż pozostałe typy. W konsekwencji podejście do nudy uwzględniające jej ambiwalentność (w relacji do interesującego) może być częstsze w przypadku jednostek o wyższej pozycji.

Współczesność charakteryzowana jest przez płynność, przejściowość i niestabilność warunków, które wytwarza. Podobnie jest ze znaczeniami budowanymi wokół nudy. Nadanie etykiety „nudnego” ma jednoznacznie negatywne konotacje. Wylaniające się w dyskursie nowe podejście do nudy przesuwając wartości kreowane wokół nudnego w stronę tego, co interesujące. Tym samym podważane jest klasyczne rozumienie „interesującego” i „nudnego”. W świecie, w którym nie możemy być niczego pewni, nie możemy również uznawać, że utarte kulturowe propozycje znaczeń są słuszne. Współczesna kultura preferuje dążenie do realizowania modelu człowieka, którego aktywność skoncentrowana jest wokół konsumpcji. Nadanie nudnemu znaczenia oscylującego wokół pozytywnej/neutralnej normalności można uznać za przejaw kontestacji tej wartości. To kontestacja zasady nakazującej bycie osobą pełną energii, optymistyczną, zawsze gotową do działania, spontaniczną, decyzyjną, wyróżniającą się z tłumu, otwartą, z polotem, często wychodzącą z domu, posiadającą modne przedmioty, oryginalne hobby i szeroki krąg znajomych. Zmiana znaczenia nudy ma więc na celu wzbudzenie refleksji wobec wzorów zachowań czy stylów życia, które bierzemy za obiektywnie dane i pożądane. Tym samym bycie „interesującym” dla innych i siebie poprzez podejmowanie/niepodejmowanie określonych aktywności przestaje być niekwestionowaną wartością.

Wylanianie się nowego dyskursu nudy samo w sobie powiększa obszary niepewności. To z kolei daje szansę na poszerzenie się możliwości (działania, mówienia, myślenia) dostępnych dla tożsamości (*identities*)<sup>8</sup> poprzez wytworzenie punktów zwrotnych. Dynamika sieci społecznych widziana jest jako powiązana z dynamiką sieci znaczeń (White, Godart, Thiemann 2013: 137–138). Zwiększenie się obszarów niepewności daje w tym przypadku możliwość przeobrażania strategii stosowanych przez aktorów w relacjach społecznych. Nudziarz z wyboru posiada specyficzną kompetencję, która umożliwi mu wprowadzenie niepewności do utartego systemu znaczeń nudy i nudnego poprzez wskazanie, że oczekiwania

<sup>8</sup> Tożsamości rozumiane są tutaj jako każdy rodzaj/typ aktywności/jednostki, zbiór ról, do których obserwator przypisuje znaczenie niezwiązane ze sferą biologiczną lub fizyczną (zob. White, Godart, Thiemann 2013: 137–154).

wobec roli nudziarza nie odpowiadają wymogom współczesności. Tym samym pokazuje, jak istnienie roli osoby nudnej jest wymuszane przez zbiór specyficznych okoliczności zewnętrznych promujących ideę interesującego. W taki sposób otwiera się droga do społecznej akceptacji nudziarzy i budowania nowego skryptu relacji pomiędzy osobami nudnymi oraz między nimi a osobami interesującymi. Prawdopodobieństwo przetrwania nowego skryptu w dłuższym okresie czasu jest wciąż trudne do określenia. Analiza dyskursu dostarczyła informacji pozwalających jedynie na stwierdzenie istnienia załączka zmian znaczeń. Nowy dyskurs nudy prawdopodobnie dopiero powstaje i nie jest jeszcze wystarczająco silny, by zdominować utarte propozycje. Podejmowanie prób odwrócenia znaczeń nudy/nudnego i interesującego może doprowadzić do reorganizacji społecznego życia jednostek uznanych (uznających się) za nudne, a w konsekwencji wyeliminować jednoznacznie negatywne oceny samego nudzenia się/samej nudy. Dopóki jednak nowy dyskurs nudy nie będzie wystarczająco silny, dopóty nudziarze zmuszeni będą do funkcjonowania na marginesach społecznej akceptacji.

### **/// Współczesne doświadczenie nudy**

#### **1. Sytuacyjność/usytuowanie nudy**

Większość z przedstawionych powyżej opisów odwołuje się w dużym stopniu do sytuacyjności ocen zjawiska nudy.

[...] [J]a strasznie nie lubię jak ktoś nazywa drugiego człowieka nudnym. Dla każdego co innego będzie ‚NUDNE‘. Dla jednych oglądanie Star Wars, albo Harrego Pottera jest szczytem nudziarstwa, a inni się tym pasjonują. Co w tym złego? Możemy zmienić się nagle w wredne suki, albo udawać kogoś kim nie jesteśmy, żeby osoby X czy Y uznały nas za interesujące i ‚nie-nudne‘, ale po co, dla nich? [...] Ja właśnie staram się nie uważać siebie za nudziarę. Jak ktoś mnie za taką uważa to jego problem? (Blueberry89 2015).

To, co nudne jest silnie uzależnione od czasu trwania, obecności pewnego zachowania i kulturowej wizji interesującego. Nuda postrzegana często jako potrzeba robienia czegoś, (niezaspokojona) potrzeba umysłowej aktywności (por. Goodstein 2005: 398–420, Fenichel 1953) wydaje się też

fenomenem społecznym. Trudno zaakceptować założenie mówiące o pewnej wewnętrznej naturze, która ma sprawiać, że odczuwamy nudę w określony sposób. Nuda jest zależna od kontekstu kulturowego, społecznego: dla każdej grupy społecznej nudne będzie coś innego, w każdej kulturze nudne będzie definiowane inaczej. Na nudę należy patrzeć jak na zjawisko sytuacyjne: jej odczuwanie zmienia się pod wpływem konkretnych, codziennych mikrodoświadczeń. Ta sama sytuacja może generować uczucie nudy, które będzie nie do zniesienia lub względnie niezauważalne. Wszystko zależy od społecznych znaczeń przypisywanych pojedynczym zdarzeniom w danych społeczno-kulturowych kontekstach. Nie oznacza to jednak, że nuda to pojęcie puste, wypełniane przez zbiór przypadkowo nadarżających się okoliczności. Nuda jest usytuowana w określonych kontekstach i definiowana za pośrednictwem swoich przeciwieństw.

Zebrany materiał pozwala na wysunięcie wniosku, że odczuwanie nudy i definiowanie tego, co lub kto jest nudne/nudny, wynika z niemożności wypełnienia oczekiwań społecznych. Te oczekiwania dotyczą głównie konceptu „interesującego”. Nuda konstruowana jest przede wszystkim w odniesieniu do tego, co stanowi jej zaprzeczenie (do „interesującego”). Brak elementów, które czynią życie interesującym, staje się początkiem tworzenia nudy jako problemu psychologicznego i estetycznego (Dalle Pezze, Salzani 2009: 23). Problem ten może zostać rozwiązany na kilka sposobów, przy czym za najskuteczniejsze lekarstwo uważa się współcześnie wypełnienie swojego życia i codziennego doświadczenia tym, co interesujące (tamże). Należy poszukiwać rozrywki, odmiany, uciekać od monotonii, wymyślać dla siebie nowe zajęcia oraz rozwijać wyobraźnię (McDonald 2009: 60). Chodzi tu przede wszystkim o bodźce, które podtrzymują wewnętrzne napięcie i wypełniają czas pustki, czas pozbawiony głębszego sensu i znaczenia (Dalle Pezze, Salzani 2009: 13).

„Nudne” jest bardzo silnie napiętnowane i pociąga za sobą negatywne konotacje. Dotyczy to zarówno praktyk definiowanych jako nudne w danym kontekście, jak i osób podejmujących te praktyki. Nazwanie kogoś „nudziarzem” staje się formą krytyki, wyrazem dezaprobaty, a nawet obelgi. Człowiek nudny to prawdopodobnie najmniej pożądana kategoria w towarzystwie. Jest on sprowadzony do kogoś obcego, kogo się wyklucza, nie zaprasza, z kim nie spędza się czasu, kogo się unika. Na tej podstawie można przypuszczać, że samo obcowanie z „nudnym” obarczone jest strachem przed odrzuceniem przez innych.

## 2. Relacyjność nudy

W tym momencie konieczne staje się zwrócenie uwagi na relacyjność tego zjawiska. Nuda odczuwana jest wobec czegoś/kogoś lub w związku z czymś/kimś. „Nudne” zależy więc od interpretacji doświadczenia: uznanie czegoś lub kogoś za nudne nie jest tym samym, co określenie obiektywnie istniejących cech (to nie oznacza jednocześnie, że nie istnieją pewne wspólne desygnaty „nudnego”). Nuda funkcjonuje w relacjach pomiędzy jednostkami społecznymi. Nie można być nudziarzem, gdy nie wchodzi się w interakcje z innymi, gdy nie próbuje się innych naśladować lub gdy nie ma się punktu odniesienia. We współczesnym świecie, jak wynika z analizowanych materiałów, za ten punkt odniesienia można przyjąć „bycie interesującym”. Taka sytuacja powoduje inne problemy.

Podstawą jakościowo znaczącego doświadczenia staje się to, co podniecające, fascynujące, pasjonujące (*exciting*), oraz to, co wywołuje dreszcz emocji (*thrilling*). Jednostki rozbudzają w sobie różnorodne pragnienia, które ostatecznie okazują się niemożliwe do pełnego doświadczenia czy odczucia. W efekcie pogłębiają wrażenie niespełnienia, łączonego z faktem, że stymulacja ma źródło zewnętrzne (por. Dalle Pezze, Salzani 2009: 13). W otaczającym świecie jednostki poszukują specyficznego rodzaju znaczenia, które ma swe korzenie w romantycznej wizji rzeczywistości społecznej. Przedstawiciele romantyzmu przerzucili winę za odczuwanie znudzenia z jednostki na opresyjny porządek społeczny (Klapp 1986: 27). Ludzie, jak podkreśla Svendsen (2005: 30), stają się uzależnieni od poszukiwania i posiadania sensu, znaczenia w życiu. Nie chcą, by ich doświadczenie było wypełnione nudą, pustką albo tym, do czego powszechnie przypisuje się etykietę bezwartościowego. Dlatego też, jak zaznacza Orrin Klapp (1986: 20), dużą popularnością cieszą się „instytucje placebo”: rozrywka, hazard, sport, używki, środki masowego przekazu. Instytucje te, zdaniem Klappa, łagodzą albo maskują problem nudy po to, by ludzie nie zdawali sobie sprawy z własnych, wewnętrznych potrzeb. Substytuty zastępujące sens (*social placebos*) tworzą sztuczne odpowiedniki znaczenia (*ersatz-meaning*) i iluzję sensu (tamże, Svendsen 2005: 26, 79). W konsekwencji ucieczka przed nudą prowadzi do wypełniania czasu rozrywkami, które *de facto* także można uznać za nudne i których jedynym celem jest zapełnianie pustego czasu (por. Svendsen 2005: 26–29). W tym kontekście można powiedzieć, że nuda pojawia się wtedy, gdy codzienne życie traci społecznie cenione cechy lub znaczenie albo gdy „potrzeba sensu” jest niespełniona, co Svendsen określił jako *meaning withdrawal* (tamże: 30). Kryzys znaczenia sprawia, że

współczesny podmiot upodabnia się do „pełnoetatowego turysty” (*full-time tourist*) (tamże: 79). Głównym celem tego ponowoczesnego wzoru osobowego opisanego przez Baumaną (1994: 30–33) jest zdobywanie doświadczeń: koniecznie nowych, niecodziennych, związanych z tym, co inne, ale też niepozbawionych przewidywalności. Turysta kolekcjonuje wrażenia, by następnie móc się nimi pochwalić. Można założyć, że kolekcjonowanie wrażeń staje się narzędziem ucieczki przed nadaniem społecznej etykiety człowieka nudnego, nudziarza.

Definiowanie „nudnego” w opozycji do „interesującego” prowadzi wprost do ambiwalencji. Oba te konstrukty są niejednoznaczne. Nuda stała się „uniwersalnym (*all-purpose*) wskaźnikiem niezadowolenia” (Spacks 1995: 249). Odnosi się ona do wyizolowanych jednostek, które żyją w sfragmentaryzowanym świecie, zsekularyzowanym i pozbawionym trwałych, stabilnych tradycji, a także do jednostek niemogących znaleźć schronienia we wspólnotach oraz sensu w podejmowanej pracy czy zadowolenia w bezczynności (tamże: 219, 249–251). Taka wizja rzeczywistości społecznej prowadzi do wniosku, że celem staje się pogoń za tym, co interesujące, oraz ucieczka przed nudą (McDonald 2009: 63), którą się znosi lub z powodu której się cierpi (zob. Spacks 1995). Jednostki podejmują cały szereg działań, daremnych prób, by wykluczyć nudę ze swojego doświadczenia, ale nie mogą tego dokonać, ponieważ przenika ona całe ludzkie życie w sposób nieskończony (Tardieu 1903, za: Goodstein 2005: 163–168). Wielość możliwych wyborów może przytłaczać i prowadzić do braku zadowolenia. Wynika to z faktu, że możliwość wyboru pociąga też za sobą możliwość odrzucenia: w ten sposób wszystko, co nas otacza, zostaje pozbawione wartości. Różnorodność wyborów sprawia, że znaczą one coraz mniej (Svendsen 2005: 143–154). Tym samym granica między „interesującym” a „nudnym” się zaciera. Jednocześnie nowoczesny podmiot wciąż spotyka się z wymogiem, by prowadzić interesujące życie i by poszukiwać takich aktywności, obiektów, doświadczeń, które są społecznie uznawane za „interesujące” oraz „znaczące”, ale już niekoniecznie za „wartościowe” (por. tamże: 27–28).

Nudziarze z wyboru dokonują prób zmiany znaczeń i podejść, jednak nie można tutaj mówić o pełnej transformacji, lecz jedynie o jej załączku. Pejoratywne skojarzenia dotyczące nudy zachowują swoją silną pozycję. Nuda pojawia się w momencie, gdy jednostki nie dysponują kompetencją (Fligstein 2001) do budowania relacji na polu tego, co uznawane za interesujące. Ostatni typ osób nudnych, korzystając z warunków niepewności i płynności, próbuje jednak zawłaszczyć to pole i przetransferować część

znaczeń „nudnego” w stronę „interesującego”. W dyskusjach na temat nudziarzy pojawiają się nieustannie ironiczne odniesienia do konceptu „interesującego”. Uparte dążenie do bycia człowiekiem ciekawym, intrygującym, interesującym postrzegane jest jako płytko, pozbawiona samoświadomości, sztuczna kreacja siebie. Za bardziej naturalne i społecznie pożądane uznaje się więc bycie „refleksyjnie” nudnym (ale tylko w pewnych granicach!). Świadomość negatywnych konsekwencji ślepego podążania za medialnymi przedstawieniami „interesującego” postrzegana jest jako dojrzałość. Każdy jest w jakimś sensie nudny, ale tylko nieliczni potrafią to sobie uzmysłowić i zaakceptować. W zebranych tekstach akceptacja nudy ma być lekarstwem na poczucie winy oraz wstydu, jakie wywołuje samo wrażenie, że posiada się cechy typowe dla nudziarza. Nie zmienia to jednak faktu, że nie wypada być nudziarzem w zbyt dużym stopniu. Z jednej strony, nie można być interesującym na siłę, poprzez imitowanie obowiązujących mód (to też uznaje się za nudne). Z drugiej – zbyt nijakim, zbyt monotematycznym, zbyt ugrzecznonym. Problem takiego skonstruowania wizji nudy w dyskursie tkwi w niekonsekwencji, niejasności jej sformułowania. Współcześnie każe się nam szukać złotego środka, ale nie ustala się stabilnych granic na początku oraz na końcu skali. Nie wiadomo do końca, co posiada wartość, co jest znaczące albo interesujące: wspólnoty nie stanowią już punktu odniesienia dla jednostek, znaczenie znajduje się w kryzysie, podobnie jak tożsamość. Taka sytuacja potwierdza założenie o płynności i niepewności współczesności. To z kolei uwidacznia, że nuda jest powiązana z konkretnym czasem oraz miejscem: jest zjawiskiem typowym dla nowoczesności (Dalle Pezze, Salzani 2009, Goodstein 2005) i jak wiele innych zjawisk mających społeczną naturę, przejmuje cechy typowe dla nowoczesnego ładu.

### **3. Ambiwalentność nudy**

Napiętnowanie bycia nudnym w ciekawy sposób odnosi się do jego jednoczesnego afirmowania. Wydaje się, że to, co nudne, może istnieć jedynie o tyle, o ile nie dysponuje świadomością posiadania tej cechy. Kiedy bycie nudziarzem staje się wyborem, pozbawiane jest aż tak silnych negatywnych konotacji. W tym miejscu kluczowa staje się kategoria „świadomego wyboru”. Tkwi w tym pewien paradoks: z jednej strony bycie nudnym jest społecznie niepożądane, z drugiej – ze względu na to, że narzuca się nam obowiązek bycia interesującymi – bycie nudnym zaczyna stawać się formą buntu lub oznaką refleksyjności. Refleksyjność, świadomość są z kolei postrzegane jako pozytywne, co prawdopodobnie zmniejsza po-



ziom obarczenia „nudnego” negatywnymi znaczeniami. Dlatego można przypuszczać, że typ opisany tu jako nudziarz z wyboru cieszy się jakimś rodzajem poważania, ponieważ umiejętność podejmowania decyzji dotyczących sposobu budowania swojego stylu życia należy współcześnie do zalet. Tym samym typ ten symbolicznie pozbywa się braku właściwości i zamienia ów brak w wartość. W świecie, w którym niemal wszystko można kupić, w którym występuje raczej nadmiar wrażeń niż ich niedobór, celowe uciekanie od przesyty, wielości, stymulacji, konsumpcji na pokaz wydaje się niezwykle cenne i godne szacunku. Typ nudziarza z wyboru wykazuje pewne podobieństwa do koncepcji „klasy próżniaczej” Veblena (2008): „bycie nudnym” realizowane jest na pokaz, wybór „nudnego” staje się kryterium standardu życia, zaś współzawodnictwo majątkowe zamienia się we współzawodnictwo o „jakość” świadomego doświadczania rzeczywistości. W ten sposób ujawniają się związki nudy z różnicami klasowo-warstwowymi. Nudziarze z wyboru będą w tym kontekście reprezentować podejście do nudy charakterystyczne dla osób o wyższych kompetencjach/wyższej pozycji. Postrzeganie nudy jako zjawiska, na które jest się skazanym, łączone będzie z niższą pozycją, w przeciwieństwie do kreatywnego i kontestującego podejścia do znaczeń „nudnego” czy „interesującego”.

Demokratyzacja nudy jest w analizowanym dyskursie silnie obecna. Stwierdzenia, że nudę może odczuwać każdy, pojawiają się w formie wtrąceń, stanowią zasób wiedzy podzielanej przez wszystkich autorów. Założenie to wydaje się mieć jednak pewne ukryte konsekwencje. Skoro nuda może dopaść każdego, to każdy może stać się nudny i w efekcie zostać negatywnie oceniony. Tym samym odczuwanie nudy jest często utożsamiane z byciem nudnym. Taka presupozycja, nawet jeśli nie jest obiektywnie prawdziwa, pozwala na wyrażenie opinii o nudzie. Na tej podstawie można wnioskować, że upowszechnienie doświadczenia nudy powinno być rozpatrywane w powiązaniu z jego napiętnowaniem. Nie jest to, rzecz jasna, jedyny czynnik. Dopóki nuda była przywilejem nielicznych, elit i uznawano ją za coś niedostępnego pozostałym członkom społeczeństwa, dopóty mogła nosić znamiona wyjątkowości. Współcześnie straciła tę ekskluzywność. Można przypuszczać, że obecność w dyskursie typu nudziarza z wyboru jest wyrazem próby przywrócenia dawnych znaczeń nudy, oczywiście w zrekonstruowanej, bardziej odpowiadającej współczesności formie. Nie chodzi tu o kultywowanie staroświeckich cech jak u Veblena (tamże: 178–204), ale o nawiązanie do przyspieszonego rozwoju świata na skutek procesów technologicznych, globalizacyjnych i rynkowych. W dyskursie obecna jest myśl, że w przeszłości ludzie żyli wolniej, nie posiadali aż tak wielu

rozrywek, częściej wykonywali ciężką, monotonna pracę i nie potrzebowali aż tak wielu wrażeń. Można powiedzieć, że nudzili się mniej, chociaż (pozornie) mieli ku temu więcej powodów niż współcześni<sup>9</sup>. W tym sensie akceptacja nudnego ponownie zostaje przedstawiona jako wyraz uwagi i podwyższonego poziomu samoświadomości. Ten typ doświadczenia nie należy jednak do dominujących: przekonanie o tym, że bycie nudnym jest czymś nieodpowiednim, zdecydowanie przeważa w zebranych materiale.

### /// Podsumowanie

Znaczenia „nudnego” pojawiające się w analizowanych tekstach w dużej mierze odpowiadają ustaleniom badaczy tego zjawiska. Nudne powiązane jest z brakiem bodźców, które w danym momencie mogą zainteresować jednostkę (*understimulation*), ale też z ich nadmiarem (*overstimulation*). Nudne jest również to, co pozostaje „poza”, co nie jest włączane do danego systemu interakcji: nudny człowiek jest skazany na odrzucenie, a niekiedy nawet na samotność. Nudne jest wszystko to, co niesie ze sobą powtarzalność, monotonię i co daje się przewidzieć, chodzi tu szczególnie o brak nowości wywołującej podekscytowanie. Kategoria „nudnego” należy do zjawisk posiadających społeczną, relacyjną naturę. Nic nie jest nudne obiektywnie, lecz zawsze w odniesieniu do czegoś/kogoś interesującego. „Nudne” uzależnione jest także od kontekstu kulturowego oraz sytuacyjnego. Jednocześnie istnieją wspólne, podzielane znaczenia „nudnego”, budowane na bardziej ogólnym poziomie. Bycie nudnym stało się współcześnie rodzajem piętna, wywołuje wiele negatywnych konotacji. Jednocześnie jednak pojawiają się tendencje przeciwne: „nudne”, jeśli świadomie wybrane, traci stygmatyzujące znaczenie i staje się oznaką refleksyjności. Podobnie dzieje się wtedy, gdy nuda dopada kogoś rzadko: zakłada się wówczas, że może być przyczyną wzrostu kreatywności. Nuda jest zjawiskiem typowym dla nowoczesności, wpisuje się w cechy tego porządku i odzwierciedla niepokoję współczesnego pomiotu.

### Bibliografia:

/// Bauman Z. 1994. *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury.

---

<sup>9</sup> Wielu autorów podkreśla, że powiększanie się obszarów nudy we współczesności ma swoją główną przyczynę w rozwoju nowoczesnych technologii.

/// Brissett D., Snow R. 1993. *Boredom: Where the Future isn't*, „Symbolic Interaction”, nr 16(3), s. 237–256.

/// Dalle Pezze B., Salzani C. 2009. *Introduction. The Delicate Monster: Modernity and Boredom*, [w:] *Essays on Boredom and Modernity*, red. B. Dalle Pezze, C. Salzani, Rodopi, s. 5–34.

/// Fenichel O. 1953. *The Psychology of Boredom*, [w:] *The Collected Papers of Otto Fenichel*, red. O. Fenichel, H. Fenichel, D. Rapaport, W. W. Norton & Co, s. 292–302.

/// Filgstein N. 2001. *Social Skill and the Theory of Fields*, „Sociological Theory”, nr 19(2), s. 105–125.

/// Goodstein E. 2005. *Experience without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford University Press.

/// Kuhn R. 1976. *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton University Press.

/// Jørgensen M., Phillips L. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*, Sage.

/// Laclau E. 2002. *Dyskurs*, tłum. C. Cieśliński, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. Goodin, F. Pettit, C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, s. 555–562.

/// McDonald W. 2009. *Kierkegaard's Demonic Boredom*, [w:] *Essays on Boredom and Modernity*, red. B. Dalle Pezze, C. Salzani, Rodopi, s. 60–84.

/// Spacks P. 1995. *Boredom: the Literary History of a State of Mind*, University of Chicago Press.

/// Svendsen L. 2005. *A Philosophy of Boredom*, tłum. J. Irons, Reaktion Books.

/// Tardieu É. 1903. *L'Ennui. Étude psychologique*, Félix Alcan.

/// Toohey P. 2012. *Historia nudy*, tłum. K. Ciarcńska, Bellona.

/// Veblen T. 2008. *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Wydawnictwo Muza.

/// White H., Godart F., Thiemann M. 2013. *Turning Points and the Space of Possibles: A Relational Perspective on the Different Forms of Uncertainty*, [w:] *Apply-*

*ing Relational Sociology: Relations, Networks, and Society*, red. F. Dépelteau, C. Powell, Palgrave Macmillan, s. 137–154.

/// Wodak R., Krzyżanowski M., red. 2011. *Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych*, tłum. D. Przepiórkowska, Oficyna Wydawnicza Łośgraf.

/// Zdrenka M. 2012. *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Źródła internetowe:

/// Anemonne. 2015. *Człowiek nudny*, <http://www.netkobiety.pl/t38306.html>; dostęp: 07.2015.

/// aToja. 2015. <http://qz.pl/glowna.php?dzial=temat&artykul=95>; dostęp: 07.2015.

/// blogging.skylark. 2015. *Jestem nudna*, <http://bloggingskylark.blogspot.com/2009/08/jestem-nudna.html>; dostęp: 07.2015.

/// Blueberry89. 2015. <http://www.phobiasocialis.fora.pl/login.php?redirect=/radzenie-sobie-i-powodzenie-w-zyciu,12/co-robic-aby-nie-byc-nudnym,5818.html>; dostęp: 07.2015.

/// Crucible. 2015. *Porządny facet = nudny facet?*, <https://goo.gl/Ite9O3>; dostęp: 07. 2015.

/// dziku\_SKA 2015. *Człowiek nudny*, <http://www.netkobiety.pl/t38306.html>; dostęp: 07.2015.

/// Gość. 2015. *Czy jeśli jest się nudnym i ma się nudne życie to zawsze tak będzie?*, <http://pytamy.pl/kat,19,title,czy-jesli-jest-sie-nudnym-i-ma-sie-nudne-zycie-to-zawsze-tak-bedzie,pytanie.html?smclgnzlticaid=6193d9>; dostęp: 06.2014.

/// Honorata. 2015. *Romantycznie? Z tym nudziarzem?*, za: <http://goo.gl/LU-a2gy>, dostęp: 07.2015.

/// Islaja. 2015. <http://www.phobiasocialis.fora.pl/login.php?redirect=/radzenie-sobie-i-powodzenie-w-zyciu,12/co-robic-aby-nie-byc-nudnym,5818.html>; dostęp: 07.2015.

/// Izabela B. 2015. *Nudna dziewczyna*, [http://www.goldenline.pl/grupy/Organizacje\\_i\\_stowarzyszenia/klub-dyrektorow-kreatywnych/od-czego-to-zalez-y-ze-jedni-ludzie-sa-interesujacy-a-inni-nudni,1125930](http://www.goldenline.pl/grupy/Organizacje_i_stowarzyszenia/klub-dyrektorow-kreatywnych/od-czego-to-zalez-y-ze-jedni-ludzie-sa-interesujacy-a-inni-nudni,1125930); dostęp: 07.2015.

/// jasnoniebieska. 2015. *Oreǳcie dla mlodych dziewczyn*, <http://jasnoniebieska.blog.onet.pl/2013/05/09/oredzie-dla-mlodych-dziewczyn/>; dostęp: 07.2015.

/// kaisa\_malene. 2015. *Porządnny facet = nudny facet?*, <http://www.netkobiety.pl/t28781.html>; dostęp: 2015.

/// Kaktus. 2015. <http://www.phobiasocialis.fora.pl/login.php?redirect=/radzenie-sobie-i-powodzenie-w-zyciu,12/co-robic-aby-nie-byc-nudnym,5818.html>; dostęp: 07.2015.

/// mata hari. 2015. *Nudny facet?*, <http://www.netkobiety.pl/t33992.html>; dostęp: 05.2017.

/// Mijanou. 2015. *Nudna dziewczyna*, <http://wizaz.pl/forum/showthread.php?t=721877>; dostęp: 07.2015.

/// MHL. 2015. <http://www.phobiasocialis.fora.pl/login.php?redirect=/radzenie-sobie-i-powodzenie-w-zyciu,12/co-robic-aby-nie-byc-nudnym,5818.html>; dostęp: 07.2015.

/// Olgida. 2015. *Czy jesteś nudny? Sprawdź!*, za: <http://goo.gl/gerVmB>, dostęp: 07.2015.

/// RuMcajs.!. 2015. *Czy ja jestem nudziarzem?*, <https://goo.gl/chmswX>; dostęp: 07.2015.

/// szafiareczka2014. 2015. *Nudny facet:(*, <http://forum.szafa.pl/9/7685706/nudny-facet.html>; dostęp: 07.2015.

/// Sasza. 2017. *Człowiek nudny*, <http://www.netkobiety.pl/t38306.html>; dostęp: 05.2017.

/// Wieczorek B. 2015. *Nuda to choroba duszy*, [www.deon.pl/inteligentne-zycie/psychologia-na-co-dzien/art,86,nuda-to-choroba-duszy.html](http://www.deon.pl/inteligentne-zycie/psychologia-na-co-dzien/art,86,nuda-to-choroba-duszy.html); dostęp: 07.2015.

/// Wielokropek. 2015. *Człowiek nudny*, <http://www.netkobiety.pl/t38306.html>; dostęp: 05.2017.

### **/// Abstrakt**

Poniższy artykuł stanowi próbę rekonstrukcji znaczeń przypisywanych pojęciu nudy oraz kategorii człowieka nudnego. Pierwsza część tekstu koncentruje się na krótkim omówieniu najważniejszych ustaleń pojawiających się w literaturze przedmiotu z naciskiem na elitaryzację i demokratyzację nudy. Druga część stanowi omówienie głównych wniosków z badań własnych: cech i zachowań współczesnego nudziarza oraz przypisywanych im wartości. Trzecia część tekstu przedstawia sytuacyjność, relacyjność oraz ambiwalentność zjawiska nudy przez pryzmat przeprowadzonych analiz.

Słowa kluczowe:

nuda, nudziarz, nudny człowiek, elitaryzacja nudy, demokratyzacja nudy, sytuacyjność nudy, relacyjność nudy, ambiwalentność nudy

### **/// Abstract**

This paper is an endeavor to reconstruct the meanings ascribed to boredom and the category of "boring person." The first part of the paper is a short summary of the most important findings appearing in the literature on the subject, with a stress on the elitism and democratization of boredom. The second part concerns the main findings of the author's own research: the traits and behaviors of contemporary bores and the values attached to them. In the third part, the situational aspects, relativity, and ambivalence of the phenomenon of boredom are discussed.

Keywords:

boredom, bores, boring person, elitisation of boredom, democratisation of boredom, boredom as situated phenomena, relational boredom, ambivalence of boredom

**SCIENTIA TAEDII**

# **REST CURE – XIX-WIECZNA TERAPIA NUDĄ SILASA WEIRA MITCHELLA W OPOWIADANIU ŻÓŁTA TAPETA CHARLOTTE PERKINS GILMAN**

Beata Koper

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Natura nasza jest w ruchu; zupełny odpoczynek  
to śmierć.

Blaise Pascal, *Mysli*

W historii chorób XIX wiek niewątpliwie należy do historii. Niekoniecznie z powodu ważnych odkryć związanych z tą dolegliwością czy jej rzekomych epidemii. W historii medycyny odnajdujemy w tym czasie odkrycia przełomowe, jednak to historia historii, tak mocno związana z ówczesną kulturą, przepracowana i przepisana przez kulturę współczesną, kojarzy nam się z wiekiem XIX. Obecnie na historię, podobnie jak na inne przypadłości uważane za charakterystyczne dla kobiet, nie spoglądamy już jak na jednostkę chorobową, ale raczej jak na wytwór społeczny, mechanizm władzy, przejaw opresyjnej kultury (zob. np. Showalter 1997, Irigaray 2000, Kłosińska 2006). Termin „historia” wymyka się nozologii, staje się pojęciem nieostrym, rozumianym potocznie. Obejmuje on również zjawiska i przypadłości, które otrzymały swoje własne nazwy (zob. np. Trillat 1993, Shorter 2005). Wśród młodszych siostrz najslynniejszej „choroby kobiecej” znajdują się również migrena i neurastenia. Ta druga przyczyniła się do powstania terapii spoczynkowej (*Rest Cure*) wymyślonej przez sir Weira Silasa Mitchella. Słowo „nuda” jest nieobecne w rozważaniach nad tą terapią. Nawet w nazwie jest sugestia spoczynku i odpoczynku, nie zaś lenistwa, gnuśności czy nudy. Dlatego należy podkreślić, że pisanie o terapii Wiera Mitchella w kontekście nudy jest w pewnym sensie interpretacją jego dokonań, próbą opisu opartą na współczesnej wiedzy oraz krytyką uwzględniającą metodologię i osiągnięcia badań kulturowych. Nuda, obok melancholii czy kobiecej seksualności, staje się kolejnym pojęciem, które zostaje zmedykalizowane na potrzeby opisu „dolegliwości kobiecych”.



Nuda, którą znajdujemy w opisach terapii Mitchella, zawiera podstawowe cechy wymienione przez Petera Tooheya: przewidywalność, monotonię i ograniczenie (Toohey 2012: 15). W *Historii nudy* autor powołuje się na twórczość Antoniego Czechowa i przywołuje postać Heleny z dramatu *Wijaszek Wania*, której stan klasyfikuje jako nudę dziecięcą. W utworze rosyjskiego pisarza bohaterka wypowiada następującą kwestię: „Umieram z nudów, nie wiem, co mam robić” (Czechow 1987, za Toohey 2012: 16). W przypadku terapii *Rest Cure* przywołana sytuacja jest stanem, do którego dążą lekarz i opiekunowie chorej. Zakaz wszelkiej aktywności i zalecenie odpoczynku mają doprowadzić do okoliczności, w której pacjentka nie wie, co ma robić, a uczucie to powinno jej przynieść ukojenie i spokój. Na płaszczyźnie kulturowej próba wywołania nudy dziecięcej u histeryczek i neurasteniczek staje się równocześnie podkreśleniem wiecznego stanu młodości kobiet (zob. Górnicka-Boratyńska 2001). Chora, postrzegana jako niezdolna do realizowania zadań zarezerwowanych dla mężczyzn, może odzyskać równowagę psychiczną, kiedy dozna nudy, którą przypisuje się zazwyczaj dzieciom. Sytuacja paternalistycznej postawy otoczenia sprawia jednak, że nuda narzucona staje się niebezpieczna dla samej chorej. Terapia pozornie zakłada odpoczynek od obowiązków i monotonii dnia codziennego. Zastosowany przymus i ograniczenie bodźców zewnętrznych zamienia zwyczajną nudę w nudę przewlekłą, która przyczynia się do nasilenia dolegliwości pacjentek. Niegroźna niedogodność – chwilowy marazm i monotonia – zostaje zamieniona w stan patologiczny, który nie ma już nic wspólnego z odpoczynkiem przynoszącym ukojenie nerwów.

W roku 1869 George Beard odkrywa neurastenię – chorobę, której źródłem miało być fizyczne przemęczenie nerwów. Objawy były następujące: niestrawność, bóle głowy, paraliż, bezsenność, znieczulenie skóry, neuralgia, dna moczanowa, polucje u mężczyzn (neurastenia, podobnie jak histeria, nie była więc chorobą wyłącznie kobiecą) oraz nieregularny cykl u kobiet (Shorter 2005: 147–148). Sześć lat później Silas Weir Mitchell<sup>1</sup> opracowuje terapię spoczynkową – *Rest Cure*, którą później barwnie opíše w tekście *The Evolution of the Rest Treatment*. Wszystko zaczęło się od pacjentki, pani G., która trafiła do prywatnej kliniki amerykańskiego neu-

<sup>1</sup> Silas Weir Mitchell, amerykański lekarz. Urodzony w 1829 roku w Filadelfii. Był trzecim z dwięciorga dzieci lekarza Johna Kearsley'a Mitchella i Sarah Matildy Henry. Ukończył Jefferson Medical College. Zajmował się chorobami kobiecymi, w tym neurastenią. Stworzona przez niego terapia *Rest Cure* była bardzo popularna w Stanach Zjednoczonych i Europie, a jego książki *Wear and Tear* i *Fat and Blood* doczekały się wielu edycji. Do historii medycyny przeszedł jednak jako badacz kauzalgi (ang. *causalgia*) – przewlekłego zespołu bólowego. Opisany przez niego bolesny rumień kończyn (erytromelalgia) bywa nazywany „chorobą Mitchella”. Zmarł na gripę w 1914 roku (zob. Bailey 1958).

rologa w styczniu 1874 roku. Kobieta nie mogła czytać, pisać ani wchodzić po schodach. Na szczęście jej organizm wciąż był na tyle silny, by trawić pożywienie. Mogła jeść, ale tylko leżąc w łóżku. Zgodziła się na odosobnienie. „Codziennie siadałem u jej boku i słuchałem jej żalosej historii”, wspomina Weir Mitchell (1904: 370–372, za Shorter 2005: 149). Pacjentka potrzebowała odpowiedniej diety. Pożywienie mogła spożywać tylko w łóżku, a leżeć nie chciała, bezruch był dla niej nie do przyjęcia. Na nic się zdawały siła i autorytet lekarza. Pani G. wymiotowała po każdym posiłku, narażając dobrą opinię specjalisty (Shorter 2005: 149–150). Mitchell postanowił pogodzić dwie sprzeczności: odpoczynek, który uważał za niezbędny w przypadku dolegliwości swojej pacjentki, i ruch, który zaspokoiłby jej potrzebę działania. W ten sposób powstał plan terapii spoczynkowej, który zakładał: odosobnienie, leżenie w łóżku, dietę mleczną oraz elektroterapię i masaż (Shorter 2005: 150). Dwa ostatnie elementy wprowadzały do terapii ruch bez ruchu.

Według autora *Historii psychiatrii* (Shorter 2005: 149) terapia spoczynkowa nie była niczym nowym. Mitchell odświeżył tylko starą receptę, nadając jej nowy kształt. Jego metoda znalazła wielu zwolenników również dlatego, że ówczesne warunki sprzyjały jej zastosowaniu. Kliniki prywatne, które w tamtym czasie cieszyły się ogromną popularnością, idealnie nadawały się do stosowania terapii spoczynkowej. Terapia Mitchella doczekała się również swojego literackiego portretu i choć metody, które znajdujemy w opowiadaniu *Żółta tapeta* (Gilman 2002), nie są wiernym odwzorowaniem planu terapii, to mówią wiele o jej założeniach (zob. Pease 2012).

Charlotte Perkins Gilman, amerykańska feministka, socjolożka i pisarka, chorowała na załamania nerwowe. Okres melancholii, o którym wspomina w autobiograficznym tekście (Gilman 1913), przypada na wcześnie lata jej pierwszego małżeństwa i narodziny córki. Jeden z wybitnych specjalistów zalecił jej odpoczynek i spokojne życie w domowym zaciszu. Nigdy więcej nie powinna była dotknąć pióra, ołówka czy pędzla. Kiedy jej stan się pogorszył, bliska była szaleństwa wykreowanej później przez siebie postaci z *Żółtej tapety*. Za radą przyjaciela wróciła do pracy. Później napisała opowiadanie i wysłała kopię swojemu lekarzowi: „Napisałam *Żółtą tapetę*, ze wszystkimi ozdobnikami i dodatkami, by wprowadzić ideę w życie (nigdy nie miałam halucynacji ani obiekcji wobec moich ściennych dekoracji) oraz by wysłać kopię mojemu lekarzowi, który prawie doprowadził mnie do szaleństwa. Nie odpowiedział” (Gilman 1913). W *Why I Wrote The Yellow Wallpaper* Gilman nie podaje nazwiska lekarza, możemy je za to znaleźć w samym opowiadaniu: „John powiedział, że jeśli wkrótce nie

wróć do zdrowia, jesienią wyprawi mnie do Weira Mitchella” (Gilman 2002: 5). Słynny doktor zostaje wspomniany przez narratorkę tylko jeden raz. Poświęcono mu zaledwie trzy zdania. Jednak to wystarczyło, by stał się czarnym charakterem opowieści. Pod jego opiekę miała być odesłana bohaterka, jeśli jej stan by się nie poprawił. Silas Weir Mitchell był podziwianym i szanowanym lekarzem, a jego artykuły – znane i czytane nie tylko w Stanach Zjednoczonych (Poirier 1983: 15). Można założyć, że nawet gdyby Gilman nie zamieściła w opowiadaniu jego nazwiska, czytelnicy dokładnie wiedzieliby, kogo ma na myśli.

Tekst ukazał się najpierw w 1892 roku w „New England Magazine”, zaś siedem lat później, jako osobna publikacja. W języku polskim opowiadanie zostało wydrukowane w „Nowej Fantastyce” w tłumaczeniu Iwony Żółtkowskiej dopiero w 2002 roku (Gilman 2002). W 2007 roku ukazało się kolejne tłumaczenie w „Wysokich Obcasach”, autorstwa Klary Naszkowskiej<sup>2</sup> (Gilman 2007). Tekst w języku angielskim dostępny jest w Internecie na stronach poświęconych autorce i w najpopularniejszych księgarniach internetowych (w wersji elektronicznej). Karen Ford w latach 80. wyraziła opinię, że liczba tekstów wokół opowiadania Gilman jest nieproporcjonalnie mała w stosunku do liczby jego czytelniczek/czytelników (Ford 1985: 309)<sup>3</sup>. Popularność i zarazem milczenie wokół tekstu mogły tłumaczyć słowa Williama Deana Howellsa, który w przedmowie do *Great Modern American Stories* określił opowiadanie jako zbyt dobre, by mogło zostać wydrukowane („too terribly good to be printed”, Howells 1973: 37, cyt. za Shumaker 1985: 588). Literalnie można tę frazę przetłumaczyć jako „strasznie dobre”, co oddaje nastrój opowiadania, pełnego tajemnicy, niewyjaśnionej zagadki i grozy. Samo miejsce akcji, budynek z czasów kolonialnych, który został wynajęty za niewielkie pieniądze, budzi skojarzenia z nawiedzonym domem. *Żółta tapeta* jest „strasznie dobra”, a ówczesnie mogła być również boleśnie bliska rzeczywistości, dlatego tak trudno było o niej pisać. Według Conrada Schumakera, amerykańskiego literaturoznawcy, o opowiadaniu nie pisano przez prawie pięćdziesiąt lat, do momentu w którym Elaine Hedges określiła je mianem arcydzieła (Shumaker 1985: 588). W latach 90. powstało wiele tekstów krytycznych wokół samego opowiadania, które do dzisiaj stanowi przedmiot wielu analiz i reinterpretacji nie

<sup>2</sup> W „Wysokich Obcasach” pojawiła się błędna wiadomość, że jest to pierwsze tłumaczenie opowiadania na język polski.

<sup>3</sup> Od roku 1985, w którym powstał tekst Karen Ford, ukazało się sporo analiz, esejów czy przemysłów na temat opowiadania Charlotte Perkins Gilman. Przywoływane słowa mają raczej pokazać, jak wielką popularnością cieszy się wciąż *Żółta tapeta* wśród czytelniczek/czytelników, co nie zawsze było i jest widoczne w liczbie publikacji na jej temat.

tylko z perspektywy badań feministycznych (zob. np. Wang 2007, Tucker i inni 2004). W 1992 roku ukazała się antologia tekstów *The Captive Imagination. A Casebook on The Yellow Wallpaper* (Golden 1992), którą otwiera tekst redaktorki – Catherine Golden – *One Hundred Years of Reading „The Yellow Wallpaper”*. Wśród wielu interpretacji i tekstów poświęconych samej autorce znajdziemy w niej również pionierskie odczytanie opowiadania autorstwa Susan Gubar i Sandry Gilbert (z książki *The Madwoman in the Attic*, która po raz pierwszy ukazała się w 1978 roku).

Początkowo opowiadanie było odczytywane w konwencji *ghost story* (Gilman 2002: 5, zob. King, Morris 1989: 23–24), nie bez znaczenia pozostawał również wątek autobiograficzny. W niezwykle sposób na *Żółtą tapetę* reagowali nie tylko czytelnicy, ale również lekarze. Jeden z nich stwierdził, że taka opowieść nie powinna być napisana, a czytanie jej jest szkodliwe. Drugi, zachwycony niezwykle opisem szaleństwa, ośmielił się zapytać o autobiograficzność tekstu (Gilman 1913).

*Żółta tapeta* jest historią nie tylko bliską życiu Charlotty Perkins Gilman. Wśród pacjentek Mitchella znajdowała się również słynna sufrażystka Jane Addams, autorka dzienników – Alice James (siostra Henry’ego Jamesa), a Virginia Woolf była leczona za pomocą preferowanej przez niego terapii, polegającej głównie na odpoczynku (Poirier 1983: 15). Zapiski pisarki w dzienniku (Woolf 2007) wskazują na zastosowanie metody amerykańskiego lekarza. Jednym z bardziej charakterystycznych elementów staje się szklanka mleka, którą Leonard przynosi żonie o stałej godzinie. Vanessa Curtis, opisując załamanie Virginii z 1904 roku, próbuje oddać „okropności” choroby pisarki, powołując się na treść opowiadania. W ten sposób przybliży również ówczesną sytuację kobiet i metody leczenia chorób nerwowych:

Poza strasznym świadectwem obłędu, opowiadanie jest też wymownym obrazem stosunków społecznych i ekonomicznych między mężczyznami i kobietami w tamtych czasach: w opowiadaniu mężczyzna ma nad chorą kobietą władzę, tak jak w przypadku Virginii miała ją najpierw Violet, a potem Leonard, ustalający ściśle reguły, których musiała się trzymać, żeby wyzdrowieć. Bezimienna bohaterka *The Yellow Wallpaper* zostaje przywieziona latem do leżącej w odosobnieniu posiadłości, z dala od napięć życia w mieście. Jej mąż, John, jest „skrajnie praktyczny”, tak jak Violet Dickinson. Chora jest pisarką, której zabroniono pracować, dopóki nie wyzdrowieje, a na razie ma przyjmować leki tonizujące, zażywać

powietrza i ruchu – tych samych lekarstw, które miały być raz za razem zalecane Virginii, od lat dziewięćdziesiątych dziewiętnastego wieku aż po jej śmierć w 1941 roku (Curtis 2004: 101–102).

Weir Mitchell był również przyjacielem Williama Deana Howellsa, tego samego, który zabiegał o wydrukowanie opowiadania Charlotty Perkins Gilman w piśmie „Atlantic”, a później zamieścił je w swojej antologii *Great Modern American Stories*. Suzanne Poirier (1983: 30) w swoim artykule opisuje przypadek Winifred, córki Williama Deana Howellsa, u której zdiagnozowano neurastenię lub inne zaburzenia nerwowe. Pod koniec życia Winny jej lekarzem został Weir Mitchell. Po śmierci autopsja wykazała, że przyczyna jej choroby miała naturę biologiczną. Najprawdopodobniej Howells nie akceptował w pełni metod i poglądów swojego przyjaciela lekarza.

Narratorka opowiadania *Żółta tapeta* wraz z mężem Johnem wynajmują rodowy dwór na lato. Do posiadłości przyjeżdża z nimi Jennie, siostra Johna, oraz Mary, która opiekuje się ich małym dzieckiem. Małżeństwo zajmuje przestronny, jasny pokój z obrzydliwą, żółtą tapetą na ścianie. Najprawdopodobniej to dawny pokój dziecinny. Dla narratorki odrapane tapety, pogryzione łóżko i kraty w oknach są potwierdzeniem bytności maluchów w tym pokoju. Kobieta wolałaby zamieszkać w pokoju na dole, którego okno wychodzi na dziedziniec, jednak John zupełnie się z nią nie zgadza. Według niego w bawialni jest więcej światła, duże łóżko, a przylegający do niej pokój można wykorzystać na jego gabinet.

Mąż narratorki jest lekarzem. To dla żony spędza letnie miesiące w posiadłości wiejskiej. Diagnozuje u niej lekką skłonność do hysterii. Zupełnie nic poważnego. Wystarczy odpoczywać, oddychać świeżym powietrzem, nabrać rumieńców i apetytu. Absolutnie nie można pisać ani poddawać się wymysłom wyobraźni. Jest to szkodliwe i przyczynia się do pogorszenia stanu zdrowia. Takie same zalecenia i rady ma dla narratorki jej brat, który również jest lekarzem. Zmęczenie, które mężczyźni przypisują aktywności twórczej, według kobiety może mieć zupełnie inne źródło:

Szczerze mówiąc nie zgadzam się z ich zaleceniami. Sama wierzę głęboko, że ciekawa praca, stanowiąca wyzwanie i pozbawiona monotonii, dobrze by mi zrobiła. Ale cóż mogę poradzić? Wbrew nim pisałam przez jakiś czas, lecz istotnie byłam mocno znużona, ponieważ musiałam się z tym kryć albo stawiać czoło surowej dezaprobacie (Gilman 2002: 3).

Pokątne pisanie nie jest tu spowodowane codziennymi obowiązkami. Pośpiech zapisków nie wynika z chęci jak najowocniejszego wykorzystania wolnej chwili. Narratorka pisze w ukryciu, ponieważ jej pisanie uznawane jest za niedopuszczalne, szkodliwe. Dla Johna choroba żony to blahostka. Bohaterka używa nawet stwierdzenia: „on nie wierzy w moją chorobę!” (Gilman 2002: 3). Lekarz złości się jednak, gdy widzi żonę pochyloną nad kartką papieru. Kobieta poddaje się woli męża-lekarza, potrafi przyznać mu nawet niekiedy rację. Jednak nie może się zgodzić na zupełną bezczynność. Aktywność twórcza, zakazana bohaterce, dla Michela de Montaigne’a była jedynym lekarstwem na odosobnienie (nudę spowodowaną bezczynnością), które pobudzało mroczną wyobraźnię (zob. Markowski 1999). Pisanie staje się więc *pharmakonem* – lekarstwem i trucizną równocześnie.

Dolegliwość narratorki zostaje określona mianem „lekkiej skłonności do hysterii” (Gilman 2002: 3). W ten sposób była czasami określana neurastenią (Maines 2011: 76), „mniejsza siostra” hysterii. Niejasność pojęcia miała swoje społeczne przyczyny i konsekwencje. Cierpienie z powodu „nerwów” było lepiej postrzegane niż szaleństwo, ponadto sami lekarze posługiwali się zamiennie kilkoma terminami (zob. Shorter 2005). Hysteria mogła być więc postrzegana jako żeńska wersja hipochondrii lub jako choroba somatyczna.

Bohaterka opowiadania nie czuje, aby jej dolegliwości były traktowane poważnie. Swoje odczucia może wyrazić tylko za pomocą pióra i papieru. Pisanie przynosi jej ulgę, choć musi nasłuchiwać, czy nikt nie zmierza do jej pokoju. Pierwsze zdanie dotyczy wynajętego dworu na lato. Niska cena i fakt, że budynek przez długi czas stał pusty, pobudza wyobraźnię bohaterki. I choć wie, że jest mało prawdopodobne, aby dom był nawiedzony („co byłoby szczytem romantycznej szczęśliwości” – Gilman 2002: 3), to przygląda mu się z ogromną uwagą. Jest zachwycona posiadłością z wyjątkiem tego jednego pokoju, który od samego początku budzi w niej obawę. Bezczynność powoduje, że zaczyna uważnie przyglądać się żółtej tapecie. Im dłużej przygląda się geometrycznym wzorom, tym więcej zaczyna w niej dostrzegać, aż pojawia się postać kobiety.

Jak jednak odczytać *Żółtą tapetę*? Czyją przestrzenią jest sypialnia narratorki, ten duży jasny pokój z kratami w oknach i łóżkiem na stałe przytwierdzonym do podłogi? Nawet jeśli kiedyś bawiły się tutaj dzieci, później to miejsce stało się dla kogoś więzieniem. Trudno znaleźć początek wzoru na tapecie i trudno znaleźć początek i koniec tej historii. Tak jak powtarzają się geometryczne kształty, tak powtarza się los kobiet. Narratorka sama jest

lub dopiero staje się kobietą zza tapety. Kontynuuje jej zrywanie czy sama rozpoczyna proces niszczenia materii?

Rezydencja od samego początku skrywa mroczną tajemnicę. Intuicyjna niechęć narratorki do bawialni jest zupełnie zrozumiała. Ten pokój był/jest/staje się miejscem opresji. Dom nie był opuszczony z powodu duchów ani ze względu na spory między spadkobiercami, lecz z powodu mrocznej historii kobiecego szaleństwa, o której nikt już nie chce pamiętać. Pokój dziecinny jako przestrzeń kobieca mógł być jedynym miejscem, w którym (nie mając własnego pokoju) można było się zaszyć i pomimo niedogodności, gwaru czy nawet hałasu znaleźć chwilę dla własnych zainteresowań. To miejsce, które było namiastką własnego pokoju, stało się więzieniem. Nie ma już dzieci, kobieta nie musi odgrywać już roli matki. Nie jest też panią domu. Zostaje odizolowana od pozostałych domowników, w tym własnego dziecka, którym zajmuje się Mary. Pod czujnym okiem mężczyzny lekarzy sama staje się symbolicznym dzieckiem, wymagającym nieustannej opieki i nadzoru. Nie ma dla niej roli pisarki, artystki, którą mogłaby odegrać. Staje się więc szaloną histeryczką niemającą miejsca w kanonie. Niewątpliwie narratorka *Żółtej tapety* obdarzona jest niezwykle bujną wyobraźnią, posiada „umysł i oczy artystki” (Shumaker 1985: 590):

Lubię sobie wyobrażać ludzi spacerujących wśród niezliczonych ścieżek i zagajników, ale John ostrzega mnie, żebym nie ulegała takim zachciankom. Jego zdaniem moja bogata wyobraźnia przyzwyczajona do układania opowieści oraz swego rodzaju wyczerpanie nerwowe z pewnością wywołają niepokojące wizje, mam więc się posłużyć siłą woli oraz zdrowym rozsądkiem, aby zapanować nad tą skłonnością. Oczywiście spróbuję (Gilman 2002: 4).

Patrząc na tapetę i opisując jej deseń, kobieta próbuje odkryć jej sens. W zachowaniu bohaterki nietrudno zauważyć znane nam współcześnie mechanizmy radzenia sobie z nudą, w tym poszukiwanie nowych doznań, które ciągle budzi zainteresowanie współczesnych psychologów (zob. np. Strelau 2001).

Narratorka, opisując pokój, zwraca uwagę na kraty w oknach. Jej zdaniem mogły zostać wstawione ze względu na bezpieczeństwo dzieci, do których przecież należał kiedyś ten pokój. Jej poprzedniczce nie udało się uwolnić z więzów kobiecego szaleństwa. Została na zawsze uwięziona za żółtym deseniem. Jest niewidoczna, nikt o niej nie pamięta. Jednak nie zniknęła, nie została wymazana z pamięci, tylko zasłonięta obrzydli-

wym żółtym deseniem. Sytuacja bohaterki i narratorki staje się rewersem i awersem tej samej historii. Obie uwięzione w pokoju dziecięcym doznają bezgranicznej nudy, która doprowadza je do szaleństwa. Ubezłasnowolnione, pozbawione możliwości wyboru, zamknięte w bezpiecznym pokoju pozostają pod nieustanną opieką i czujnym okiem domowników. Bohaterka opowiadania, choć sama jest już żoną i matką, pod wpływem terapii Weira Mitchella staje się na powrót małą dziewczynką, ukrywającą swoje sekrety. Jej metaforyczne zdziecinnienie zostaje podkreślone w zakończeniu opowiadania, gdy narratorka zaczyna czolgać się po pokoju. Pełzające kobiety, które może obserwować z okna pokoju, stają się symbolem infantylicyzacji kobiet w patriarchalnym społeczeństwie. Paternalistyczna terapia nudą pogłębia zależność kobiet od męskich autorytetów, całkowicie pozbawiając je autonomii. Pokój, który według narratorki mógł być pokojem dziecięcym, a później miejscem do zabaw i nauki, nigdy nie staje się przestrzenią wolności, pozostaje miejscem dla dzieci, kontrolowanym przez dorosłych.

Wielopiętrowość opowieści sprawia, że jedna interpretacja sugeruje możliwość kolejnych odczytań, które nieustannie splatają się ze sobą niczym desień na tapecie. Sytuacja pozbawienia wolności, wykreowana w opowiadaniu, staje się metaforą nudy dosłownie przeżywanej przez bohaterki. Zamknięte w pokoju dziecinnym, pozbawione możliwości decydowania o własnym losie doznają bezbrzeżnej nudy zmetaforyzowanej w obrazie deseni na tapecie, który staje się symbolem więzienia. Natomiast rzeczywisty pokój do zabaw, za sprawą krat, staje się klatką, z której nie można się wydostać. Nuda jest efektem zastosowanej terapii jak również konstytutywnym elementem zastosowanej metody leczniczej, która zakłada uwięzienie i odcięcie od stymulujących bodźców, powoduje brak poczucia kontroli nad własnym życiem i niemożność podjęcia jakiegokolwiek działania.

Wchodząc do pokoju dziecinnego, narratorka myśli o maluchach, które kiedyś musiały zajmować ten pokój. Nie widzi jeszcze kobiety, ale jej postać jest już obecna, tylko należy dokładnie przyjrzeć się, zajrzeć w/za desień żółtej tapety. Kobieta-autorka może dojrzeć i opowiedzieć jej historię. Nie jest jeszcze jednak zdolna do opowiedzenia jej prawdziwego losu: „Mam tu sznur, którego nawet Jennie nie znalazła. Jeśli tamta kobieta się wydostanie i będzie próbowała uciec, mogę ją związać” (Gilman 2002: 9).

Zrozumienie kobiety zza tapety staje się możliwe tylko przez powtórzenie jej gestów. Narratorka niszczy żółty desień, krąży po pokoju, aż w końcu zaczyna się czolgać. Zaczyna rozumieć, że grozi jej zniknięcie,



wymazanie z pamięci – wepchnięcie za żółtą tapetę, powtórzenie losu poprzedniczki. Mówi do swojego męża:

– Mimo wysiłków twoich i Jennie nareszcie się wydostałam – usłyszał w odpowiedzi.

– I prawie zerwałam tapetę, więc nie zdołasz mnie tam znowu wepchnąć.

Ciekawe, czemu tamten człowiek zemdlął. Leży jak długi, i to na mojej ścieżce przy ścianie, więc za każdym razem muszę się przez niego przeczołgiwać! (Gilman 2002: 9).

Zakończenie opowiadania jest niepokojące. Narratorka zaczyna mówić w imieniu swoim i kobiety z za żółtej tapety. Pomaga się jej wydostać i staje się nią. Przelamuje schemat, nie dając się unicestwić, ale nie potrafi jeszcze opowiedzieć swojej historii inaczej niż przez swoje ciało, pełzając wokół pokoju. Pozostaje w obszarze naznaczonym szaleństwem, w kręgu wyznaczonym przez poprzedniczkę.

Przez całe opowiadanie kobieta nie jest równą partnerką w kontaktach z mężem. John komentuje jej przemyślenia protekcjonalnie, śmieje się, nazywa „rozkoszną małą gąską” (Gilman 2002: 4). Jej bogata wyobraźnia nie wiąże się według niego z talentem, tylko zgubną skłonnością, której należy się wystrzegać. Bohaterka ulega mężowi, potrafi przyznać mu rację. Nie sprzeciwia się mu otwarcie. Dopiero zamykając się w bawialni z żółtą tapetą, nie zważa na jego upomnienia. Relacja między żoną i mężem przypomina paternalistyczną postawę ojca wobec dziecka. Narratorka potrzebuje zmian, nowego zajęcia, nie czuje się traktowana poważnie. Miejsce akcji dodatkowo podkreśla niesamodzielność i nieracjonalność bohaterki. Pozostaje dzieckiem, i jako dziecko ma prawo się nudzić i marudzić. Zakończenie opowiadania bywa różnie interpretowane. Badaczki i badacze zadają pytanie o to, czy bohaterce udało się uwolnić z opresji patriarchy i czy możliwe jest wyrażenie własnego doświadczenia w języku ciała (zob. Wang 2007, King, Morris 1989, Ford 1985). W kontekście rozważań o nudzie ważniejsze wydaje się jednak pytanie o emocje bohaterki, opis samej terapii oraz jej ocenę dokonaną przez autorkę. Gilman pokazuje, że terapia *Rest Cure*, wbrew nazwie, zamienia stan odpoczynku w otchłań nudy destruktywnej dla pacjentki. Jej bohaterka z niegroźnego stanu – znudzenia codziennością życia – popada w obłąd.

Terapia spoczynkowa nie tylko nie była niczym nowym, lecz także miała swoje liczne odmiany lub nie była stosowana w całkowitym wymia-

rze. Można też na nią spojrzeć jak na jeden z możliwych wariantów zastosowania znanej zasady odpoczynku w leczeniu. Mitchell w roku 1877 przedstawił swój plan i osiągnięcia w książce *Fat and Blood*. W Wielkiej Brytanii na podstawie wskazań amerykańskiego lekarza ginekolog William Playfair zalecał terapię *Rest Cure* swoim pacjentkom, prowadząc małą „klinikę” w swoim własnym mieszkaniu. We Francji podobne metody leczenia znajdujemy w terapii izolacji Jeana-Martina Charcota. W niemieckich klinikach stosowano natomiast dietę mleczną i „metodę Playfaira” (Shorter 2005: 150–152).

W terapii spoczynkowej wszystkie lekarstwa na nudę są zakazane. Zabroniona jest praca fizyczna, którą zalecają XVIII-wieczni filozofowie (zob. Markowski 1999: 303). Niemożliwa jest żadna postawa twórcza (postawa piszącego, kopisty i czytającego), którą zaleca Italo Calvino (Kuczyńska-Koschany 1999: 349). Wskazany jest bezruch, niedziałanie, bezczynność. I choć te słowa nie definiują nudy, to mogą być jej elementami. Katalizatorami, które, gdy zdominują stan znudzenia, prowadzą do szaleństwa.

Można zaryzykować tezę, że terapia spoczynkowa miała być antidotum na nudę dnia codziennego lub nudę związaną z narzuconą, ograniczającą rolę społeczną: matki i żony<sup>4</sup>. Kobiety, które nie chciały realizować przypisanych im społecznie ról, były poddawane różnym rodzajom leczenia (zob. Maines 2011, Pease 2012). W tej perspektywie nuda staje się również medycznym symptomem i kulturowym znakiem kobiet, które literatura uwieczniła w obrazie damy leżącej na szezlongu. Emilia Korczyńska z powieści *Nad Niemnem* nie uczestniczy w trudach codziennego życia we dworze. Przedkłada historie z romansów nad problemy społeczne. Nudzą ją dni bez balów, towarzyskich spotkań i miłosnych intryg. Oczekuje, że świat będzie wyglądać tak jak w opowieściach, które stały się podstawą jej wychowania. Strywializowana nuda to kolejna cecha przypisywana kobiecemu doświadczeniu (Pease 2012: 26). Oprócz odpoczynku, który łączył się z zakazem pracy twórczej, częstym lekarstwem dla młodych pańien miało być zamażpójście i zajęcie się sprawami domowymi. „Czy może być coś gorszego niż monotonia codziennych obowiązków domowych? – pyta Kazimiera Szczuka. – Nuda buduaru, która doskwiera Izabeli Łęckiej, a Emmę Bovary doprowadza do kolejnych romansów?” (zob. Szczuka 1999). Gilman w swoim tekście odpowiada na to pytanie twierdząco. Bardziej niż nuda życia codziennego może przytłaczać nuda wymuszona

---

<sup>4</sup> Ważnym wydarzeniem, które niewątpliwie wpłynęło na zdrowie bohaterki/narratorki i stanowi istotny kontekst biograficzny w przypadku samej Gilman, pozostaje urodzenie dziecka. *Żółta tapeta* to również opowieść o depresji poporodowej (zob. Tucker i inni 2004).

przez chorobę, a dokładniej terapia, która zakazuje jakiegokolwiek aktywności. Bohaterka *Żółtej tapety* nie zajmuje się domem, nie ma wpływu na podejmowane decyzje, nie wychowuje dziecka, nie rozwija własnych zainteresowań, nie spotyka się z innymi ludźmi. Poszukuje doznań, wpatrując się w żółtą tapetę:

Deseń jest tak nudny, że szybko nuży śledzące go oczy, a zarazem na tyle powtarzalny, że działa na nerwy i zmusza do obserwacji, lecz jeśli w pewnym wycinku śledzi się charakterystyczne i zmienne linie, niespodziewanie giną one śmiercią samobójczą – uwiłkane w pętle, dokonują samozniszczenia wśród niesłychanych sprzeczności (Gilman 2002: 4).

Ćwiczenia umysłu, potęgą wyobraźni, pozwala przetrwać w sytuacjach przymusowego pozbawienia wolności. Więźniowie wyobrażają sobie swoją wędrówkę, rozgrywają w myślach partie szachów i ćwiczą pamięć (Winter 2012: 23). Brak bodźców sensorycznych powoduje halucynacje – nasz organizm próbuje dostarczyć sobie stymulacji (zob. np. Augustynek 1990). Różnica między więźniem a chorym zostaje zatarta. Narratorka *Żółtej tapety* poddaje się metodzie leczenia, nie zgadzając się z nią i jej nie rozumiejąc, a praca wyobraźni, uruchomionej przez nieustanne wpatrywanie się w żółtą tapetę, prowadzi do szaleństwa, nie zaś do zachowania zdrowia psychicznego.

Definicji nudy w kulturze możemy odnaleźć wiele. Nudę można postrzegać jako emocję, a także wyróżnić jej odmiany (np. dziecięca, egzystencjalna), dokonuje się także jej oceny (dobra i zła nuda), wyróżnia się specyficzne jej rodzaje: nuda sytuacyjna, nuda przesytu (Toohey 2012, Winter 2012). Nuda nie jest elementem terapii Mitchella ani tematem opowiadania Gilman, ale kryje się między słowami o beczynności i monotonii. W tej pustej przestrzeni, która być może najlepiej definiuje jej sedno:

Jako dojmujący bezkształt [nuda] prowokuje do definiowania jej wyłącznie w kategoriach negatywnych: jako braku, pustki lub nieobecności, a więc tego, co daje się określić jedynie poprzez różnicę. Jako twór o wielu zmiennych formach każe poszukiwać swej istoty w dziejach, tym samym na zawsze odraczając możliwość jej uchwycenia. I w pierwszym, i drugim wypadku, nuda wymyka się esencjalizacji: nie można powiedzieć, czym nuda jest sama w sobie w oderwaniu od kontekstu, w którym się pojawia, w oderwaniu

od interpretacji, której jest stawką, a więc także – i przede wszystkim – w oderwaniu od języka, w którym zostaje wypowiedziana, i historii, w której zajęła miejsce. Słowem: nuda jest tym, co o niej mówimy, a nie tym, co bytuje poza zmienną siatką naszych dyskursów (Markowski 1999: 290–291).

Metoda spoczynkowa zakłada odpoczynek, który powinien kojarzyć się z czymś przyjemnym. Jednakże odpoczynek przymusowy staje się torturą. Jego dokładny opis, w którym niemożliwa jest jakakolwiek aktywność, tylko z początku może budzić pozytywne odczucia. Nuda zdaje się tu nieunikniona. W dodatku sytuacja przymusowej izolacji i *de facto* odebrania prawa decydowania o własnym losie sprawia, że pojawia się tu znacznie więcej emocji i zależności pomiędzy nimi. Kiedy Virginia Woolf w eseju *O chorowaniu* (2012) wychwala sytuację chorego i jego przywileje, dokonuje pochwały prawdziwego wytchnienia nie tylko od pracy, ale również od męczących powinności towarzyskich, które pochłaniały zbyt dużo energii pisarki. Odpoczynek angielskiej prozaiczki jest momentem poszukiwania nowych inspiracji do dalszej aktywności twórczej, to czas wolny od codziennych obowiązków, który w całości można poświęcić na czytanie i rozmyślanie. Bohaterka opowiadania Gilman nie decyduje się na błogie lenistwo, zostaje przymusowo odizolowana od codziennego życia, a efektem terapii ma być powrót do domowych obowiązków i porzucenie aktywności twórczej. Według Tooheya (2012) zwyczajna nuda ma charakter pozytywny, dopóki nie zamieni się w stan przewlekły. Woolf w trakcie swoich zimowych „przeziębień” zbierała energię i pomysły do dalszej pracy prozatorskiej. Narratorka z *Żółtej tapety* zostaje poddana terapii, która nudę wynikającą z rutyny codziennego życia próbuje zwalczyć za pomocą nudy przymusowej. To nie wypoczynek doprowadza do szaleństwa, ale terapia, która wymusza zostawienie wszystkich dotychczasowych zajęć i inspiracji, przez co zamienia czas wolny w bezbrzeżną nudę prowadzącą do depriwacji sensorycznej. Zalecenia lekarzy (w tym męża i brata narratorki), zamiast leczyć, powodują u niej nowe dolegliwości psychiczne.

Odpoczynek nie musi oznaczać nudy, a nuda dosięgająca chorego może być inspirująca. Chorzy z eseju Woolf to dezertery, którzy pozwalają sobie na chwilę odprężenia. Ich nuda jest twórcza i motywująca do dalszych działań. Bohaterce *Żółtej tapety* nie tylko narzucono nudę, lecz także odebrano możliwość jej likwidacji. Wyobraźnia, która pozostaje jedynym dostępnym lekarstwem na nudę uwięzienia, w tym przypadku prowadzi do halucynacji i obłędu.

## Bibliografia:

- /// Augustynek A. 1990. *Wstęp do psychologii*, Wydawnictwo Difin.
- /// Bailey P. 1958. *Silas Weir Mitchell 1829–1914*, National Academy of Sciences, <http://www.nasonline.org/publications/biographical-memoirs/memoir-pdfs/mitchell-silas.pdf>; dostęp: 28.02.2015.
- /// Curtis V. 2004. *Kobiety Virginii Woolf*, tłum. M. Lavergne, Wydawnictwo Dom na Wsi.
- /// Ford K. 1985. "The Yellow Wallpaper" and Women's Discourse, „Tulsa Studies in Woman's Literature”, nr 4(2), s. 309–314.
- /// Gilbert S.M., Gubar S. 2000 [1978]. *The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-century Literary Imagination*, Yale University Press.
- /// Gilman C.P. 1913. *Why I Wrote The Yellow Wallpaper?*, „The Forerunner”, nr 4. <http://csivc.csi.cuny.edu/history/files/lavender/whyyw.html>; dostęp: 31.08.2016.
- /// Gilman C.P. 2002. *Żółta tapeta*, tłum. I. Żółtowska, „Nowa Fantastyka”, nr 8(239), s. 3–9.
- /// Gilman C.P. 2007. *Żółta tapeta*, tłum. K. Naszkowska, „Wysokie Obcasy”, nr 5(406), s. 30–35.
- /// Golden C. 1992. *The Captive Imagination. A Casebook on The Yellow Wallpaper*, Feminist Press at the City University of New York.
- /// Irigaray L. 2000. *Ciało-w-ciało z matką*, tłum. A. Araszkiwicz, Wydawnictwo eFKa.
- /// King J., Morris P. 1989. *On Not Reading Between the Lines: Models of Reading in "The Yellow Wallpaper"*, „Studies in Short Fiction”, nr 26(1), s. 23–32.
- /// Kłosińska K. 2006. *Miniatury. Czytanie i pisanie „kobiece”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- /// Kuczyńska-Koschany K. 1999. *Esencja i nuda. Zamiast szóstego wykładu Itala Calvina*, [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, s. 349–360.
- /// Maines R.P. 2011. *Technologia orgazmu. „Histeria”, wibrator i zaspokojenie seksualne kobiet*, tłum. M. Madej, Wydawnictwo Aletheia.

- /// Markowski M.P. 1999. *L'ennui: ułamek historii*, [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, s. 290–316.
- /// Pascal B. 1989. *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy PAX.
- /// Pease A. 2012. *Modernism, Feminism, and the Culture of Boredom*, Cambridge University Press.
- /// Poirier S. 1983. *The Weir Mitchell Rest Cure: Doctor and Patients*, „Women's Studies”, nr 10(1), s. 15–40.
- /// Shumaker C. 1985. “*Too Terribly Good to Be Printed*”: *Charlotte Gilman's "The Yellow Wallpaper"*, „American Literature”, nr 57(4), s. 588–599.
- /// Shorter E. 2005. *Historia psychiatrii: Od zakładu dla obłąkanych po erę Prozacu*, tłum. P. Turski, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- /// Showalter E. 1997. *Hystories. Hysterical Epidemics and Modern Culture*, Picador.
- /// Strelau J. 2001. *Psychologia temperamentu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Szczuka K. 1999. *Nuda buduaru*, [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, s. 83–100.
- /// Toohey P. 2012. *Historia nudy*, tłum. K. Ciarcńska, Bellona.
- /// Trillat E. 1993. *Historia hysterii*, tłum. Z. Podgórska-Klawe, E. Jamrozik, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- /// Tucker P., Crow S., Cuccio A., Schleifer R., Vannatta J.B. 2004. *Helping Medical Students Understand Postpartum Psychosis Through the Prism of "The Yellow Wallpaper" by Charlotte Perkins Gilman*, „Academic Psychiatry”, nr 28, s. 247–250.
- /// Wang L.-L. 2007. *Freed or Destroyed: A Study on The Yellow Wallpaper from the Perspective of Foucauldian Panopticism*, „US-China Foreign Language”, nr 5(3), s. 52–57.
- /// Winter R. 2012. *Nuda w kulturze rozrywki. Poradnik*, tłum. Z. Kasprzyk, Wydawnictwo WAM.
- /// Woolf V. 2007. *Chwile wolności. Dziennik 1915–1941*, tłum. M. Heydel, Wydawnictwo Literackie.
- /// Woolf V. 2012. *O chorowaniu*, tłum. M. Heydel, Wydawnictwo Czarne.

### /// Abstrakt

Artykuł zawiera kulturową analizę wpływu przymusowego odpoczynku od aktywności intelektualnej i domowej nałożonego na XIX-wieczne pacjentki diagnozowane jako cierpiące na neurastenię. Historia terapii Weira Mitchella *Rest Cure*, stworzona dla kobiet cierpiących z powodu nerwów, stanowi kontekst dla interpretacji sztandarowego opowiadania C.P. Gilman *Żółta tapeta*. Teoria choroby zaproponowana przez słynnego lekarza była wyraźnie skorelowana z płcią. Mimo że sam opis terapii (odpoczynek, dieta, masaże) brzmi trywialnie, to Mitchell stał się czarnym charakterem w opowiadaniu amerykańskiej prozaiczki. Tekst Gilman w metaforyczny sposób pokazuje, jak rygorystycznie zastosowana terapia nudą doprowadza narratorkę do szaleństwa. Terapia spoczynkowa pokazuje represyjne oblicze medycyny, tym samym nuda, stanowiąca główne założenie leczenia, jest nudą wręcz zabójczą. Nie ma tu miejsca na odpoczynek, postrzegany pozytywnie, pozostaje nuda, która w tym przypadku ma znaczenie wyłącznie pejoratywne.

Słowa kluczowe:

nuda, *Żółta tapeta*, terapia spoczynkowa

### /// Abstract

This article consists of a cultural analysis of the nineteenth-century influence that forced female patients diagnosed with neurasthenia to rest from intellectual and domestic activity. The history of Weir Mitchell's "rest cure", which was designed for women suffering from nerves, is the context for an interpretation of C. P. Gilman's short story "The Yellow Wallpaper". The theory of illness proposed by the famous medical doctor was evidently correlated with gender. Although the description of the therapy (rest, diet, massages) sounds trivial, Mitchell became the evil character of the American writer's tale. The story shows how a strict "boredom therapy" drives the narrator to madness. The rest cure reveals the repressive side of medicine, and the resultant boredom – a pivotal point of the treatment – is a boredom that kills. There is no room here for rest in the positive sense; there is only boredom, which in this case, has exclusively negative connotations.

Keywords:

boredom, „The Yellow Wallpaper”, Rest Cure

# PSYCHOLOGICZNIE O NUDZIE – TEORIE I MODELE NUDY

Maria Flakus  
Łukasz Palt  
Uniwersytet Śląski

Nuda bywa często uważana za jedną z chorób dotyczących współczesnego społeczeństwa (Klapp 1986). Pomimo tego, że jest to dość powszechnie doświadczany stan emocjonalny, zagadnienia związane z nudą, a w szczególności naukowa i systematyczna refleksja nad nią, jeszcze niedawno należały do rzadkości (Vodanovich 2003). Również w literaturze psychologicznej poświęcało się (i w zasadzie – w dalszym ciągu poświęca się) nudzie zdecydowanie mniej uwagi niż emocjom takim jak chociażby gniew, lęk czy radość. Należy jednak zaznaczyć, że ze względu na silny związek nudy z procesami afektywnymi i poznawczymi człowieka badania nad nią stanowią potencjalnie interesujące pole do prowadzenia refleksji teoretycznej, jak również badań empirycznych.

Mając na uwadze powszechność nudy, będącej stanem bliskim doświadczeniu każdego człowieka, jak również mnogość implikacji płynących z badań nad tym fenomenem, nie powinno dziwić, że w ostatnich latach odnotowano znaczny wzrost zainteresowania tematem nudy w psychologicznej literaturze naukowej (Vodanovich, Watt 2016).

## **/// Ogólna charakterystyka nudy**

Jak wskazuje Michał Chruszczewski (2015), w refleksji nad zjawiskiem nudy dostrzec można wpływy kilku różnych podejść teoretycznych. Dla teoretyków psychologii przemysłowej, sięgającej początków XX w., nuda stanowiła czynnik zakłócający efektywność pracy. Jej powstawaniu, ich zdaniem, sprzyjały w szczególności monotonne zajęcia, składające się



z prostych i krótkotrwałych schematów czynności zawodowych, czego przykładem może być praca przy taśmie produkcyjnej (Davies 1926, za: Chruszczewski 2015). Podłoża nudy w tym ujęciu upatrywano w procesach fizjologicznych, w szczególności zaś – w zakłóceniach przepływu krwi i akumulowaniu się w tkankach organizmu pewnych odpadów metabolicznych (McDowall, Wells 1927 za: Chruszczewski 2015).

Jak można zauważyć, psychologia przemysłowa ujmowała nudę jako zjawisko w gruncie rzeczy negatywne. Odmiennie na tę kwestię zapatrywała się klasyczna psychoanaliza, twardo rozgraniczająca nudę niepatologiczną – tj. pojawiającą się w sytuacji monotonnej stymulacji, i patologiczną – mającą często wymiar nudy chronicznej (Fenichel 1951, Greenson 1953). Zdaniem teoretyków psychoanalizy, takich jak Otto Fenichel (1951), Edmund Bergler (1945) i Ralph Greenson (1953), źródeł nudy chronicznej upatrywać należy w wyparciu (tj. usunięciu poza granice świadomości) nieakceptowanych impulsów (mających najczęściej charakter agresywny).

W nawiązaniu do powyższych rozważań Bernstein (1975) wprowadził podział na nudę reaktywną (*responsive boredom*) oraz nudę przewlekłą (*chronic boredom*). Pierwsza stanowi konsekwencję oddziaływania czynników sytuacyjnych (monotonii, powtarzalności, jednostajności etc.) i może być uznana za reakcję w pełni adaptacyjną, a tym samym – niepatologiczną. Drugi z rodzajów nudy Greenson postrzega natomiast jako konsekwencję mnogości zakazów i nakazów życia społecznego, internalizowanych w obrębie superego (tj. struktury psychicznej zawierającej w sobie elementy sumienia). Wymogi te, jego zdaniem, są często tak restrykcyjne, że stanowią mogą podstawę do wewnętrznego konfliktu, uniemożliwiającego czerpanie przyjemności z dostępnych aktywności, a w efekcie – prowadzić do różnorodnych stanów psychopatologicznych.

Współcześnie jedną z najczęściej przytaczanych psychologicznych definicji nudy wprowadził James O’Hanlon (1981). Definiował on nudę jako szczególny stan psychofizyczny spowodowany długotrwałą ekspozycją na monotonna, powtarzającą się stymulację. Wyróżnić w niej można cztery aspekty: (1) pobudzenia, (2) przymusu, (3) subiektywnie spostrzeżonej powtarzalności oraz (4) poczucia nieprzyjemności (Geiwitz 1966). Pierwszy z wymienionych przejawów związany jest z pobudzeniem układu nerwowego oraz (w konsekwencji) całego organizmu. Drugi aspekt oznacza poczucie jednostki, że sytuacja jest dla niej monotonna (nieistotne w tym przypadku są obiektywne cechy tej sytuacji). Trzeci ze składników to konieczność kontynuowania zadania po czasie, w którym osiągnęło ono

punkt nasycenia<sup>1</sup>, czwarty zaś opisuje subiektywne odczucie awersyjności danej sytuacji.

Ujmowanie nudy w powiązaniu z niekorzystnymi warunkami sytuacyjnymi uznać należy w tym wypadku za pewnego rodzaju „tradycjonalistyczne” postrzeżenie powyższego konstruktów. Należy jednak zauważyć, że podobne spojrzenie w istocie pomija rolę subiektywnie postrzeganej monotonii, a więc tym samym ocenę jednostki co do tego, czy dana stymulacja jest satysfakcjonująca, czy nie. Stąd też współcześnie zwraca się uwagę na indywidualny charakter nudy jako takiej, definiując ją jako subiektywnie odczuwany stan relatywnie niskiego pobudzenia oraz braku satysfakcji, związany z nieadekwatnie (w stosunku do potrzeb jednostki) stymulującym środowiskiem zewnętrznym (Vodanovich 2003, Vodanovich, Watt 2016).

Zestawienie obu zaprezentowanych definicji pozwala na wypuklenie dwóch aspektów nudy – z jednej strony, warunków środowiskowych, prowadzących do wytworzenia się nudy, z drugiej strony, subiektywnej oceny jednostki, której to efektem jest uznanie określonej sytuacji za dostatecznie bądź niedostatecznie stymulującą. Jednocześnie należy zauważyć, że uznanie roli subiektywnej oceny w procesie powstawania nudy pozwala na traktowanie indywidualnej podatności na nią (rozumianej jako tendencja do oceniania wartości stymulacyjnej określonego środowiska na poziomie niezadowolającym w kategoriach różnic indywidualnych. Efektem refleksji teoretycznej nad cechami charakterystycznymi nudy jest wyodrębnienie jej dwóch zasadniczych typów: nudy zależnej sytuacyjnie (*situation-dependent boredom*, SDB) oraz nudy niezależnej sytuacyjnie (*situation-independent boredom*, SIB, SIDB).

Pierwsza z wymienionych bywa często określana mianem „nudy reaktywnej” (*reactive boredom*) dla podkreślenia centralnej roli warunków środowiskowych, stanowiących podstawę jej generowania. To naturalna reakcja organizmu na warunki zewnętrzne, które są niedostatecznie stymulujące (w stosunku do preferowanego poziomu stymulacji) (Neu 1998). Jak zwraca się uwagę, nadrzędną rolę w ocenie poziomu usatysfakcjonowania co do stymulacji środowiskowej odgrywają indywidualne preferencje jednostki oraz wrażliwość na monotonię stymulacyjną. W związku z powyższym, badania prowadzone nad nudą zależną od sytuacji pozwalają z jednej strony na wyodrębnianie „sytuacji wysokiego ryzyka” – a więc określanie cech sytuacji, które potencjalnie generują poczucie znudzenia, a z drugiej

---

<sup>1</sup> Punkt nasycenia to moment, w którym dalsza ilość stymulacji określonego rodzaju powoduje wyłącznie spadek wydolności procesów poznawczych.

– określenie tego, jakie cechy jednostkowe skłaniają do postrzegania określonych sytuacji jako nudne (Todman 2003).

Z nudą niezależną sytuacyjnie mamy natomiast do czynienia w sytuacji, gdy organizm reaguje poczuciem nudy nie tylko w warunkach niedostatecznej stymulacji, ale też niezależnie od tego, jakiej stymulacji dostarcza mu środowisko (Neu 1998). Dlatego w stosunku do tego rodzaju nudy często zamiennie używa się określenia „nuda endogenna” (*endogenous boredom*), dla podkreślenia pewnego „oderwania” tego rodzaju nudy od warunków zewnętrznych.

Teoretycznego uzasadnienia dla wyodrębnienia tego rodzaju nudy dozukiwać się można między innymi w pracach Ottona Fenichela oraz Haskella Bernsteina, przedstawionych w zarysie we wcześniejszej części artykułu. Jednak, jak pisze Todman (2003), istotne jest zaakcentowanie dwóch wniosków wynikających z teoretycznych rozważań nad SIDB. Po pierwsze, nudę niezależną sytuacyjnie ujmować można jako formę chronicznej nudy, wynikającej z niezdolności do zastosowania mechanizmów radzenia sobie, niezbędnych do uniknięcia monotonii i nadania nowego znaczenia sytuacjom życia codziennego (takich jak fantazja czy antycypacja). Po drugie, należy zauważyć, że wiele zjawisk towarzyszących temu rodzajowi nudy (np. depresja, zahamowanie życia symbolicznego, zniekształcenie percepcji czasu) uznać można za dezadaptacyjne, a nawet patologiczne.

Inną teorię, w pewnym stopniu korespondującą z rozważaniami nad nudą reaktywną (tj. zależną sytuacyjnie) i chroniczną, zaproponowali Thomas Goetz i współpracownicy (2014). Na podstawie subiektywnej relacji osób badanych wskazali oni, że wyróżnić można pięć typów nudy: obojętną (*indifferent*), skalującą (*calibrating*), poszukującą (*searching*), reaktancyjną (*reactant*) i apatyczną (*apathetic*), różniących się stopniem pobudzenia oraz natężeniem negatywnych emocji z nimi związanych.

Nuda obojętna, zdaniem autorów, cechuje się niskim poziomem pobudzenia przy jednoczesnym występowaniu raczej pozytywnego afektu. Ze względu na wycofanie aktywności do wewnątrz stan ten przyrównać można do relaksacji. Nuda skalująca określona została jako stan o wyższym poziomie pobudzenia, nacechowany dość intensywnymi uczuciami negatywnymi. Towarzyszą mu często takie zjawiska jak błędzenie myślami oraz brak możliwości podjęcia decyzji co do tego, jaką aktywność chciałoby się podjąć. Charakterystyczna dla tego stanu jest także gotowość do zmiany sytuacji na mniej nudną, przy jednoczesnym braku podejmowania autentycznych działań zmierzających w tym kierunku.

Z bardziej zdecydowanymi zachowaniami, mającymi na celu zmianę sytuacji na silniej gratyfikującą, mamy do czynienia w przypadku kolejnego z wyróżnionych typów – tj. nudy poszukującej. W tym przypadku jednostka, żyjąc jednoznacznie negatywne emocje względem nadmiernie monotonnej sytuacji, aktywnie poszukuje alternatywnych źródeł stymulacji, czemu towarzyszy zazwyczaj pewna umiarkowana nerwowość. Ze znacznie zintensyfikowaną nerwowością (a tym samym – także wysokim poziomem pobudzenia) mamy natomiast do czynienia w przypadku nudy reaktancyjnej. Typowe dla niej są takie fenomeny psychiczne jak niepokój i agresywność oraz angażowanie się w myślenie o innych czynnościach, mających stanowić przyjemniejszą alternatywę dla budzącej nudę sytuacji. W tym stanie jednostka jest najsilniej zmotywowana do zmiany aktualnej, niekorzystnej sytuacji na inną, bardziej przyjemną.

Najmniej przyjemnym rodzajem nudy, zdaniem Goetza i współpracowników, jest nuda apatyczna. Jakkolwiek natężenie negatywnych uczuć związanych z poczuciem znudzenia jest tutaj znaczące (a nawet silniejsze niż w przypadku nudy reaktancyjnej), to zaznaczyć należy, że towarzyszy temu relatywnie niskie pobudzenie. Stan ten wiąże się z silnie zaznaczoną złością i lękiem, znikomym poczuciem dobrostanu i satysfakcji z życia, a co za tym idzie – ograniczoną gotowością do doświadczania pozytywnych emocji. Stan ów porównać można do opisów nudy chronicznej, akcentujących brak możliwości poradzenia sobie z nudzącą sytuacją, jak również charakterystyczny dla tego rodzaju nudy stan apatii, zniechęcenia i bierności (por. Neu 1998, Todman 2003).

Chociaż autorzy traktują powyższych pięć rodzajów nudy jako odrębne fenomeny psychiczne, to należy zauważyć, że w teorii tej dość wyraźnie zarysowuje się pewnego rodzaju stratyfikacja, unaoczniająca zróżnicowanie sposobów przeżywania nudy – począwszy od tych najbardziej adaptacyjnych, a kończąc na tych najbardziej niekorzystnych (z punktu widzenia psychologicznych kosztów ponoszonych przez jednostkę). Zróżnicowanie to nie ogranicza się jedynie do podziału uwzględniającego zewnętrzną lub wewnętrzną czynników generujących stan nudy jako takiej, ale przede wszystkim akcentuje indywidualną skłonność do nudzenia się w określony sposób.

### **/// Przyczyny nudy w koncepcjach psychologicznych**

Uwaga badaczy szukających przyczyn nudy często kieruje się ku podatności na nudę (*boredom proneness*), rozumianej jako indywidualna gotowość

do doświadczania nudy. Warunkuje ona intensywność nudy oraz częstotliwość przeżywania tego stanu (Farmer, Sundberg 1986). W tym sensie podatność na nudę traktowana jest przez część badaczy jako względnie stały wymiar różnic interpersonalnych, a nawet element składowy temperamentu (Zuckerman 1979).

Badania pokazały, że podatność na nudę związana jest z takimi cechami osobowości, jak lękliwość, depresyjność, a także mniejsza świadomość siebie i otoczenia, rozumiane jako mniejsza zdolność do introspekcji oraz utrzymania uwagi na środowisku zewnętrznym. Ponadto prowadzi ona także do częstszego sięgania po środki psychoaktywne (LePera 2011). Istnieją również doniesienia sugerujące, że podatność na nudę wykazuje pewne związki z symptomami psychopatologicznymi (Sommers, Vodanovich 2000). Wśród nich wymienia się obsesyjność-kompulsywność (zwaną potocznie nerwicą natręctw, oznacza przymus wykonywania pewnych rytualnych czynności, a także myślenia o określonych rzeczach), somatyzację (przejawianie problemów psychicznych pod postacią objawów fizycznych), lękowość (w tym lęk o nasileniu fobii), wrażliwość na interpersonalne zranienie, a także skłonność do depresji. Mając na uwadze przytoczone zależności, wskazujące na związki podatności na nudę z różnymi wymiarami patologicznego funkcjonowania osobowościowego, uzasadnione wydaje się traktowanie jej jako fenomenu z kręgu cech osobowościowych lub temperamentalnych.

Jak już zaznaczono wyżej, oprócz wyznaczników dyspozycyjnych, znudzenie może być także powodowane przez sytuacje. Jedną z takich przyczyn jest trudność wykonywanego zadania (Asseburg, Frey 2013). Dotyczy ona przede wszystkim sytuacji zawodowych oraz szkolnych. Znudzenie pojawia się, gdy dana czynność (np. test z matematyki) znacznie przekracza umiejętności wykonawcze danej osoby. W tej sytuacji szybko pojawia się nuda, której dalszą konsekwencją jest „bujanie w obłokach” (*daydreaming*). Podobne zjawisko ma miejsce, gdy konkretne zadanie jest dla jednostki zbyt łatwe, zatem dostarcza zbyt mało stymulacji koniecznej do optymalnego funkcjonowania umysłu (London, Schubert, Washburn 1972). Innym powodem znudzenia jest doświadczanie rozpraszenia przez bodźce zewnętrzne wobec aktywności, w którą angażuje się jednostka. Nuda najszybciej się pojawia w przypadku doświadczania umiarkowanego rozpraszenia, gdyż wówczas utrzymanie uwagi na aktywności jest najtrudniejsze. Interesujące wydaje się dostrzeżenie różnic indywidualnych w powyższej prawidłowości, mianowicie ekstrawertycy wydają się bardziej odporni na

znudzenie wywołane rozpraszaniem (tzn. potrzebne jest silniejsze rozpraszanie, aby takie osoby poczuły się znudzone, Damrad-Frye, Laird 1989).

Nieco inaczej na przyczyny nudy zapatrują się Shane Bench i Heather Lench (2013). Tworząc swoją koncepcję nudy jako emocji dyskretnych, oparli się oni na ogólnych ustaleniach dotyczących emocji specyficznych<sup>2</sup> (zob. Keltner, Gross 1999). Zgodnie z nimi emocje powstają w odpowiedzi na specyficzne warunki środowiskowe i służą jako programy organizujące odpowiedzi organizmu na te warunki (Panksepp 2008). Informują one o aktualnym postępie w osiąganiu danego celu oraz spełniają funkcję korygującą zachowanie jednostki tak, aby jego dopasowanie do warunków środowiskowych umożliwiałoby osiągnięcie określonej wartości. Owa funkcja wymaga, aby emocje zawierały w sobie komponenty behawioralne, poznawcze, fenomenologiczne oraz fizjologiczne (Bench, Lench 2013).

Podstawowe założenie opisywanej koncepcji głosi, że nuda jest emocją pojawiającą się, gdy czynność aktualnie realizowana przez jednostkę przestaje jej przynosić korzyści. Pierwszym sygnałem tego stanu jest wygaśnięcie emocji związanych z osiągnięciem, zablokowaniem, zagrożeniem oraz utratą określonego celu. Spadek napięcia odczuwania radości (osiągnięcie celu), złości (zablokowanie celu), lęku (zagrożenie osiągnięcia celu) czy smutku (utrata celu) powoduje, że pojawia się emocja nudy, która niesie systemowi poznawczemu jednostki informację, że realizowany cel nie jest już korzystny i należy go zmienić. Na przykład skoczek spadochronowy podczas początkowej fazy swobodnego spadku może odczuwać obezwładniający lęk przed utratą życia. Gdy jednak kolejne sekundy nie przynoszą spełnienia tej groźby, jego system poznawczy może przestawić się na inną aktywność, jaką może być podziwianie widoków czy robienie zdjęć. Percepcja i oddziaływanie emocji, co należy podkreślić, nie muszą być świadome, zatem opisywany skoczek niekoniecznie musi zdawać sobie sprawę z tego, że się znudził.

Jak wskazują Bench i Lench (2013), nuda najprawdopodobniej pojawiła się w toku ewolucji jako mechanizm, który zapobiegał marnotrawieniu zasobów biologicznych na tych samych czynnościach, gdy wyciągnięto już z nich wszystkie możliwe korzyści. Dla wszystkich organizmów odczuwających emocje nie byłoby sytuacją korzystną, gdyby trwały one bez końca

---

<sup>2</sup> Nazwa emocji odrębnych (choć trafniejszy byłby termin „emocje specyficzne”) wywodzi się od charakterystycznej dla nich cechy: każda z tych emocji pojawia się w odpowiedzi na konkretną sytuację i „włącza” program behawioralno-poznawczy odrębnych od innych emocji zaliczanych do tej grupy (Keltner, Gross 1999).

z tego względu, że nigdy nie nastąpiłaby zmiana programu zachowania. Organizmy utknęłyby niejako w pułapce bez wyjścia.

Nuda, w odróżnieniu od złości (i pokrewnej jej frustracji), nie dotyczy określonego celu, który z jakiegoś powodu jest trudny do zrealizowania (choć osiągalny), lecz jest wywoływana przez ogólnie niekorzystną dla organizmu sytuację (jak nudny wykład) i powoduje chęć do zmiany tej sytuacji (np. rozpoczęcia uczenia się na kolokwium, które jest na następnych zajęciach). Z tego powodu jej podstawową zaletą jest możliwość zidentyfikowania potencjalnie wartościowego celu, który mógłby zostać pominięty, gdyby jednostka wciąż angażowała się w poprzednią czynność. Jednak nuda sama w sobie nie „posiada” zdolności do wartościującego różnicowania celów, lecz jedynie do motywowania jednostki do ich poszukiwania. Funkcję oceniającą potencjalnie dostępne aktywności pełnią inne emocje (Prinz 2008).

### /// Pomiar nudy w psychologii

Pewnego rodzaju zwieńczeniem teoretycznej refleksji nad nudą w obrębie psychologii jest powstanie kilku powszechnie wykorzystywanych narzędzi psychometrycznych w formie kwestionariuszy i inwentarzy, za pomocą których możliwe stało się dokonanie pomiaru poziomu odczuwanej nudy, a co za tym idzie – wykorzystanie tych danych w badaniach korelacyjnych. Tradycyjne podejście w badaniu nudy wykorzystywało przeważnie proste narzędzia, składające się z zaledwie jednego pytania, w których osoba badana dokonywała samoopisu, oceniając, jak bardzo czuje się znudzona w danej sytuacji. Dość szybko zdano sobie jednak sprawę, że pomiar dokonywany na podstawie zaledwie jednej pozycji testowej jest nieefektywny – tak ze względu na wątpliwą wartość psychometryczną otrzymanego wyniku, jak również ze względu na fakt, że nuda jako takiej w żadnej mierze nie da się uznać za konstrukt homogeniczny. Co więcej, badania prowadzone przy użyciu najszerzej rozpowszechnionych narzędzi badających podatność na nudę dowodzą, że nudę uznać należy za konstrukt heterogeniczny, a więc tym samym – wieloczynnikowy (Vodanovich 2003, Vodanovich, Watt 2016). I tak, w wynikach wielu badań znaleźć można dowody na co najmniej pięcioczynnikową strukturę nudy. Jedne z nich (Vodanovich, Kass 1990) wskazują, że nuda składa się w gruncie rzeczy z czynników takich jak: stymulacja zewnętrzna (*external stimulation*), stymulacja wewnętrzna (*internal stimulation*), odpowiedź afektywna (*affective response*), percepcja czasu (*perception of time*) oraz ograniczenie (*constraint*).

Literatura wskazuje także na możliwość istnienia rozwiązań ośmioczynnikowych, w ramach których oprócz skrepowania, odpowiedzi afektywnej i percepcji czasu, wyróżnia się dodatkowo czynnik – cierpliwość (*patience*), a stymulację zewnętrzną i stymulację wewnętrzną rozбивa się na cztery czynniki – kolejno: monotonię (*monotony*) i wyzwanie (*challenge*) oraz kreatywność (*creativity*) i utrzymywanie uwagi (*attention maintenance*) (Vodanovich, Watt, Piotrowski 1997).

Do najpowszechniej stosowanych narzędzi psychometrycznych służących do pomiaru nudy należy Skala Podatności na Nudę (*The Boredom Proneness Scale* – BPS) autorstwa Richarda Farmera i Normana Sundberga (1986). Jest to inwentarz składający się z 28 pytań ocenianych w skali siedmiopunktowej (w wersji starszej na pytania odpowiadano, stosując skalę dychotomiczną typu prawda/falsz). Skala ta w badaniach prowadzonych przez twórców narzędzia osiągnęła satysfakcjonujące właściwości psychometryczne. Cechuje je m.in. dobra zgodność wewnętrzna oraz wysoka stabilność bezwzględna (Farmer, Sundberg 1986).

Na chwilę obecną narzędzie to należy uznać za jedyne badające podatność na nudę *sensu stricto*. Inne kwestionariusze bowiem, nawet te do tej pory dość powszechnie używane w badaniu nudy, często odnoszą się tylko do specyficznych aspektów nudy lub traktują podatność na nią jako część innego, nadrzędnego w stosunku do niej konstruktów. Przykładem takiego narzędzia może być Skala Podatności na Nudę (*Boredom Susceptibility Scale* – BS), będąca częścią autonomicznego narzędzia, tj. Skali Poszukiwania Doznań (*Sensation Seeking Scale V* – SS-V) autorstwa Marvina Zuckermana (1979). W jego koncepcji poszukiwanie doznań uznawane jest za jeden z centralnych wymiarów osobowości, przejawiający się w poszukiwaniu nowych, często intensywnych wrażeń. Za jeden z wymiarów wchodzących w skład tej cechy uznaje on m.in. podatność na nudę (*boredom susceptibility*), którą definiuje jako awersję do rutynowych zajęć<sup>3</sup>.

Stosunkowo najnowszym narzędziem w tym zestawieniu jest Skala Stanu Nudy (*Multidimensional State Boredom Scale* – MSBS) autorstwa Shelley Fahlman i współpracowników (2013). Składa się ona z 29 pozycji, do których osoba badana ustosunkowuje się na siedmiostopniowej skali. W efekcie uzyskuje się wynik ogólny, informujący o intensywności nudy, oraz wyniki w następujących podskalach (rozumianych jako wymiary nudy): niezaangażowanie (*Disengagement*), wysokie pobudzenie (*High Arousal*), nieuwaga (*Inattention*), niskie pobudzenie (*Low Arousal*) i percepcja upły-

<sup>3</sup> Pozostałe czynniki wchodzące w skład poszukiwania doznań to: poszukiwanie przygód i grozy (*thrill and adventure seeking*), poszukiwanie przeżyć (*experience seeking*) i rozhamowanie (*disinhibition*).



wu czasu (*Time Perception*). Narzędzie to uzyskało satysfakcjonujące współczynniki zgodności wewnętrznej dla całej skali, jak również dla podskal. Co więcej, spośród wszystkich przedstawionych narzędzi, cechuje się ono najlepiej udokumentowaną strukturą czynnikową, potwierdzającą istnienie pięciu czynników pierwszego rzędu i jednego czynnika drugiego rzędu<sup>4</sup>.

### /// Psychologiczne korelaty nudy

Rozwój badań nad psychometrycznymi miarami nudy zaowocował pokazną listą badań korelacyjnych, w ramach których pod lupę wzięto współzależności między nudą a innymi zmiennymi, mogącymi hipotetycznie wchodzić z nią w związki o różnym charakterze. Podjęto się między innymi szukania związków między podatnością na nudę a skłonnością do odczuwania negatywnego afektu oraz opisu wpływu nudy na funkcjonowanie poznawcze jednostki. Korelatów nudy poszukiwano także w obrębie szeroko pojętego behawioru, w tym także zachowań interpersonalnych. Odmienne podejście natomiast stanowi poszukiwanie związków między podatnością na nudę a poszczególnymi cechami osobowości.

Jak wskazuje Vodanovich (2003), wielu badaczy w prowadzonych w sposób niezależny badaniach dowiodło pozytywnych związków podatności na nudę z wieloma aspektami negatywnego afektu. Już Farmer i Sundberg (1986) w badaniach walidacyjnych narzędzia BPS potwierdzili związek między podatnością na nudę a depresyjnością, poczuciem bezradności i osamotnienia oraz brakiem motywacji. Rezultat ten potwierdzają badania prowadzone przez Ahmeda (1990), który dowiódł istnienia dodatniej korelacji między wynikami otrzymywanymi w BPS oraz wynikami w skali depresji MMPI (*Minnesota Multiphasic Personality Inventory*). Sugeruje to, że osoby bardziej podatne na nudę mają większą skłonność do odczuwania depresyjnego nastroju i częściej doszukać się można u nich objawów depresyjnych. Co więcej, badania wskazują, że nie tylko depresyjność, ale również lęk stanowi pozytywny korelat nudy (Sommers, Vodanovich 2000). Istotna zdaje się być także dowiedziona w wielu badaniach korelacja podatności na nudę oraz wrogości i agresywności (Gordon, Wilkinson, McGown, Jovanoska 1997, Vodanovich, Watt, Piotrowski 1997). Sugeruje to silny związek między podatnością na nudę a uogólnioną dysforyczno-

<sup>4</sup> Niniejsze zestawienie zaledwie w zarysie przedstawia kwestię narzędzi badających nudę i podatność na nią oraz ich użyteczności w badaniach naukowych. Zainteresowanych tematem odsyłamy do dwóch opracowań – jednego anglojęzycznego, autorstwa Stephena Vodanovicha (2003), które w ostatnim czasie zostało w istotny sposób zaktualizowane (Vodanovich, Watt 2016), oraz opracowania Chruszczewskiego (2015), dostępnego w języku polskim.

ścią – a więc poczuciem rozdrażnienia i wybuchowością, prowadzącymi w efekcie do wykształcenia postawy wrogości wobec otoczenia.

Związki podatności na nudę oraz objawów depresyjnych wydają się potwierdzać wyniki badań, w których poszukiwano zależności między nudą a przebiegiem procesów poznawczych jednostki. Wyniki badań wskazują, że wyższe wyniki w skali podatności na nudę są związane z niższymi wynikami w narzędziach mierzących potrzebę poznania, a więc tendencję jednostki do angażowania się i czerpania przyjemności z aktywności poznawczej (Vodanovich 2003). Sugeruje to, że osoby silnie podatne na nudę mniej chętnie podejmują wyzwania intelektualne, jednocześnie czerpiąc z nich dużo mniej radości niż osoby mniej na nią wyczulone.

Co więcej, badacze pokazują, że podatność na nudę wpływa na uważność oraz kontrolę uwagi (Gordon, Wilkinson, McGown, Jovanoska 1997). Twierdzą oni, że skłonność do odczuwania nudy, a tym samym silniejsze na nią wyekspozowanie wiążą się z mniejszą uważnością, a tym samym też większą liczbą błędów popełnianych w typowych zadaniach poznawczych. Osoby te są także bardziej podatne na dystraktory, a więc mają tendencję do łatwiejszego rozpraszania się i skupiania uwagi na bodźcach mniej ważnych lub decentralizujących uwagę (Vodanovich 2003).

Odrebnym obszarem poszukiwania korelatów nudy jest sfera zachowania. Biorąc pod uwagę dowiedzioną korelację między nudą a wrogością i agresywnością, nie może dziwić występowanie współzależności między nudą a impulsywnością i niską kontrolą impulsów (Vodanovich 2003). Jak się okazuje, osoby bardziej podatne na nudę mają tendencję do zachowań porywczych, słabiej kontrolują impulsy, a co za tym idzie – uznać je należy za bardziej rozhamowane<sup>5</sup>. Badacze wskazują także na istnienie związków między podatnością na nudę a skłonnością do popadania w uzależnienia, w szczególności behawioralne, takie jak np. patologiczny hazard (Błaszczynski, McConaghy, Frankova 1990). Innymi słowy, można powiedzieć, że osoby w większym stopniu podatne na nudę to „poszukiwacze doznań”, preferujący rozrywki o większej wartości stymulacyjnej, a więc nowe, nietuzinkowe i tym samym często także ryzykowne. Podobne ujęcie potwierdzają wyniki badań, wskazujące na dodatnią korelację między tendencją do poszukiwania doznań a podatnością na nudę (Watt, Ewing 1996).

Na związek słabej kontroli impulsów z podatnością na nudę wskazują także pośrednio badania prowadzone przez Vodanovicha i Sommers

---

<sup>5</sup> Rozhamowanie (*disinhibition*) to termin używany w psychologii do opisu braku samokontroli objawiającej się na kilka sposobów, m.in. niestosowaniem się do społecznych konwencji, słabym szacowaniem ryzyka oraz innymi zaburzeniami związanymi z kontrolą impulsów.

(2000). Badając związki między nudą a funkcjonowaniem interpersonalnym, wskazali oni, że osoby wysoce podatne na nudę częściej kierują się w relacjach z bliskimi uczuciami, rzadziej zaś racjonalnym osądem. Jednocześnie, wskazują oni, że osoby te są bardziej drażliwe, silniej wyczulone na neutralne sygnały z otoczenia i częściej działają pod wpływem emocji. Ujawnia to szereg trudności, z jakimi zmagają się osoby podatne na nudę, jeśli chodzi o ustanawianie i utrzymywanie bliskich relacji interpersonalnych – jak pokazują badania, osoby te doświadczają specyficznych trudności w sytuacjach społecznych, w efekcie często wykazując niższy poziom zsocjalizowania niż osoby mniej podatne na nudę (Vodanovich 2003).

Korelatów podatności na nudę poszukuje się także w obrębie osobowości. Biorąc pod uwagę związek nudy z szeroką gamą negatywnych stanów emocjonalnych, takich jak depresyjność czy lęk, nie dziwi fakt, że w literaturze często wspomina się o istnieniu współzależności podatności na nudę i neurotyczności, utożsamianej często z wrażliwością emocjonalną (Gordon, Wilkinson, McGown, Jovanoska. 1990). Dodatkowo, często wskazuje się na dodatnią korelację między podatnością na nudę i ekstrawersją (Ahmed 1990), co niejako potwierdza istnienie związku między nudą i aktywnym poszukiwaniem wysoko stymulujących aktywności.

Pomimo istnienia wielu badań wskazujących na współwystępowanie nudy i szerokiego spektrum zachowań niepożądanych (wrogości, dysforii, drażliwości etc.), a niejednokrotnie nawet patologicznych (objawy depresyjne, niższy poziom zsocjalizowania), nuda i podatność na nudę zdają się w gruncie rzeczy konstruktami ignorowanymi przez psychologów klinicznych i psychoterapeutów. Jak uważa jednak McWelling Todman (2003), dzieje się tak niesłusznie. Wskazuje on, że nuda może wpływać na jakość oddziaływań terapeutycznych, w szczególności tych, które podejmowane są wobec pacjentów psychotycznych. Wobec tej grupy pacjentów często stosuje się taktyki ochraniające ich przed przytłaczającym wpływem nadmiaru stymulacji i informacji, sprowadzające się w praktyce do dwóch rywalizujących strategii oddziaływań terapeutycznych i wspomagających. Pierwsza z nich pozwala na dokonywanie przez pacjenta swobodnego wyboru czasu i rodzaju aktywności, w jaką będzie się angażować. Druga skupia się na minimalizowaniu ewentualnego dystresu (tj. przedłużającego się, silnego stresu, prowadzącego do wyniszczenia organizmu – tak w sensie psychologicznym, jak i somatycznym) poprzez rutynizowanie i upraszczanie aktywności podejmowanych przez chorego. Jak można zauważyć, obie sytuacje potencjalnie stanowią źródło nudy w związku z przewidywalnością, niską złożonością proponowanych oddziaływań lub brakiem

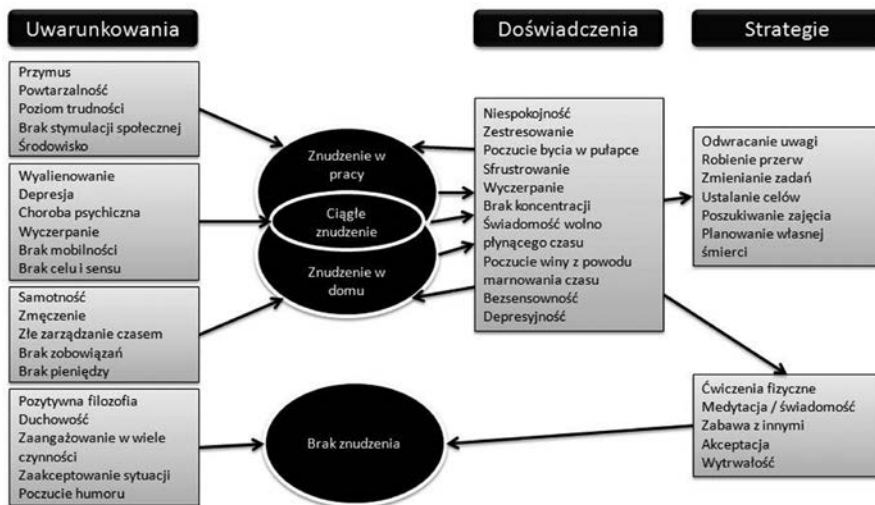
oczekiwania od chorego zaangażowania w określoną aktywność. Na nudę w tak prowadzonej terapii tym bardziej zdają się być narażone osoby charakteryzujące się wysoką podatnością na nudę.

Jak pisze Todman, wystąpienie subiektywnego poczucia nudy pacjenta w sytuacjach psychoterapeutycznych wiązać się może z wieloma negatywnymi konsekwencjami dla chorego. Jego zdaniem pacjenci wystawieni na ten rodzaj nudy są bardziej narażeni na odczuwanie zgeneralizowanego stanu obniżenia nastroju i zniechęcenia w stosunku do dotychczas przejawianych zainteresowań, a tym samym – na występowanie postpsychotycznych zaburzeń nastroju (np. depresji postschizofrenicznej). W związku z nasileniem objawów depresyjnych, w tej grupie pacjentów dostrzega się także występowanie zmian w ogólnym funkcjonowaniu poznawczym – m.in. zmniejszenie zasobów uwagi (np. problemy z przerzutnością uwagi, wyodrębnianiem istotnych elementów z pola percepcyjnego oraz angażowaniem się w analizę danego bodźca). Jak wskazuje Todman, znamienne było także zwiększenie prawdopodobieństwa występowania zachowań ryzykownych, ze szczególnym naciskiem na nadużywanie substancji psychoaktywnych. Zjawisko to szczególnie uwidaczniało się w rezydualnej fazie choroby, a więc w momencie, gdy objawy wytwórcze (tj. omamy i urojenia) nie występowały. Jednocześnie Todman wskazuje, że doświadczanie nudy w psychoterapii wiązać się może także z nasileniem objawów wytwórczych.

### **/// Fenomenologiczny model nudy**

Obok płodnego podejścia eksperymentalno-korelacyjnego w badaniach nudy istnieje również mniej popularny, choć równie owocny nurt jakościowy. Jednym z jego efektów jest fenomenologiczny model nudy (Martin, Sadlo, Stew 2006). Opierając się na analizie zależności pomiędzy wypowiedziami osób badanych, pogrupowano przyczyny, skutki oraz strategie radzenia sobie z nudą w cztery grupy sytuacji: (1) znudzenie w pracy, (2) znudzenie w domu, (3) ciągle znudzenie oraz (4) brak znudzenia. Osoby zaklasyfikowane do danego zbioru doświadczały podobnych odczuć związanych z nudą, podobne czynniki wywoływały w nich znudzenie, a także stosowały one zbliżone strategie radzenia sobie z nudą. Należy przy tym zaznaczyć, że sposób doświadczania nudy jest różny w poszczególnych okresach życia, zatem „przynależność” do określonej grupy w modelu nie jest stała w czasie dla danej jednostki.

Pierwsza grupa sytuacji związana jest z pracą zawodową oraz tymi wszystkimi aktywnościami, które jednostka wykonuje z poczucia obo-



Rysunek 1. Fenomenologiczny model nudy; źródło: Martin, Sadlo, Stew 2006: 201.

wiązku (np. opieka nad dziećmi, studiowanie etc.). Najważniejszymi czynnikami powodującymi znużenie są poczucie przymusu wykonywania danej czynności (może ono wynikać z wewnętrznych albo zewnętrznych czynników), jej powtarzalność, brak wyzwania w obowiązkach oraz niska stymulatywność środowiska pracy. Ponadto dodatkowym bodźcem wywołującym znużenie jest brak kontaktów społecznych (albo ich monotonia) w miejscu pracy.

Drugi zbiór dotyczy doświadczania nudy podczas nieustrukturyzowanego czasu, który najczęściej spędza się w domu. Do tej grupy najczęściej zaliczają się osoby starsze, które skarżyły się na niewystarczającą ilość obowiązków w ciągu dnia. Podstawowymi przyczynami znużenia były samotność (brak towarzystwa zapewniającego zajęcia), a także zbyt duże zmęczenie, niepozwalające na podjęcie produktywnej aktywności. Do mniej ważnych źródeł nudy zaliczają się: złe zarządzanie czasem wolnym, brak zobowiązań zawodowych oraz towarzyskich, które wypełniłyby czas wolny oraz brak pieniędzy na zajęcia, w które dana osoba chciałaby się zaangażować.

Trzeci klaster dotyczy prawie bezustannego poczucia znużenia. Wyjątkami są krótkie okresy, podczas których jakaś aktywność jest w stanie na tyle długo przyciągnąć uwagę jednostki, aby przez jakiś czas przestała odczuwać nudę. Charakterystycznym zjawiskiem dla tej grupy jest niemoż-

ność skupienia się na zajmujących wydarzeniach przez dłuższy czas, co uniemożliwia „przerwanie kręgu” nudy. Do tej grupy zaliczają się przede wszystkim osoby cierpiące na choroby psychiczne, których skutkami są alienacja oraz depresja, lecz również wyczerpanie fizyczne i psychiczne na tyle wielkie, że uniemożliwia mobilizację do podjęcia jakiegokolwiek działania.

W ostatniej grupie znajdują się osoby cechujące się brakiem poczucia bycia znudzonym. Charakteryzuje je pozytywne spojrzenie na życie i świat, zaangażowanie w wiele spraw, umiejętność adaptacji do szerokiej klasy sytuacji, a także rozwinięte poczucie humoru. Równie istotna jest umiejętność planowania czasu wolnego, zwykle przejawiająca się zapewnianiem sobie zajęć z dużym wyprzedzeniem oraz skrupulatnym trzymaniem się ułożonego w ten sposób układu dnia.

Doświadczenia związane z nudą są podobne w trzech pierwszych opisanych grupach. Obejmują one przede wszystkim poczucie tkwienia w pułapce, niespokojność powiązaną z letargiem, a także poczucie winy spowodowane przekonaniem o marnowaniu czasu. Osoby doznające nudy w pracy bywają również sfrustrowane, zestresowane i zmęczone, a ponadto nasilone u nich jest poczucie bycia uwięzionym w sytuacji. Problemem dla nich jest także spadek koncentracji oraz wyczulona świadomość powolnego upływu czasu. Z kolei w grupie osób odczuwających nudę przede wszystkim w domu na pierwszy plan wysuwa się poczucie niepokoju przejawiające się zwiększonym pobudzeniem oraz drażliwością. Trzecia grupa osób – znudzonych cały czas – charakteryzuje się przede wszystkim podwyższoną niespokojnością, zmęczeniem oraz skłonnościami do wpadania w letarg. Ponadto w tej grupie bardzo częstym objawem nudzenia się jest doświadczanie objawów depresyjnych.

Najczęściej stosowaną strategią radzenia sobie z nudą jest znajdowanie zajęć alternatywnych (przeważnie mało produktywnych). Prowadzi ono jednak zwykle do poczucia winy z powodu marnowania wolnego czasu, pogarszając w ten sposób stan emocjonalny danej osoby. Równie częstym, lecz skuteczniejszym sposobem radzenia sobie ze znudzeniem jest zaangażowanie się w aktywność fizyczną. Powszechnie podzielane przekonanie, że ruch jest dobry dla zdrowia, sprawia, że poczucie winy nie występuje albo nie jest tak duże podczas uprawiania sportu czy lekkiej aktywności ruchowej. Zdecydowanie bardziej skuteczne jest planowanie przyszłych zajęć, a także praktyki duchowe, udział w życiu społecznym oraz akceptacja nieumiejętności uniknięcia pewnych nudnych sytuacji.

### /// Podsumowanie

Zarysowana w niniejszej pracy psychologiczna charakterystyka nudy pozwala uświadomić sobie, jak złożone jest to zjawisko oraz jak duży wpływ ma ono na funkcjonowanie człowieka. Zmiany fizjologiczne, poznawcze i behawioralne powodowane przez stan znudzenia w znacznym stopniu modyfikują sposób bycia oraz zachowanie się jednostki w środowisku społecznym, niejednokrotnie stają się przyczyną działań ryzykownych czy szkodliwych dla zdrowia.

Fenomenologicznie nuda jest emocją nieprzyjemną i awersyjną, gdyż powoduje uczucie spowolnionego upływu czasu oraz trudności z „wyrwaniem się” z nudzącej sytuacji. Powoduje również wzrost pobudzenia autonomicznego układu nerwowego, co stanowi przygotowanie do zmiany zachowania oraz poszukiwania nowej stymulacji (co jest częścią komponentu fizjologicznego).

W obrębie komponentu behawioralnego istotne miejsce zajmuje podatność na nudę. W ujęciu behawioralnym oznacza ona skłonność jednostki do unikania monotonicznych i słabo stymulujących zajęć (Zuckerman 2006). Jednostki o jej wysokim natężeniu odczuwają silniejszą potrzebę przedkładania różnorodnych i wysoce angażujących aktywności nad czynności o niewielkim zróżnicowaniu i mało absorbujące. Zaobserwowano również, że nuda pojawiająca się sytuacyjnie (nuda-stan) również powoduje znaczące zmiany w zachowaniu jednostki. Przejawiają się one w skłonności do poszukiwania aktywności przeciwstawnych poznawczo, stymulacyjnie lub emocjonalnie w stosunku do tej, która spowodowała znudzenie.

W obrębie zmian poznawczych powodowanych przez nudę obserwuje się skierowanie uwagi na bodźce zewnętrzne (środowiskowe) albo wewnętrzne (odczucia i myśli jednostki) przy jej równoczesnym odwróceniu od aktualnie wykonywanej czynności. Z tego powodu koncentracja na tej aktywności staje się trudna do utrzymania oraz pojawia się zjawisko „bujania w obłokach”.

Pomimo intensywnego rozwoju narzędzi badawczych oraz diagnostycznych, a także podejmowania prób usystematyzowania danych zebranych na temat nudy w teorii psychologicznej, wydaje się, że w tym polu wciąż wiele pozostało do zrobienia, w szczególności na gruncie polskim. Co więcej, istotne znaczenie ma uwzględnienie psychologii nudy w działaniach praktycznych (w szczególności terapeutycznych), gdyż zakres jej związków z symptomami psychopatologicznymi nie pozwala na pominię-

cie tej emocji w projektowaniu oraz realizowaniu interwencji psychologicznych.

#### Bibliografia:

- /// Ahmed S.M.S. 1990. *Psychometric Properties of the Boredom Proneness Scale*, „Perceptual and Motor Skills”, nr 71(3), s. 963–966.
- /// Asseburg R., Frey A. 2013. *Too Hard, Too Easy, or Just Right? The Relationship between Effort or Boredom and Ability-difficulty Fit*, „Psychological Test and Assessment Modeling”, nr 55(1), s. 92–104.
- /// Bench S.W., Lench H.C. 2013. *On the Function of Boredom*, „Behavioral Sciences”, nr 3, s. 459–472.
- /// Bergler E. 1945. *On the Disease Entity Boredom (Alyosis) and its Psychopathology*, „Psychiatric Quarterly”, nr 19, s. 35–51.
- /// Bernstein H. 1975. *Boredom and the Ready-made Life*, „Social Research”, nr 42(3) s. 512–537.
- /// Blaszczyński A., McConaghy N., Frankova A. 1990. *Boredom Proneness in Pathological Gambling*, „Psychological Reports”, nr 67(1), s. 35–42.
- /// Bornstein R.F., Kale A.R., Cornell K.R. 1990. *Boredom as Limiting Condition on the Mere Exposure Effect*, „Journal of Personality and Social Psychology”, nr 58(5), s. 791–800.
- /// Chruszczewski M.H. 2015. *Psychologiczne koncepcje nudy*, „Ruch Pedagogiczny”, nr 86(2), s. 15–31.
- /// Damrad-Frye R., Laird J.D. 1989. *The Experience of Boredom. The Role of the Self-perception of Attention*, „Journal of Personality and Social Psychology”, nr 57(2), s. 315–320.
- /// Fahlman S., Mercer-Lynn K.B., Flora D.B., Eastwood J.D. 2013. *Development and Validation of the Multidimensional Boredom Scale*, „Assessment”, nr 20(1), s. 68–85.
- /// Farmer R., Sundberg N.D. 1986. *Boredom Proneness. The Development and Correlates of a New Scale*, „Journal of Personality Assessment”, nr 50(1), s. 4–17.



/// Fenichel O. 1951. *On the Psychology of Boredom*, [w:] *Organization and Pathology of Thought: Selected Sources*, red. D. Rappaport, Columbia University Press, s. 349–361.

/// Geivitz P.J. 1966. *Structure of Boredom*, „Journal of Personality and Social Psychology”, nr 3(5), s. 592–600.

/// Goetz T., Frenzel A.C., Hall N.C., Nett U., Pekrun R., Lipnevich A. 2014. *Types of Boredom: an Experience Sampling Approach*, „Motivation and Emotion”, nr 38(3), s. 401–419.

/// Gordon A., Wilkinson R., McGown A., Jovanoska S. 1997. *The Psychometric Properties of the Boredom Proneness Scale: An Examination of its Validity*, „Psychological Studies”, nr 42, s. 85–97.

/// Greenson R.R. 1953. *On Boredom*, [w:] *Explorations in Psychoanalysis*, red. R.R. Greenson, International Universities Press, s. 45–60.

/// Keltner D., Gross J.J. 1999. *Functional Accounts of Emotions*, „Cognition & Emotion”, nr 13(5), s. 467–480.

/// Klapp O.E. 1986. *Overload and Boredom: Essays on the Quality of Life in the Information Society*, Greenwood Press.

/// Kubose S.K. 1972. *Motivational Effects of Boredom on Children's Response Speeds*, „Developmental Psychology”, nr 6, s. 302–305.

/// LePera N. 2011. *Relationships between Boredom Proneness, Mindfulness, Anxiety, Depression, and Substance Use*, „The New School Psychology Bulletin”, nr 8(2), s. 15–25.

/// London H., Schubert D.S. P., Washburn D. 1972. *Increase of Autonomic Arousal by Boredom*, „Journal of Abnormal Psychology”, nr 80(1), s. 29–36.

/// Martin M., Sadlo G., Stew G. 2006. *The Phenomenon of Boredom*, „Qualitative Research in Psychology”, nr 3(3), s. 193–211.

/// Neu J. 1998. *Boring from within. Endogenous versus Reactive Boredom*, [w:] *Emotions and Psychopathology. Theory and Research*, red. W.F. Flack, J.D. Laird, University Press, s. 158–170.

/// O'Hanlon J.F. 1981. *Boredom: Practical Consequences of a Theory*, „Acta Psychologica”, nr 49(1), s. 53–82.

/// Panksepp J. 2008. *Emocjonalne systemy operacyjne a subiektywność: problemy metodologiczne i ramy pojęciowe dla neurobiologicznej analizy afektu*, [w:] *Formy ak-*

tywności umysłu: ujęcia kognitywistyczne, t. 1: *Emocje, percepcja, świadomość*, red. A. Klawiter, tłum. A. Binder i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 73–111.

/// Pekrun R., Elliot A.J., Maier M.A. 2006. *Achievement Goals and Discrete Achievement Emotions. A Theoretical Model and Prospective Test*, „Journal of Educational Psychology”, nr 98(3), s. 583–597.

/// Pekrun R., Goetz T., Daniels L.M., Stupnisky R.H., Perry R.P. 2010. *Boredom in Achievement Settings. Exploring Control-Value Antecedents and Performance Outcomes of a Neglect Emotion*, „Journal of Educational Psychology”, nr 102(3), s. 531–549.

/// Prinz J.J. 2008. *Emocje jako ucielesnione oceny*, [w:] *Formy aktywności umysłu: ujęcia kognitywistyczne*, t. 1: *Emocje, percepcja, świadomość*, red. A. Klawiter, tłum. A. Binder i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 37–72.

/// Sommers J., Vodanovich S.J. 2000. *Boredom Proneness. Its Relationship to Psychological- and Physical-health Symptoms*, „Journal of Clinical Psychology”, nr 56(1), s. 149–155.

/// Todman M. 2003. *Boredom and Psychotic Disorders. Cognitive and Motivational Issues*, „Psychiatry”, nr 66(2), s. 146–167.

/// Vodanovich S.J. 2003. *Psychometric Measures of Boredom. A Review of the Literature*, „Journal of Psychology”, nr 137(6), s. 569–595.

/// Vodanovich S.J., Kass S.J. 1990. *A Factor Analytic Study of the Boredom Proneness Scale*, „Journal of Personality Assessment”, nr 55(1–2), s. 115–123.

/// Vodanovich S.J., Watt J.D. 2016. *Self-Report Measures of Boredom. An Updated Review of the Literature*, „The Journal of Psychology”, nr 150(2), s. 196–228.

/// Vodanovich S.J., Watt J.D., Piotrowski Ch. 1997. *Boredom Proneness in African American College Students. A Factor Analytic Perspective*, „Education”, nr 118(2), s. 229–236.

/// Watt J.D., Ewing J.E. 1996. *Toward the Development and Validation of a Measure of Sexual Boredom*, „Journal of Sex Research”, nr 33(1), s. 57–66.

/// Zuckerman M. 1979. *Sensation Seeking: Beyond the Optimal Level of Arousal*, Lawrence Erlbaum Associates.

/// Zuckerman M. 2006. *Biosocial Bases of Sensation Seeking*, [w:] *Biology of Personality and Individual Differences*, red. T. Canli, The Guilford Press, s. 37–59.

### **/// Abstrakt**

Jakkolwiek zjawisko nudy stanowi często przedmiot refleksji socjologów, to ze względu na fakt, że bezpośrednio związana jest ona z funkcjonowaniem afektywnym i poznawczym człowieka, podejmuje się nad nią badania w obrębie psychologii. Początkowo zjawisko nudy rozpatrywano z perspektywy psychologii pracy (jako czynnik zakłócający jej efektywność) oraz teorii psychoanalitycznej (wyróżniając adaptacyjne i patologiczne formy nudy). Współcześnie badacze podkreślają możliwość wyróżnienia wielu rodzajów nudy. Jako kryteria przyjąć można z jednej strony przyczyny nudy (sytuacyjne versus wewnętrzne), z drugiej zaś – poziom jej dezadaptacyjności. Wskazują oni także na możliwość traktowania osobowej podatności na nudę jako konstruktu ujmowanego w ramach różnic indywidualnych. W artykule autorzy prezentują niektóre najważniejsze psychologiczne teorie i badania nad nudą. Przedstawiają także narzędzia, stosowane obecnie do badania nudy i podatności na nudę.

Słowa kluczowe:

nuda, podatność na nudę, teorie nudy, pomiar nudy

### **/// Abstract**

The phenomenon of boredom has often been discussed in the field of sociology. Nevertheless, given the close relationship between boredom and some dimensions of affective and cognitive functioning, it is also a focus of psychological research. At the outset, boredom was examined from the perspective of the psychology of work (as a factor disturbing the effectiveness of work) and psychoanalytic theory (which distinguishes adaptive and pathological forms of boredom). Currently, researchers emphasize that it is possible to distinguish many types of boredom. Distinctions are made using two kinds of criteria – the causes of boredom (situational versus internal) and the level of boredom's negative effects. Researchers also point out that a proneness to boredom can be considered a dimension of individual differences. In the article, the authors present some of the most important theories and research on boredom. They also present psychological measures of boredom and proneness to boredom.

Keywords:

boredom, boredom proneness, theories of boredom, boredom measurement

# O DWÓCH POJĘCIACH NUDY W KONTEKŚCIE ROZWAŻAŃ NAD TYM, CZY NUDA JEST TWÓRCZA

Monika Chylińska

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## /// Wprowadzenie<sup>1</sup>

„Nuda jest twórcza” – zdarza się nam usłyszeć z ust znajomych lub wyczytać gdzieś w sieci. Intuicja ta znajduje swoje odzwierciedlenie w nauce. Mianowicie, od kilku lat – zwłaszcza na Zachodzie – prowadzone są badania psychologiczne i filozoficzne nad domniemanym wpływem umysłowego stanu znudzenia na ludzką zdolność do tworzenia oryginalnych rzeczy bądź idei<sup>2</sup>. W niniejszym tekście chciałabym przedstawić własne wnioski dotyczące tych badań.

Zauważyłam, że we współczesnej literaturze istnieją dwie zasadniczo odmienne drogi wyjaśniania potencjalnych zależności między nudą a kreatywnością. Co więcej, te dwa różne sposoby uzasadniania implikują dwa całkiem inne sposoby rozumienia nie tylko pojęcia twórczości, lecz także samego pojęcia nudy (ujmowanej tutaj jako pewien specyficzny stan mentalny człowieka). Głównym celem mojego artykułu będzie zatem pokazanie, że naukowcy (a prawdopodobnie też wszyscy inni użytkownicy języka nieparający się fachowo przeprowadzaniem badań naukowych) posługują

<sup>1</sup> Serdeczne podziękowania kieruję w stronę Mariusza Finkielszteina – za podzielenie się ze mną cennymi uwagami oraz interesującymi tekstami dotyczącymi fenomenu nudy.

<sup>2</sup> Zgodnie z popularną psychologiczną definicją twórczości jest to proces, który miałby prowadzić nie tylko do powstawania produktów nowych, ale także wartościowych, czyli uznanych przez pewną grupę w określonym czasie jako do przyjęcia (zob. Stein 1953). Kreatywność (czy też tzw. twórczość przez małe „t”) byłaby natomiast rozumiana jako uniwersalna ludzka zdolność do produkowania takich rzeczy oraz idei (zob. Nęcka 2003). Gdy mówimy właśnie o tej zdolności człowieka, możemy używać zamiennie słów „twórczość” i „kreatywność” (tak też będę używała tych dwóch pojęć w niniejszym tekście).

się dwiema zasadniczo różniącymi się od siebie interpretacjami natury umysłowego stanu znudzenia. Być może rozważania te otworzą szersze pole do dyskusji na temat tego, czym w swej istocie jest nuda, której przeżywanie deklarujemy my – ludzie<sup>3</sup> – od setek lat.

Pewien ważny komentarz do moich rozważań musi zostać uwzględniony już na samym początku. Mianowicie – zgodnie z rozróżnieniem zaproponowanym przez Martina Doehlemanna (1991, cyt. za Svendsen 2005) – będę tutaj analizowała przede wszystkim rozumienie tzw. nudy sytuacyjnej (*situative boredom*), pomijając ewentualne odniesienia do tej odmiany interesującego nas zjawiska, która w literaturze określana jest najczęściej jako nuda egzystencjalna (*existential boredom*). Gwoli wyjaśnienia: zgodnie z autorem tego podziału nuda sytuacyjna byłaby przeżywana w pewnym niezbyt długim odcinku czasu – nie w ten sam sposób i nie tak głęboko i permanentnie jak nuda egzystencjalna. Ta pierwsza wynika przede wszystkim ze specyfiki pewnej sytuacji – najczęściej opisywanej jako monotonna czy nieinteresująca. Behawioralnie może się ona wyrażać poprzez ziewanie, kręcenie się na krześle, rozciąganie ramion itp. Ta druga – według Doehlmanna – wyróżnia się jako fenomen charakterystyczny dla całej epoki nowoczesności: jest wynikiem utraty życiowego sensu przez człowieka i wynikiem zatarcia się dotychczasowych kulturowych znaczeń. Nuda sytuacyjna miałaby zawierać w sobie tęsknotę za czymś konkretnym, wyczekiwanym, podczas gdy nuda egzystencjalna – tęsknotę za odczuwaniem jakiegokolwiek pragnienia w ogóle. Ta ostatnia wpływałaby na doświadczanie egzystencji w całości i byłaby pozbawiona jakiegokolwiek charakterystycznej cielesnej ekspresji – miałaby wyrażać bowiem pewien ukryty instynkt mówiący o tym, że nie może jej przewyciężyć żaden akt woli.

### /// Nuda uwalniająca

Jak wygląda zatem pierwsza naukowa próba wyjaśnienia powiedzenia: „Nuda (sytuacyjna) jest twórcza”? Niektórzy badacze i teoretycy w swych studiach nad kreatywnością twierdzą, że umysł znudzony jest umysłem zdolnym do tworzenia, ponieważ stan mentalny charakterystyczny dla przeżywania znudzenia jest stanem twórczym *par excellence*. Dzieje się tak, ponieważ nuda związana jest rzekomo z posiadaniem niczym nieogra-

---

<sup>3</sup> Niektórzy zauważają, że stan znudzenia przeżywany jest również przez zwierzęta. Dokładne studia nad tym zagadnieniem mogłyby z pewnym prawdopodobieństwem przydać nam nowych ciekawych wniosków nad istotą nudy. Jednakże, czy takie studia byłyby w ogóle możliwe? (Por. Wemelsfelder 1984).

niczzonego umysłu. Zgodnie z pewnymi analizami, kiedy doświadczamy monotonii otaczającej nas rzeczywistości, mamy jednocześnie możliwość odnoszenia się do tego, co zewnętrzne (ale też do tego, co wewnątrz nas) w sposób bardziej wolny i otwarty, niż wtedy gdy intensywnie absorbuje nas jedno interesujące zjawisko. W rezultacie stawalibyśmy się w przeżyciu nudy szczególnie zdolni do spontanicznego kojarzenia ze sobą odległych idei, co istotnie sprzyjałoby procesowi powstawania pewnych nowatorskich przemyśleń, działań oraz rzeczy<sup>4</sup>. W tej interpretacji stan nudzenia się może być niejako porównany do stanu luźnego oddawania się marzeniom dziennym, gdyż w obu tych przeżyciach nie jesteśmy uporczywie skoncentrowani na jednej tylko myśli i w obu dopuszczamy do naszego umysłu wiele przypadkowych i zróżnicowanych idei czy wyobrażeń.

Niektórzy badacze ludzkiego mózgu łączą tak rozumiane przeżycie nudy z występowaniem niskiego pobudzenia neuronalnego (por. Eastwood i in. 2012, Goetz i in. 2014) powodującego poszerzenie pola uwagi, a w efekcie ułatwiające dokonywanie zaskakujących asocjacji. Ciekawe badania nad powiązaniem sposobu koncentracji z kreatywnością przeprowadziła polska psycholog Alina Kolańczyk, która rozróżniła dwa zasadnicze typy uwagi: intensywną, ujmującą kilka elementów rzeczywistości w sposób dobrze uświadomiony i wyodrębniony z pola percepcyjnego, oraz ekstensywną, swobodnie obejmującą całokształt pola percepcji (zob. Kolańczyk 2011). Ta druga – zgodnie z badaniami – sprzyja byciu twórczym, gdyż umożliwia procesy odległego kojarzenia w umyśle. Skądinąd wspomina się o tym, że dobrzy artyści, naukowcy czy filozofowie bywają zazwyczaj roztargnieni i rozproszeni, gdyż – jak się wydaje – to w takich właśnie stanach umysłu możliwe staje się znalezienie oryginalnego rozwiązania trudnego problemu. Odnosząc zaś powyższe analizy do nudy rozumianej jako stan „mentalnej nieograniczoności”, możemy powiedzieć, że owemu przeżyciu towarzyszy posiadanie uwagi ekstensywnej w podobny lub identyczny sposób, jak to się dzieje w stanie relaksacji, zabawy czy każdej innej swobodnej eksploracji rzeczywistości.

Jako przykład popularnych badań psychologicznych, w których zjawisko „twórczej nudy” wyjaśniane jest właśnie w powyższym duchu, przytoczyć można te przeprowadzone przez Sandi Mann i Rebekah Cadman (2014) – obie badaczki wywodzą się z Uniwersytetu w Centralnym Lancashire. Podzieliły one uczestników swojego eksperymentu na trzy grupy: (a) pierwsza miała do wykonania nudne – jak się zdaje – zadanie kopiowania numerów z książki telefonicznej, (b) druga dostała polecenie czy-

<sup>4</sup> Tzw. asocjacyjna teoria twórczości zostanie dokładniej opisana w dalszej części tego tekstu.

tania tej książki (co – zgodnie z tym, co uważają autorki – było zadaniem jeszcze nudniejszym od poprzedniego), (c) trzecia, jako grupa kontrolna, nie wykonała żadnego z tych domniemanie monotonicznych zadań. Następnie, wszyscy uczestnicy badań wypełnili test twórczego myślenia polegający na podaniu jak największej liczby możliwych sposobów wykorzystania pary plastikowych kubków. W eksperymencie tym to właśnie grupa druga, wykonująca najbardziej pasywne i monotoniczne zadanie, podała największą liczbę pomysłów oraz wykazała się najwyższą oryginalnością odpowiedzi w porównaniu z innymi. Najistotniejsze dla niniejszych rozważań jest jednak to, w jaki sposób Mann i Cadman uzasadniają wyniki swoich badań. Mianowicie, wyjaśniają one, iż stan znudzenia odczuwany podczas wykonywania biernych i jednostajnych aktywności wywołuje tzw. „efekt marzenia dziennego” (*daydreaming effect*), który sprzyja twórczemu myśleniu. Im odczuwana przez Ciebie nuda jest pasywniejsza, tym pewniejsze jest wejście w stan marzeń dziennych i tym kreatywniejsze pomysły możesz mieć w rezultacie.

Jak rozumiana jest kreatywność w ujęciu nudy jako katalizatora zdolności twórczych? Jest ona tutaj ujmowana *implicit* jako proces powstawania nowych idei bądź wyobrażeń poprzez kojarzenie innych idei lub obrazów postrzeganych lub posiadanych już wcześniej w umyśle. W literaturze filozoficznej łączy się z tym ujęciem dość mocno ugruntowane stanowisko występujące często pod etykietą „asocjacionizmu”, zaproponowane już przez Arystotelesa, a następnie rozwijane przez Johna S. Milla, Johanna F. Herbarta czy Herberta Spencera. W specyficznej dziedzinie psychologii twórczości podejście asocjacionistyczne zostało precyzyjnie wyłożone przez Sarnoffa A. Mednicka w latach 60 XX wieku. Badacz ten twierdził, iż większość spośród naszych myślowych procesów kojarzeniowych składa się z „normalnych” połączeń między bliskimi znaczeniowo ideami i wyobrażeniami (jak na przykład kojarzenie chmur z niebem), jednak czasami przydarzają się nam pewne specyficzne stany mentalne, podczas których kojarzone są ze sobą bardzo odległe myśli (jak, przykładowo, połączenie zjawiska spadania jabłka z drzewa z prawem grawitacji) – i to właśnie te stany umysłu sprzyjały i sprzyjają największym twórczym odkryciom i wynalazkom w historii (zob. Mednick 1962). Przeżycie owej „nudy uwalniającej” (jak skłonna byłabym to nazwać) można zatem czasami interpretować jako osobliwy stan, w którym umysł jest nieograniczony i gotowy do konstruowania nieprzewidywalnych połączeń między myślami i wyobrażeniami.

### /// Nuda ograniczająca

Umysł znudzony może być zatem opisywany jako umysł nieograniczony i otwarty (na nowe obrazy, pojęcia, światopoglądy itp.). Jednakże – jak już zaznaczyłam na wstępie – istnieje w powszechnym obiegu jeszcze inny, odmienny od powyższego sposób wyjaśniania tezy o tym, że nuda jest twórcza. Spotkamy go w literaturze pięknej, w badaniach naukowych, ale też – bardzo prawdopodobne – w próbie wyjaśniania tego fenomenu przez naszych znajomych. Gdy sama pytałam kilka osób z mojego najbliższego otoczenia o to, czy i z jakiego powodu doświadczenie nudy może sprzyjać ludzkiej kreatywności, uzyskiwałam najczęściej odpowiedź, iż ten stan monotonii chcemy zwykle przewycięzać i właśnie poprzez przewyciężenie go znajdujemy nowe (a czasem wręcz innowacyjne) rozwiązania. W tej interpretacji nuda jest twórcza, ponieważ być znudzonym to jednocześnie doświadczać pewnych ograniczeń i blokad w naszym codziennym działaniu, ale też w funkcjonowaniu naszego umysłu – ograniczeń, które chcemy pokonać, a w związku z tym obmyślamy nowe plany i podejmujemy się twórczych działań. W powyższym rozumieniu nuda nie jest twórcza sama w sobie. Jest zaś raczej tak, że proces twórczy może zacząć się dopiero wtedy, gdy powstrzymane zostanie uciążliwe poczucie monotonii. Nuda jest w tym wyjaśnieniu – całkowicie odmiennie niż wcześniej – domyślnie definiowana jako taki stan mentalny, w którym doświadczamy pewnych ograniczeń, blokad oraz fiksacji myślowych. Wydaje się, że nasz umysł pracuje wtedy nad jednym poważnym i frustrującym problemem, który w wewnętrznej myśli mógłby wyglądać następująco: „Jakże mam już dosyć poczucia tej monotonii i jak bardzo chciałbym je zmienić”.

Pierwsza historia, która przychodzi mi do głowy, gdy pytam siebie samą o moje najwcześniejsze dziecięce przeżycie nudy, jest związana właśnie z doświadczeniem „umysłu sfrustrowanego”<sup>5</sup>. Przypominam sobie siebie siedzącą w ławce podczas mszy w kościele i nierozumiejącą niemal niczego z tego, co się dookoła mnie dzieje. Mój problem sprowadzał się zasadniczo do tego, że musiałam zostać na swoim miejscu i że nie mogłam nawet na chwilę opuścić ławki. Doświadczałam wtedy chyba znudzenia ekstremalnego, więc próbowałam zmobilizować w sobie wszystkie siły po to właśnie, żeby przestać się nudzić. Zaczynałam zatem przykładowo zliczać świece na ołtarzu czy dopatrywać się koloru oczu świętego

<sup>5</sup> Interesujące rozważania na temat doświadczenia nudy przez dzieci (oraz nad funkcją rozwojową tego rodzaju doświadczeń) przedstawił psychoanalityk Adam Phillips w swojej książce pt. *On Kissing, Tickling, and Being Bored* (1993).



namalowanego na suficie. Mój stan umysłu można byłoby wtedy określić zdecydowanie jako skupiony, a myśli – jako w pełni uświadomione i dające się wyraźnie oddzielić od tych, które były wcześniej, i od tych, które kolejno następowały. Zdecydowanie nie było to doświadczenie przybliżone do stanu oddawania się marzeniom dziennym: nie było tu miejsca na luźne i spontaniczne skojarzenia. Przeżywając taką nudę, odczuwamy uporczywość myśli o tym, że nie chcemy jej wcale przeżywać.

Ta interpretacja doświadczenia znudzenia łączyłaby się znacząco z definicją zaproponowaną przez Johna D. Eastwooda – psychologa z Uniwersytetu w Yorku szczególnie interesującego się ludzkim przeżywaniem i opisywaniem nudy. Zaproponował on mianowicie, by nudę rozumieć jako nieprzyjemne (a wręcz: odpychające) doświadczenie pragnienia zaangażowania się w jakieś satysfakcjonujące działanie – pragnienia, które jednakowoż jest niemożliwe do zrealizowania [tłum. M. Ch.]<sup>6</sup> (zob. Eastwood i in. 2012). To doświadczenie – jak się zdaje – odgrywałoby zatem tylko pośrednią rolę w wywoływaniu myśli i działań twórczych. Otóż umożliwiałoby je tylko wtedy, gdyby samo zostało uprzednio przewyciężone<sup>7</sup>.

Kolejnym przykładem badań nad domniemanym wpływem doświadczenia nudy na jednostkowy potencjał do tworzenia są doświadczenia dwóch badaczek z Uniwersytetu w Pensylwanii: Karen Gasper i Brianny Middlewood. Zaproponowały one uczestnikom swojego eksperymentu obejrzenie specjalnie przygotowanych krótkich klipów filmowych. Badanych podzielono na cztery grupy, z których pierwszej wyświetlono film relaksujący, drugiej – film umoralniający, trzeciej – klip odstresowujący, zaś ostatniej – klip wywołujący nudę (zob. Gasper, Middlewood 2014). W kolejnym etapie badań uczestnicy wykonali test twórczości polegający na odległym kojarzeniu pojęć, które na pierwszy rzut oka wydawały się ze sobą niepowiązane<sup>8</sup>. Podobnie jak w badaniach Mann i Cadman uczestni-

<sup>6</sup> Dokładna definicja autorstwa Eastwooda i innych autorów brzmi następująco: „Boredom is the aversive experience of wanting, but being unable, to engage in satisfying activity” (2012: 484).

<sup>7</sup> Ciekawą myśl na temat potrzeby przewyciężenia nudy w *Wiedzy radosnej* wyraził sam Nietzsche: „Dla myśliciela i dla wszystkich duchów wynalazczych jest nuda ową niemiłą *ciszą morską* duszy, poprzedzającą żeglugę szczęśliwą i wiatr pomyślny, musi ją znieść, musi przeczekać w sobie jej działania: oto właśnie, czego wcale osiągnąć w sobie nie mogą drobniejsze natury. Płoszyć nudę od siebie na każdy sposób jest rzeczą pospolitą, jak pospolitą jest praca bez przyjemności. Odróżnia to może Azyatów od Europejczyków, że pierwsi są zdolniejsi do dłuższego głębszego spoczynku; nawet ich narkotyki działają powolnie i wymagają cierpliwości w przeciwieństwie do wstrętnej nagłości europejskiej trucizny, alkoholu” (Nietzsche 2003: 42).

<sup>8</sup> Wykorzystany przez badaczy test (zwany Testem Odległych Skojarzeń, ang. *Remote Association Test*, czyli RAT) bazuje na opisanym wcześniej podejściu asocjacyjnym i jest często stosowany w diagnozie zdolności twórczego myślenia w wielu krajach. RAT zawiera 30 jednostek testowych, z których każda składa się z trzech słów łączących się dalekim skojarzeniem z innym słowem.

cy z grupy „znudzonej” przewyższyli swoimi wynikami pozostałe grupy. Istotne dla niniejszych rozważań jest jednak przede wszystkim to, w jaki sposób Gasper i Middlewood uzasadniają rezultat swojego eksperymentu. Otóż sugerują one, iż nuda sprzyja twórczemu myśleniu ze względu na to, że ludzie starają się ją uśmierzać. Stan znudzenia – jak twierdzą autorki – motywuje ludzi do podejmowania nowych i satysfakcjonujących aktywności. Innymi słowy: beczynny umysł będzie się domagał zabawy (ang. *an idle mind will seek a toy* – zob. Burkus 2014).

Jak rozumie się istotę twórczości w tej interpretacji zjawiska „kreato-gennej” nudy? Wydaje się, iż pojęcie to jest w tym wypadku bardziej ogólne niż w interpretacji pierwszej. Mianowicie, z twórczością łączony byłby pewien akt, który może zostać lub nie zostać podjęty (w przypadku, gdy doświadczenia nudy nie uda się przezwyciężyć). Nuda nie jest twórcza sama w sobie – może nas jedynie niebezpośrednio doprowadzić do czynności tworzenia. Możliwości znalezienia remedium na nudę poprzez podjęcie czynności twórczego myślenia lub działania jest wiele: możemy odnaleźć ciekawe pomysły na życie w procesie odległego kojarzenia, ale możemy też po prostu zaangażować się w nowe, niepodjęwane przez nas dotychczas działania, takie jak: gotowanie, pisanie, malowanie, uprawa pomidorów czy podróżowanie. Jako twórcze byłyby tutaj rozumiane zatem wszelkie nasze aktywności, których nie podejmowaliśmy przed nudą i w trakcie jej przeżywania. Ich związek z twórczością polega zwyczajnie na tym, że pojawiają się one jako nowe w naszym życiu. Czy jednak te działania doprowadzą do powstania istotnie zaskakujących i oryginalnych idei czy rzeczy? Oto kolejne pytanie, które domagałoby się odpowiedzi w tym kontekście.

### **/// Zakończenie**

Zasadniczy problem, który unaocznia się w wyniku powyższych analiz, ujęłabym następująco: Czy stan sytuacyjnego przeżywania nudy związany jest bardziej z mentalnym odczuciem pewnych ograniczeń, czy może raczej wiązałby się on z otwartością ludzkiego umysłu? Czy jest on doświadczany podobnie do stanu relaksacji, czy może przypomina uczucie frustracji? A może nudzie zdarza się łączyć w sobie oba te stany umysłu? A może wreszcie – jak ujął to psychoanalityk Adam Phillips – „[...] powinniśmy mówić nie o nudzie, ale o nudach, ponieważ pojęcie to zawiera w so-

---

Słowo to ma zostać podane przez badanego. Przykładowa jednostka testowa mogłaby wyglądać następująco: Persja – nalot – podłoga (odpowiedź: dywan). (Por. Nęcka 2003).

bie wielość nastrojów i odczuć, które opierają się analizie” [tłum. M. Ch.] (Philips 1993: 78)<sup>9</sup>. Jak na razie, nie mam tu na to miejsca (ani wystarczającej filozoficznej odwagi), by podjąć się rzetelnych poszukiwań rozwiązania problemu, czym ten fenomen byłby w swej istocie. Ufam jednakże, że na tych kilku stronach udało mi się przedstawić pewien kolejny ciekawy trop rozważań wokół tego jakże interesującego stanu bycia niezainteresowanym, czyli zwyczajnie znudzonym.

#### Bibliografia:

/// Burkus D. 2014. *The Creative Benefits of Boredom*, „Harvard Business Review”, <https://hbr.org/2014/09/the-creative-benefits-of-boredom/>; dostęp: 10.07.2015.

/// Doehlemann M. 1991. *Langeveile?: Deutung eines verbreiteten Phanomens*, Suhrkamp.

/// Eastwood J.D. i in. 2012. *The Unengaged Mind*, „Perspectives on Psychological Science”, nr 7(5), s. 482–495.

/// Gasper K., Middlewood B.L. 2014. *Approaching Novel Thoughts: Understanding Why Elation and Boredom Promote Associative Thought More than Distress and Relaxation*, „Journal of Experimental Social Psychology”, nr 52, s. 50–57.

/// Goetz T. i in. 2014. *Types of Boredom: An Experience Sampling Approach*, „Motivation and Emotion”, nr 38(3), s. 401–419.

/// Kolańczyk A. 2011. *Uwaga ekstensywna. Model ekstensywności vs. intensywności uwagi*, „Studia Psychologiczne”, nr 49(3), s. 7–27.

/// Mann S., Cadman R. 2014. *Does Being Bored Make Us More Creative?*, „Creativity Research Journal”, nr 26(2), s. 165–173.

/// Mednick S.A. 1962. *The Associative Basis of the Creative Process*, „Psychological Review”, nr 69, s. 220–232.

/// Nęcka E. 2003. *Psychologia twórczości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

/// Nietzsche F. 2003 [1882]. *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa.

<sup>9</sup> W oryginale: „[...] we should speak not of boredom, but of the boredoms, because the notion itself includes a multiplicity of moods and feelings that resist analysis [...]”.

/// Philips A. 1993. *On Kissing, Tickling, and Being Bored: Psychoanalytic Essays on the Unexamined Life*, Harvard University Press.

/// Stein M.I. 1953. *Creativity and Culture*, „Journal of Psychology”, nr 36, s. 311–322.

/// Svendsen L. 2005. *A Philosophy of Boredom*, Reaktion Books.

/// Wemelsfelder F. 1984. *Animal Boredom: Is a Scientific Study of the Subjective Experiences of Animals Possible?*, [w:] *Advances in Animal Welfare Science 1984/85*, red. M.W. Fox, L.D. Mickley, The Humane Society of the United States, s. 115–154.

### /// **Abstrakt**

W artykule naświetlone zostają powiązania między sytuacyjnym doświadczeniem nudy a stanami umysłu, które autorka nazywa odpowiednio: „ograniczonym” (zablokowanym) oraz „otwartym” (nieograniczonym). Niektórzy badacze fenomenu nudy zaznaczają, iż „nuda jest twórcza” i wyjaśniają to za pomocą neurologicznego faktu występowania niskiego pobudzenia w mózgu, co z kolei łączy się z poszerzeniem pola uwagi oraz z dyspozycją osób znudzonych do tworzenia odległych asocjacji. Inni twierdzą, że „nuda jest twórcza”, gdyż być znudzonym to doświadczać pewnych sytuacyjnych blokad, które domagają się przewycięzenia, i dzięki temu właśnie osoby (wcześniej) nudzące się dokonują (następnie) czegoś twórczego. Problem, jaki się tutaj wylania, jest następujący: Czy stan umysłowy powiązany z nudą należy opisywać w kategoriach doświadczenia ograniczeń, czy raczej jako poczucie otwartości? Być może zanalizowanie tego problemu przybliży nas do zrozumienia zasadniczego pytania o to, jaka jest istota nudy.

Słowa kluczowe:

nuda, nuda sytuacyjna, kreatywność, umysł, otwartość umysłu

### /// **Abstract**

This article exposes the specific relations between a situational experience of boredom and states of mind described by the author as being constrained (blocked) or unconstrained (open). Some researchers in the field of boredom say that “boredom is creative” and explain their claim by the

neurological fact that a lower degree of arousal of the brain is associated with a widening of the field of attention, and by the disposition of bored individuals to make distant associations. Other people consider that “boredom is creative” because being bored involves the experience of some situational limitations that need to be overcome, thus inspiring (previously) bored people to act creatively. The question that emerges here is the following: Should the mental state connected with being bored be described in categories of the experience of constraint or is it rather related to a sense of openness? Hopefully, an analysis of this particular issue will bring us closer to understanding the essential question of the nature of boredom.

Keywords:

boredom, situative boredom, creativity, mind, openness of mind

# NAUKA A NUDA – SPOJRZENIE Z PERSPEKTYWY FILOZOFICZNEJ

Dorian Mączka  
Uniwersytet Jagielloński

## /// Wstęp

„Nauka nie musi być nudna!” to slogan charakterystyczny dla wydarzeń i programów medialnych popularyzujących naukę. Ma on naturalnie na celu przyciągnięcie jak największej rzeszy czytelników bądź widzów, którym nauka kojarzy się ze znanymi ze szkoły nudnymi wykładami z fizyki, chemii czy biologii. Sposób, w jaki ów slogan zostaje sformułowany, mówi sporo o nauce widzianej oczyma przeciętnego odbiorcy. Nauka nie musi być nudna – a zatem póki co faktycznie jest nudna i potrzeba wyjątkowych środków – takich jak reklamujące się medium czy obiekt – żeby zmienić ten stan rzeczy. W swoim artykule chciałbym, spoglądając na teksty filozoficzne poświęcone nauce oraz nudzie, a także na sam fenomen nudy obecny w pracy naukowców, zastanowić się, ile racji jest w stwierdzeniu, że nauka nie musi być nudna. Postaram się pokazać, że nauka oparta jest nie na unikaniu nudy, ale na współgraniu ciekawości i ekscytacji z nudną i żmudną pracą. W tym celu przedstawię koncepcję Thomasa Kuhna oraz przykłady historyczne, które pozwalają na zrozumienie roli nudy w nauce. Następnie zaprezentuję, w jaki sposób filozoficzne obrazy nauki mogą prowadzić do ignorowania elementu nudy w nauce i w ten sposób wypaczać obraz badań. W filozofii problem nudy *per se* zajmował filozofów głównie z punktu widzenia egzystencjalizmu czy fenomenologii, odniosę się do nich zatem przy próbie wstępnego zrozumienia, czym jest nuda. Filozofia nauki, skupiając się najczęściej na analizie gotowych teorii i rzadziej na postawach naukowców, nie poświęca wątkom powiązanim z obecnością nudy w nauce wiele miejsca. Dla uzupełnienia mojej analizy odnosić się będę zatem

do prac antropologów i socjologów nauki. Zaznaczyć należy, iż mówiąc o nauce, będę miał na myśli przede wszystkim nauki ścisłe i przyrodnicze – a zatem naukę w znaczeniu angielskiego *science*. O takiej nauce piszą bowiem filozofowie i antropologowie, na których będę się powoływać w tym artykule. Sytuacja w naukach humanistycznych i społecznych wydaje się bardziej złożona, choć niewykluczone, że funkcjonować mogą w nich podobne mechanizmy.

### /// Czym jest nuda?

Przed przystąpieniem do badania roli nudy w nauce należy określić, czym miałyby być sama nuda. Definicja słownikowa, którą można, jak sądzę, uznać za wyraz intuicyjnego rozumienia tego pojęcia, określa nudę jako „niemiłe uczucie spowodowane zwykle beczynnością, monotonią życia” (Drabik 2008: 528). Przegląd literatury filozoficznej nie umożliwia jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czym jest nuda, być może dlatego, że jak twierdzi Lars Svendsen, „nuda jest praktycznie niedefiniowalna, brakuje jej bowiem pozytywności typowej dla większości zjawisk” (Svendsen 2005: 45). Filozofia pozwala jednak wyróżnić kilka możliwych rozumień nudy. Soren Kierkegaard nazywa nudę „korzeniem wszelkiego zła” (1982: 324) i opisuje ją w następujący sposób: „[n]uda spoczywa na nicości, która wślizguje się w byt i przyprawia o zawrót głowy, podobny do tego, jakiego się doznaje, spoglądając w bezdeń przepaści, nieskończony” (tamże: 331). Wynikający z przeżycia nudy zawrót głowy popycha do poszukiwania coraz to nowych zajęć, rozrywki wyjętej spoza wszelkich zasad. Ta paniczna próba wyjścia z nicości nudy<sup>1</sup> wyzwala zdaniem Kierkegarda zło. Arthur Schopenhauer określa nudę mianem „tęsknoty bez określonego przedmiotu” (1994: 268). Zwraca to uwagę na kłopoty z uwolnieniem się od nudy, nieokreślonej tęsknoty nie sposób bowiem zaspokoić. Interpretując omawiane w dziełach wymienionych wyżej filozofów rozumienia nudy, Svendsen stwierdza, że „nuda nie jest kwestią beczynności, ale sensu [*meaning*]” (Svendsen 2005: 34), i uważa, że tak działanie, jak i brak jakiegokolwiek aktywności mogą prowadzić do odczuwania nudy – o ile nie towarzyszy im poczucie sensowności.

---

<sup>1</sup> W szansę ostatecznego powodzenia takiej próby mógłby wątpić Martin Heidegger, prezentujący poglądy odmienne od przedstawianych w tym akapicie – iluzją jest zdaniem Heideggera nazywanie rzeczy czy ludzi nudnymi, głęboka nuda wynika bowiem z faktu czasowości *Dasein*, jako taka nieodłącznie mu towarzyszy i dopiero z niej brać się będzie znudzenie czymś bądź kimś (Heidegger 1992: 236–237).

Wydaje się, że to przekonanie dobrze podsumowuje przytoczone powyżej opinie filozofów na temat nudy. Gdyby nuda łączyła się tylko z beczynnością czy monotonią, to człowiek, chcąc przezwyciężyć nudę, poszukiwałby po prostu czegoś do zrobienia. Znudzeni nie odnajdują jednak ukojenia w jakiegokolwiek czynności, ale – na co zwracał uwagę Kierkegaard – podejmują próby zrobienia czegoś, co przyniosłoby im satysfakcję. Wydostanie się z pułapki nudy jako bezsensu nie jest zatem proste. Błędem byłoby wszakże pominąć zupełnie element braku bodźców czy ich jednostajności. Intuicyjne łączenie go z pojęciem nudy wynika z faktu, że beczynność oraz monotonia w ogromnym stopniu przyczyniają się do narastającego poczucia braku sensu. Można bez większego ryzyka założyć, że większości ludzi trudno będzie odnaleźć sens w beczynności bądź wykonywaniu jednostajnych i przewidywalnych działań. Choć nuda nie musi w sposób konieczny łączyć się z brakiem aktywności czy bodźców, związek taki często zachodzi. Pozwala to wyróżnić dwie podstawowe składowe nudy – beczynność i monotonię z jednej strony oraz brak sensu z drugiej.

### **/// Nuda w laboratorium**

Pierwsza z tych dwóch charakterystycznych cech nudy, czyli monotonna i żmudna, mało interesująca praca stanowi istotny element ewolucji nauki w teorii wyłożonej przez Kuhna w *Strukturze rewolucji naukowych*. Twierdzi on, że nauka rozwija się, przechodząc przez szereg następujących po sobie faz. Dana dziedzina wiedzy, nazywana w swoim początkowym stadium protonauką, w wyniku ustrukturyzowania zebranych danych i usystematyzowania metody przekształca się w paradygmatyczną naukę normalną polegającą na rozwiązywaniu lamigłówek i pisaniu podręczników. Mnożące się anomalie, czyli nierozwiązane lamigłówki, powodują kryzys nauki normalnej zakończony spektakularnym odkryciem przelamującym paradygmat i inicjującym rewolucję naukową. Nowy sposób patrzenia na świat zdobywa popularność, zaczyna się przekształcać w naukę normalną – cykl ulega powtórzeniu. Tym, co monotonne i żmudne, a więc potencjalnie nudne, będzie w takim modelu przede wszystkim uprawianie ustandaryzowanej nauki normalnej. Opisując ten typ nauki Kuhn stwierdza, że „[o]bszary objęte badaniami nauki normalnej są oczywiście bardzo ograniczone; badania te mają niezwykle zawężony horyzont. Ale okazuje się, że restrykcje zrodzone z wiary w paradygmat mają zasadnicze znaczenie dla rozwoju nauki. Paradygmat koncentruje uwagę uczonych na niewielkiej liczbie specjalistycznych zagadnień, pozwala im zbadać pewien



wycinek przyrody w tak szczegółowy i dogłębny sposób, jaki bez niego trudno byłoby sobie nawet wyobrazić” (Kuhn 2009: 54). Zwraca uwagę na proces zbierania przez naukowców faktów, które „szczególnie dobitnie odsłaniają istotę rzeczy” (tamże: 55), i faktów „które – choć same przez się są często mało interesujące – mogą być bezpośrednio porównywane z prognozami formułowanymi na gruncie teorii paradygmatycznych” (tamże: 56). Badania prowadzone w ramach charakteryzowanej przez Kuhna nauki normalnej to wymagająca precyzji, żmudna praca nad technicznymi zagadnieniami. Ma ona na celu udoskonalenie obowiązującego paradygmatu i jako taka nie prowadzi do żadnych radykalnie nowych odkryć. Taka praca odbywa się również w okresie rewolucji, odkrycia muszą być bowiem podparte odpowiednimi danymi, uzyskanymi poprzez staranne przeprowadzanie i powtarzanie eksperymentów. W okresie rewolucyjnym naukowcy mogą jednak oddalić się od paradygmatu i bardziej swobodnie podążać za swoimi zainteresowaniami badawczymi, konstruować modele niezgodne z powszechnie przyjmowanymi założeniami czy angażować się w spekulacje dotyczące metafizyki stojącej za teoriami naukowymi. Pozwala to uznać okres rewolucyjny za ciekawszy od nauki normalnej, choć i on nie będzie wolny od nudnej codzienności laboratorium.

Na rolę żmudnych badań w nauce zwracają uwagę autorzy zajmujący się analizowaniem jej od strony antropologicznej czy historycznej. Jedni z inicjatorów tego typu badań, Bruno Latour i Stephen Woolgar (1986), podkreślają we wstępie do książki *Laboratory Life*, że w laboratorium, gdzie prowadzone były obserwacje, „działalność badawcza składa się przede wszystkim z nudnej pracy, odmiennej od dramatyzmu i odwagi w stawianiu hipotez obecnej w innych obszarach nauki. Mimo to w 1977 Nagroda Nobla w dziedzinie medycyny została przyznana jednemu z pracowników naszego laboratorium [...]. Jeżeli zatem praca w tym ośrodku to zwykła rutyna, możliwe jest otrzymanie prawdopodobnie najbardziej prestiżowej nagrody wyrażającej uznanie środowiska naukowego za opisywaną przez nas rutynową pracę” (Latour, Woolgar 1986: 31). Nuda w postaci monotonii i braku inspirujących przeżyć intelektualnych nie stanowi zatem przeszkody w osiąganiu przełomowych wyników. Dostrzec można kontrast pomiędzy obrazem naukowego geniuszu, kojarzonego z nagrodą Nobla, a codziennością laboratorium. Latour i Woolgar podkreślają jednocześnie, że nudny charakter codziennej praktyki przyczynił się do spektakularnego naukowego sukcesu zaangażowanych w nią badaczy. Według autorów *Laboratory Life* Roger Guillemin i Andrew Schally, laureaci Nagrody Nobla z 1977, mogli osiągnąć tak wiele dlatego, że „zajęli niszę wiążącą się

z zerwaniem z dotychczasowymi metodami i z ogromną ilością ciężkiej, żmudnej, kosztownej i monotonnej pracy – niszę, od której ludzie zazwyczaj trzymają się z daleka” (tamże: 120).

Opisująca kariery młodych badaczy Sharon Traweek stwierdza z kolei, że „niemal wszyscy doktorzy opowiadają historię o tym, w jaki sposób wytworzyli nieoczekiwanie istotną część sprzętu czy oprogramowania służącego do przeprowadzania eksperymentów przez ich grupę badawczą i że dokonali tego za sprawą ogromnego nakładu żmudnej pracy w obliczu bardzo złożonych – ale ostatecznie nieinteresujących – przeszkód” (Traweek 1992: 87). Pokazuje to, że ich praca, choć wiązała się ze żmudnym wysiłkiem nieprowadzącym bezpośrednio do ciekawych rezultatów, stanowiła konieczny element postępu badawczego, jaki dokonywał się w laboratoriach. Tego typu zadania oceniane były jako coś ważnego, ale jednocześnie niewartego większej uwagi, co decydowało o przydzielaniu ich młodym naukowcom.

### **/// Monotonia pracy naukowej a poczucie braku sensu**

Powyższe przykłady pokazują, że uprawianie nauki nawet na najwyższym poziomie może łączyć się z podejmowaniem żmudnej i monotonnej pracy. Monotonia, jak zostało zaznaczone wcześniej, nie musi się jednak w sposób konieczny łączyć z nudą. Z głębokim znudzeniem mamy do czynienia w przypadku utraty poczucia sensu wykonywanych działań. Jeżeli rozumieć nudę jako brak zainteresowania i brak poczucia sensu, prowadzący ostatecznie do zaniku motywacji i zaprzestania monotonna praktyk na rzecz jakiejś bardziej ekscytującej i pociągającej alternatywy, to w *Strukturze rewolucji naukowych* Kuhn nie zgadza się na określenie nauki normalnej mianem nudnej. Jego zdaniem praktyka badawcza w ramach nauki normalnej składa się przede wszystkim z rozwiązywania łamigłówek, czyli szczegółowych, niejednokrotnie bardzo technicznych problemów wiążących się z potwierdzeniem czy doprecyzowaniem paradygmatycznych rezultatów. Kuhn stwierdza zatem, że:

choćby wyniki badań normalnych można przewidzieć – często z taką nawet dokładnością, że to, co pozostaje do odkrycia, jest już samo przez się mało interesujące – to jednak sposób, w jaki wynik ten można uzyskać, pozostaje nader wątpliwy. Rozwiązanie problemu w ramach badań normalnych polega na osiągnięciu przewidywanego wyniku w nowy sposób i wymaga rozwikłania

skomplikowanych lamigłówek matematycznych, teoretycznych i instrumentalnych. Uczony, który osiąga tu sukces, wystawia sobie świadectwo kompetencji; wyzwanie, jakie rzucają mu takie lamigłówki, jest istotnym czynnikiem motywującym jego aktywność (Kuhn 2009: 73).

Aby nie uznać prowadzonych przez siebie badań za nudne, naukowiec nie może postrzegać podejmowanych technicznych problemów jako przeszkód na drodze do odsłonięcia ukrytej dotąd natury rzeczywistości. W obliczu „normalnego” charakteru zagadnień próby odnalezienia ich rozwiązań faktycznie mogą się bowiem wydać żmudną i ostatecznie bezsensowną pracą. Nie doprowadzi ona bowiem do przemiany sposobu patrzenia na świat. Jej owocem będzie najczęściej potwierdzenie antycypowanych dużo wcześniej i z bardzo dużą dozą pewności wyników.

Opisywane przez Kuhna podchodzenie do problemów naukowych jako do lamigłówek może być sposobem przewyciężenia monotonii laboratorium, w którym celem badań nie jest rewolucja, a jedynie doprecyzowywanie opracowanych już wyników. Może jednak równie dobrze być drogą do utraty poczucia sensu tego, co się robi, a zatem, w połączeniu ze żmudną pracą, do jeszcze bardziej przejmującej nudy. Kuhn pisze, że:

[p]rzedsięwzięcia naukowe w swej całości okazują się niekiedy rzeczywiście użyteczne, odkrywają nowe obszary, wskazują na porządek, pozwalają sprawdzić przyjmowane od dawna poglądy. Wszelako jednostka zajmująca się normalnym problemem badawczym niemal nigdy nie czyni czegoś takiego. Z chwilą, gdy zaangażuje się ona w badania, motywacja jej postępowania jest inna. Jest nią przekonanie, że jeśli tylko zdobędzie dość umiejętności, zdoła rozwiązać lamigłówki, których nikt dotąd nie rozwiązał, a co najmniej nie rozwiązał tak dobrze [...]. W większości wypadków poszczególne dziedziny specjalizacji nie stwarzają żadnych innych możliwości prócz tej właśnie, przez co bynajmniej nie stają się mniej fascynujące dla prawdziwych zapaleńców (tamże: 76).

Uwidacznia się tu kontrast pomiędzy celami poszczególnych dziedzin nauki jako przedsięwzięć nakierowanych na poznanie pewnych obszarów rzeczywistości a celami nauki jako intelektualnej i zawodowej działalności pojedynczego naukowca. Badacz musi zaakceptować odmienność tych celów i przyjąć rolę, jaką narzuca mu charakter nauki normalnej.

Związek monotonii i żmudnej pracy z brakiem poczucia sensu swoich działań jest w tej sytuacji bardzo dobrze widoczny. Naukowcy nie konfrontują się na co dzień z kwestiami stanowiącymi rdzeń danej dyscypliny. Definiujące poszczególne dziedziny nauki problemy zostają zastąpione łamigłówkami, których rozwiązywanie ma inny charakter niż odpowiadanie na fundamentalne pytania dotyczące rzeczywistości i jest najczęściej tylko krokiem w długim procesie udzielania takich odpowiedzi. Jeżeli łamigłówki te łączą się z problemami sprzętowymi, technicznymi czy obliczeniowymi, to naukowiec, który obral sobie za cel odkrycie jakichś prawd o świecie, może mieć wrażenie odseparowania od kwestii, które motywowały go do pracy, i odczuwać coś na kształt naukowej alienacji. Wyniki osiągnięte w laboratorium powiązane są oczywiście z podstawowymi kwestiami wyznaczającymi kierunek rozwoju nauki, ale związek ten nie jest prosty i intuicyjnie uchwytany. Co więcej, rezultaty badań prowadzonych w ramach nauki normalnej są niejednokrotnie przewidywane z dużym wyprzedzeniem. Badacz, który oczekuje osiągnięcia wyższych celów niż stawiane przed nim przez charakter nauki normalnej – a więc na przykład wiedziony ambicją osiągnięcia rewolucyjnych rezultatów czy przekonaniem, że nauka jest nieustannym przekraczaniem dotychczasowych granic poznania – nie będzie w stanie odnaleźć sensu w samym procesie rozwiązywania łamigłówek. Proces ten pozbawiony będzie dla niego niespodzianek i nowości oraz związanej z nimi ekscytacji, a zamiast tego będzie pełen „nieinteresujących przeszkód”, o których pisała Traweek (i które mogą, dla kogoś o mniej wygórowanych ambicjach, okazać się stosunkowo ciekawe). W takiej sytuacji do nastawienia znudzonego naukowca będzie pasował opis nudy jako braku poczucia ryzyka, dramatyzmu i celowości: „przeżycia są powiązane z następstwem działań, myśli i uczuć, ale jednostka nie odczuwa żadnego wrażenia postawionej przez siebie stawki czy wrażenia nakierowania na coś, odczucia te są zdominowane przez nieuniknione następstwo zdarzeń” (Brissett, Snow 1993: 239).

Nauka, przestając uchodzić za „filozofię naturalną” (którą była jeszcze dla Newtona i jego współczesnych), oddala się coraz bardziej od fundamentalnych problemów i niespodziewanych rezultatów. Wielkie, filozoficzne problemy i pytania powstają dziś raczej na styku nauki z innymi dziedzinami wiedzy bądź życia społecznego – filozofią, medycyną, etyką, ekologią czy polityką – ale przestają interesować samą, wyspecjalizowaną naukę. Proces łączenia się monotonii działalności badawczej z utratą sensu, którego źródło stanowiły dawniej wielkie pytania o naturę świata, zaobserwować można na przykładzie rozwoju astronomii. W artykule po-

święconym nudzie w astronomii sferycznej dziewiętnastego wieku Kevin Donnelly bada historię tej dziedziny, aby sprawdzić, czy żmudne obserwacje i obliczenia wiązały się z zanikiem poczucia sensu. Odpowiedź na tak postawione pytanie okazuje się twierdząca. Donnelly stwierdza, że:

„osobiste poczucie sensu” faktycznie było utracone w procesie obserwacji i kalkulacji; utrata ta była procesem celowym, następowała wskutek poleceń dyrektorów obserwatoriów astronomicznych, którzy świadomie zlecali „nieznaczące” zadania swoim pracownikom. Indywidualne umiejętności często utrudniały produkcję wiedzy i stały w sprzeczności do założonego celu ustandaryzowania pracujących w obserwatoriach obserwatorów i osób zajmujących się obliczeniami. Powodowało to często zdziwienie pracowników i opinii publicznej, przerywane tylko niekiedy momentami zawodowego triumfu – jeżeli nie ekscytacji – dyrektorów obserwatoriów (Donnelly 2014: 484).

Sytuacja opisywana przez Donnelly’ego pokazuje, że utrata poczucia sensu nie była wynikiem degeneracji nauki. Wręcz przeciwnie, przewodniczący badaniom dyrektorzy obserwatoriów mogli dokonywać postępu w większym niż dotychczas tempie właśnie dlatego, że jednostajna i mało interesująca praca została oddana w ręce naukowych „robotników”.

Donnelly określa mianem „nudnych” zajęcia obydwu grup pracowników, których można było spotkać w dziewiętnastowiecznych obserwatoriach – obserwatorów oraz osób zajmujących się obliczeniami. Praca tych pierwszych nie miała wiele wspólnego z obrazem nauki jako pełnego śmiałych hipotez i zaskakujących odkryć przedsięwzięcia. Dobitnie wyraża to przytaczana przez Donnelly’ego opinia jednego z astronomów: „najniższą formą zatrudnienia w Obserwatorium jest zwykła obserwacja. Do jej prowadzenia nie jest potrzebne żadne intelektualne zaangażowanie, wymaga ona bardzo niewielkich umiejętności. Idiota, który poświęci kilka dni na ćwiczenia, może zostać dobrym obserwatorem” (tamże: 488). Drugą grupę zatrudnionych w obserwatoriach stanowiły osoby wykonujące obliczenia. Ich praca również nie była zbyt ekscytująca. Została opisana przez pracownika obserwatorium w następujący sposób: „nic nie może się równać żmudności i *ennui* życia, jakie wiedzie w tym miejscu asystent, oddzielony od społeczeństwa. [...] Tutaj, zapomniany, spędza dni, tygodnie i miesiące na przeprowadzaniu tych samych męczących obliczeń, bez przyjaciela, który pomógłby skrócić te żmudne godziny, ani bez duszy, z którą mógłby

porozmawiać” (tamże: 490). Widać zatem, że żadne z zajęć, które mógł podjąć szeregowy pracownik obserwatorium, nie dawało intelektualnej satysfakcji. Wynikało to ze specyfiki nowoczesnej w tamtych czasach pracy obserwacyjnej i obliczeniowej. Ilość danych potrzebnych do zebrania i przetworzenia stwarzała konieczność podziału pracy i skupiania się na powtarzalnych, monotonnych czynnościach.

### **/// Filozofia nauki kontra nuda w nauce**

Przedstawione przykłady świadczą, że w nauce jest miejsce na nudę. Pokazuje to nie tylko historyczno-filozoficzna koncepcja nauki normalnej Kuhna, ale również badania z zakresu antropologii i historii nauki. Pozwala to wyciągnąć istotne filozoficzne wnioski dotyczące zarówno nauki, jak i nudy.

Postrzeganiu badań naukowych jako działalności, w której nuda nie tylko nie stanowi objawu degeneracji, ale może się wiązać z koniecznym etapem rozwoju, sprzeciwiłoby się nie tylko autorzy hasel w rodzaju „nauka nie musi być nudna”, ale również niektórzy filozofowie nauki. Karl Popper przedstawił naukę jako proces stawiania śmiałych hipotez i prób ich falsyfikacji. W *Logice odkrycia naukowego* Popper pisze: „[ś]miałe idee, nieuzasadnione antycypacje i spekulacja myślowa to nasze jedyne środki do interpretacji natury, nasz jedyny *organon*, jedyne narzędzie do ujmowania przyrody. [...] O doznania ani się nie potykamy, ani nie pozwalamy, by przepływały nad nami strumieniem. Musimy być aktywni: musimy *powodować* doznania” (Popper 2002: 278). Popper deklarował, że jego filozofia nauki ma traktować o kontekście uzasadniania – logicznych relacjach pomiędzy elementami teorii i metody – a nie o kontekście odkrycia, w ramach którego mówić można o nastroju czy odczuciach naukowców. Nie ulega jednak wątpliwości, że Popperowska hipotetyczno-dedukcyjna metodologia nie pozwala wartościować naukowej nudy inaczej niż negatywnie. Zadaniem dobrego naukowca, zgodnie z przytoczonym wyżej cytatem, jest opracowywanie jak najśmielszych, najbardziej intrygujących i rewolucyjnych hipotez, takie bowiem w największym stopniu przyczyniają się do rozwoju wiedzy. Monotonna i żmudna praca mogą być elementem pochwalanego przez Poppera sumiennego sprawdzania hipotez, kluczowa pozostaje jednak kreatywność i intelektualna świeżość nowych pomysłów.

Przedstawiona przez Poppera koncepcja to jednocześnie krytyka metodologii indukcyjnej, stanowiącej od czasu ukazania się *Novum organum* Francisca Bacona jeden z podstawowych sposobów postępowania na-

ukowego. Popper nie zgadza się z poglądem, w myśl którego gromadzenie empirycznych danych, ich opracowywanie, klasyfikowanie i organizowanie wystarczy do zapewnienia rozwoju naszej wiedzy. Jego zdaniem koncepcja ta „choć w rzeczywistości nie jest błędna, nie dotyka chyba sedna” (tamże: 278). Ta krytyka zbierania materiału doświadczalnego i dopracowywania szczegółów jako podstawy postępowania naukowego wyraża się także w Popperowskiej krytyce koncepcji nauki normalnej. Popper stwierdza ostro, że „zwolennik nauki normalnej, taki, jakiego opisuje Kuhn, został źle wyedukowany. Wykształcono go w duchu dogmatyzmu, jest ofiarą indoktrynacji. Nauczył się techniki, która może być stosowana bez pytania o sens” (Popper 1970: 53). Wyraża tym samym sprzeciw wobec sprowadzenia działalności naukowej do rozwiązywania łamigłówek podsuwanych przez paradygmat. Przejawem atakowanego przez Poppera dogmatyzmu jest zaprzestanie stawiania fundamentalnych pytań i zadowolenie się rozpracowywaniem technicznych, obserwacyjnych czy obliczeniowych problemów, a więc wszystkiego tego, co składa się na monotonną, żmudną, mało interesującą i pozbawioną intelektualnych wyzwań pracę w ramach nauki normalnej, mówiąc krótko – na nudę nauki normalnej.

Podobnie można interpretować pewne uwagi zawarte w tekstach Paula Feyerabenda. Feyerabend wyszedł w swojej filozofii nauki od modyfikowania koncepcji Poppera, aby przejść na pozycję jednego z najbardziej zaciekłych oponentów Popperowskiej teorii naukowej racjonalności. Jeśli jednak chodzi o metodologię, to centralnym punktem tak wczesnych, jak i późnych prac Feyerabenda była idea śmiałości stawianych w nauce hipotez. Motywowała ona krytykę neopozytywizmu, stawiającego wymóg zgodności nowych teorii naukowych z dawniejszymi, dobrze potwierdzonymi. Decydowała również o krytyce koncepcji nauki normalnej. Feyerabend twierdzi, że nauka normalna jest tylko historiograficznym konstruktem i w rzeczywistości nie można wyróżnić okresów posiadających opisany przez Kuhna „normalny” charakter. Pisze, że:

Kuhn wykazał, że anomalie występują *w każdym momencie* rozwoju jakiegось paradygmatu. Twierdzi on, że pogląd, według którego teorie są bez zarzutu przez dziesiątki, a nawet setki lat do chwili, gdy nie nastąpi poważne ich obalenie i wyeliminowanie – jest niczym innym jak mitem. Otóż, jeśli tak jest, to dlaczego nie mielibyśmy zaczynać od razu od mnożenia teorii alternatywnych i dbania o to, aby czysto normalna nauka *nie miała w ogóle miejsca?* I czyż przesadą jest przypuszczenie, że badacze myślą podobnie

i że okresy normalne, nawet jeśli występowały, nie mogły trwać zbyt długo i nie mogły rozprzestrzeniać się na dużych obszarach? (Feyerabend 1979: 212).

Feyerabend nie chce się zatem zgodzić z poglądem, wedle którego można uprawiać normalną, nietwórczą i nieinteresującą naukę w sytuacji, gdy natura przez cały czas podsuwa badaczom łamigłówki wymykające się obowiązującym regułom rozwiązywania problemów. Obfitość tego typu zagadnień nie pozwala dobremu naukowcowi się nudzić. Sprawia bowiem, że zawsze, bez większego trudu, można znaleźć interesującą niszę czy owocną drogę alternatywnego rozumowania. Dobry naukowiec nigdy nie musi zatem redukować swojej działalności do studiowania kwestii technicznych i do doprecyzowania czy potwierdzania otrzymanych wcześniej wyników. Podkreślić w tym miejscu należy, że ta praca wymykająca się nudzie nauki normalnej jest zawsze na wyciągnięcie ręki *dobrych* naukowców. Feyerabend, przedstawivszy przykłady „rewolucyjnych” hipotez stawianych w okresach panowania nauki normalnej, zauważa, że „[o]czywiście, nie każdy uczestniczył w tych debatach i znaczna większość z powodzeniem zajmować się mogła nadal swoimi »malutkimi łamigłówkami«. Jednakże, gdy poważnie potraktować to, czego uczy sam Kuhn, to musimy stwierdzić, że *nie dzięki* owej działalności nastąpił postęp, lecz dzięki działaniu płodzącej idee mniejszości” (tamże: 213–214). Uwaga ta pozwala, jak sądzę, sformułować filozoficzny wniosek na temat relacji nudy i nauki.

### /// Mit nauki, która nie musi być nudna

Filozofia nauki, uciekając od kwestii nudy, niejednokrotnie mitologizuje naukę. Przykładami takiej mitologizacji są przedstawione powyżej koncepcje Poppera i Feyerabenda<sup>2</sup>, w których nauka nudna, techniczna i monotonna może być wartościowa tylko o tyle, o ile służy „prawdziwej” nauce opartej na nieustannych wyzwaniach intelektualnych. Wartościowanie to ma dwa sprzężone ze sobą skutki. Efektem tego rodzaju mitologizacji jest budowanie obrazu badań naukowych wyrażającego się w sloganie „nauka

---

<sup>2</sup> Zaskakujące jest, że to właśnie Paul Feyerabend kreuje w części swoich wczesnych pism sztuczny obraz nauki jako działalności, w której nie ma miejsca na stagnację czy nudę – filozof ten zwracał bowiem uwagę na potrzebę odmitologizowania sposobu postrzegania nauki przez uczonych i społeczeństwo (zob. Feyerabend 1985). Wyrażająca się w sloganie „wszystko ujdzie” koncepcja późniejszego Feyerabenda-anarchisty, uznającego każde, a więc w kontekście omawianej problematyki zarówno nudne, jak i unikające nudy postępowanie za potencjalnie wartościowe dla nauki, rozwiązuje ten problem.



nie musi być nudna!”, a zatem obrazu, wedle którego naukowiec codziennie styka się z nowymi, ciekawymi problemami i nie ma czasu na nudę. Choć omawiani w dwóch poprzednich akapitach filozofowie zgodziliby się z pewnością z twierdzeniem, że badania zmierzające do sfalsyfikowania jakiejś hipotezy mogą wiązać się ze żmudną pracą, to praca ta nie znajduje się w centrum ich zainteresowania. Rdzeń nauki stanowi tu ciągła zmiana i ewolucja, natomiast badania, które mają na celu rozwiązywanie problemów technicznych bądź potwierdzanie przyjętej już teorii, są przykrą koniecznością, nie warto ich zatem szeroko omawiać. Nauka, jeżeli nazywamy w ten sposób rdzeń poznawczej działalności człowieka (a na tym skupia się poszukujący istoty rzeczy filozof) nie tyle nie musi, ile wręcz nie może być nudna. Zgodnie z tym poglądem opisowa historia nauki czy antropologia mówiąca o „nauce w działaniu” (zob. Latour 2003) mogą zajmować się tym, co w pracy naukowców nudne, ale normatywna filozofia nauki każe nudy unikać.

Takie postawienie sprawy prowadzi do drugiej konsekwencji filozoficznego ignorowania roli nudy w nauce. W jednym z przytoczonych wyżej cytatów Kuhn odróżniał motywacje uprawiania nauki w ogólności i motywacje zaangażowanych w badania jednostek. Badacza rozwiązującego łamigłównki ma motywować chęć znalezienia nowatorskiego rozwiązania pozornie nieinteresującego problemu czy chęć wykazania się technicznymi umiejętnościami przed kolegami. Nie sposób nie zgodzić się z Kuhnem i twierdzić, że naukowcy, decydując się zaangażować w te, a nie inne badania, w rzeczywistości nie kierują się nigdy tego rodzaju pobudkami. Problemem jest jednak diametralna różnica pomiędzy celami ogólnymi a jednostkowymi. Dostrzeżenie tej sprzeczności i uświadomienie sobie, że praca badawcza bywa monotonna, żmudna i niejednokrotnie nudna, może prowadzić do zmiany sposobu postrzegania nauki i czerpania motywacji oraz satysfakcji ze skutecznego rozwiązywania łamigłówek. Może jednak równie dobrze skutkować utratą poczucia celowości działań oraz poczucia sensu, a w rezultacie jeszcze większym znudzeniem. Łatwo wpaść w tę pułapkę, gdy filozoficzne rozważania nad nauką skupiają się w znacznej mierze na jej ekscytujących, rewolucyjnych aspektach i pomijają inne, nieciekawe czy nudne. Omawiając kształtowanie się umysłu naukowego, Gaston Bachelard zauważał niebezpieczeństwa związane z budowaniem obrazu nauki zbyt interesującej. Pisał: „dając bezpośrednio zadowolenie ciekawości, zwielokrotniając ku niej okazje, krępuje się kulturę naukową, zamiast ją wspierać. Zastępuje się poznanie zachwytem, idee obrazami” (Bachelard 2002: 39), i przestrzegał przed nadużywaniem efektownych ekspery-

mentów i przykładów w edukacji, sądząc, że nie pozwala to wykształcić w uczniu umiejętności zwracania uwagi na podłoże zjawisk. Analogiczna sytuacja ma, jak sędzę, miejsce w przypadku mitologizowania działalności naukowej. Lekceważąc rolę nudy obecnej w składniku normalnym nauki, filozofowie wpajają czytelnikom przeświadczenie, że nuda wiąże się z najmniej wartościowymi elementami badań, i utrudniają tym samym odnalezienie sensu w rozwiązywaniu nudnych na pierwszy rzut oka lamigłówek.

Przeświadczenie to jest tym bardziej niebezpieczne, że to, co w pracy badawczej nudne, może być dla samej nauki niezwykle istotne. Skupiając się na tym, co interesujące, i ignorując jako mało ważne to, co nudne, normatywna filozofia nauki popełnia błąd – unikanie nudy nie jest bowiem drogą prowadzącą do postępu nauki. Świadczą o tym nie tylko historyczno-filozoficzna *Struktura rewolucji naukowych* Kuhna czy przedstawiona przez Larry'ego Laudana koncepcja rozwoju nauki jako udoskonalania metod rozwiązywania lamigłówek (Laudan 1981), ale również teksty z zakresu socjologii, historii i antropologii nauki. Przytaczani już Latour i Woolgar zwracają uwagę na to, że opisywane przez nich laboratorium osiągnęło ogromny sukces właśnie dzięki gotowości jego pracowników do podejmowania żmudnej pracy. Donnelly w tekście o historii astronomii sferycznej zauważa, że „w tym samym czasie, w którym obserwatorium stawało się coraz mniej interesującym miejscem pracy, a publikacje coraz mniej interesujące do czytania, obserwatoria zostały uznane za modelową instytucję badawczą. Nudna nauka była sukcesem!” (Donnelly 2014: 503). Traweek na podstawie obserwacji postępowania naukowców zajmujących się fizyką wysokich energii formuluje następującą tezę:

[c]zy to w szkoleniu młodych badaczy, czy w prowadzeniu laboratorium, „przewidywalny i gładki bieg spraw” musi zostać osiągnięty zanim będzie można zaakceptować jakieś przejawy niestabilności. Tylko na tle całkowicie zdefiniowanego gruntu nowe idee bądź zmiany instytucjonalne mogą zostać zaakceptowane jako produktywne. To właśnie przykładanie wagi do „spójnego stanu wyjściowego” sprawia, że starsi fizycy wymagają od młodszych doktorów, aby byli skrupulatnymi i drobiazgowymi pracownikami, posiadającymi cierpliwość pozwalającą na odczekać wykonywanie długiej, trudnej i żmudnej pracy z należytą uwagą (Traweek 1992: 125).

Widać zatem, że walka z nudą jako tym, co przeszkadza w uprawianiu „prawdziwej” nauki, pozbawia pracę badawczą czegoś naprawdę istotnego.

Powyższe cytaty pokazują jednocześnie, że koniecznym etapem rozwoju nauki jest prowadzenie nudnych, żmudnych badań. Dopiero „spójny stan wyjściowy” umożliwi forsowanie nowych idei, jest wobec tego warunkiem zajścia przemian czy nawet rewolucji. Na tej podstawie można sformułować wnioski dotyczące charakteru samej nudy. W pewnym sensie trafne okazuje się twierdzenie Petera Tooheya określającego nudę mianem „emocii adaptacyjnej”. Toohey pisze: „nuda pełni funkcje adaptacyjne. Istnieje po to, by pomagać człowiekowi pomyślnie się rozwijać. [...] Jej rolą jest zachęcać ludzi do przystosowania swych zachowań, by tym samym ochronić ich od toksyn społecznych. [...] Dlatego najlepszym «lekiem» na nudę jest wsłuchiwanie się w jej głos i wycofanie z sytuacji, które ją prowokują” (Toohey 2012: 158–159). Zinterpretowana w taki „adaptacyjny” sposób nuda nauki normalnej stanowiłaby jeden z czynników prowadzących do rozwoju naukowego. Żmudna praca nad rozwiązywaniem Kuhnowskich łamigłówek wraz z poczuciem braku sensu wynikającym z niemożliwości odnalezienia zadowalających rozwiązań to prosta droga do znudzenia. Sposobem ucieczki od niego jest poszukiwanie bardziej interesujących, wychodzących poza paradygmatyczny standard alternatyw, pozwalających na oderwanie się od dotychczasowej, męczącej praktyki. Poszukiwania te skutkują uważniejszym przypatrywaniem się anomalii i pojawieniu się trendów przyspieszających zmiany. Nuda to w tym przypadku emocja popychająca ku lepszemu. Oczywiście głębokie znudzenie i poczucie braku jakiegokolwiek sensu swoich działań stanowić może również dobrze powód porzucenia pracy naukowej bądź uniemożliwiających ją problemów emocjonalnych i psychicznych. Pewna doza znudzenia potrafi mimo to zmusić do wyzwolenia kreatywności<sup>3</sup>.

Ważniejszym wnioskiem dotyczącym nudy jest jednak to, że okazuje się ona czymś powszechnym, towarzyszącym nawet tak ciekawej działalności jak praca naukowa. Analiza związku nudy z nauką pokazuje, w jaki sposób monotonna, żmudna, mało interesująca i po prostu nudna praca może przynosić wyjątkowo wartościowe owoce. Znudzenie nie powinno być postrzegane jako stan uniemożliwiający funkcjonowanie, od którego należy jak najszybciej uciec. Jest ono czymś naturalnym i nie musi mieć tak

---

<sup>3</sup> Filozoficznym modelem, który pozwala na współgranie ekscytacji i nudy w pracy naukowej, jest zaproponowane przez L. Laudana rozróżnienie kontekstu akceptacji i kontekstu rozwijania – naukowiec przyjmuje założenia pewnego programu badawczego tak, jakby były one prawdziwe, i w tych ramach rozwiązuje być może nie najciekawsze, ale uznawane za istotne łamigłówki; równolegle rozwijać jednak może inny program badawczy, gorzej potwierdzoną, ale szybciej postępującą – a w naszym przypadku bardziej dla niego interesującą – koncepcję (zob. Laudan 1977: 108–114).

daleko idących konsekwencji, jak rezygnacja z zawodu nudzącego człowieka czy nagle zmiana zainteresowań. Co więcej, jak pokazały powyższe rozważania, brak sensu w znaczeniu maksymalistycznym, filozoficznym, nie przeszkadza naukowcom czerpać satysfakcji z rozwiązywania łamigłówek, z pokonywania technicznych trudności, z wszelkich małych sukcesów, wypadających bardzo blado w porównaniu z rewolucyjnymi odkryciami. Do przelamania nudy wynikającej z monotonii i żmudności nie potrzeba zatem radykalnych zmian czy nowości. Nuda, o ile tylko nie sprowadza się do zatracenia w bezsensie, nie musi wcale prowadzić do intelektualnego wypalenia. Umiejętność odnalezienia się, kontynuowania pracy i „przetrwania” w nudnych okolicznościach okazała się konieczna w pracy naukowca. Wydaje się ona jednak istotna również z perspektywy egzystencjalnej, pozwala bowiem nie utracić poczucia sensu podejmowanych działań, nawet jeżeli wydają się one na pierwszy rzut oka śmiertelnie nudne.

#### Bibliografia:

/// Bachelard G. 2002. *Kształtowanie się umysłu naukowego: przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Słowo/Obraz Terytoria.

/// Brissett D., Snow R. 1993. *Boredom. Where the Future Isn't*, „Symbolic Interaction”, nr 16(3), s. 237–256.

/// Donnelly K. 2014. *On the Boredom of Science: Positional Astronomy in the Nineteenth Century*, „The British Journal for the History of Science”, nr 47(3), s. 479–503.

/// Drabik L. i in., red. 2008. *Słownik języka polskiego PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Feyerabend P. 1979. *Ku pocieszeniu specjalisty*, [w:] tegoż, *Jak być dobrym empirystą?*, tłum. K. Zamiara, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 200–250.

/// Feyerabend P. 1985. *Science in a Free Society*, Verso.

/// Heidegger M. 1992. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann.

/// Kierkegaard S. 1982. *Albo – albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Kuhn T. 2009. *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. J. Nowotniak, Wydawnictwo Aletheia.

/// Latour B., Woolgar S. 1986. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press.

/// Latour B. 2003. *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press.

/// Laudan L. 1977. *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, University of California Press.

/// Laudan L. 1981. *A Problem-solving Approach to Scientific Progress*, [w:] *Scientific Revolutions*, red. I. Hacking, Oxford University Press, s. 144–155.

/// Popper K. 1970. *Normal Science and its Dangers*, [w:] *Criticism and the Growth of Knowledge*, red. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge University Press, s. 51–58.

/// Popper K. 2002. *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Fundacja Aletheia.

/// Schopenhauer A. 1994. *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. Jan Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Svendsen L. 2005. *A Philosophy of Boredom*, tłum. J. Irons, Reaktion Books.

/// Toohy P. 2012. *Historia nudy*, tłum. K. Ciarcińska, Bellona.

/// Traweek S. 1992. *Beamtimes and Lifetimes. The World of High Energy Physicists*, Harvard University Press.

### /// **Abstrakt**

W artykule tym staram się przeanalizować obecność fenomenów nudy i znużenia w nauce i odpowiedzieć tym samym na pytanie, czy nauka musi (bądź czy powinna) być nudna. Przedstawione zostają przykłady z socjologii, antropologii i historii nauki, wskazujące na to, że nuda w istocie niejednokrotnie towarzyszyła zakończonym sukcesem badaniom naukowym. Koncepcja nauki normalnej zaproponowana przez Thomasa Kuhna zostaje użyta do wytłumaczenia obecności nudy w nauce i do argumentacji na rzecz tezy o nierozłączności nudy i zaawansowanych badań. Przeprowadzone rozważania pozwalają sformułować wnioski dotyczące zarówno

nudy, jak i nauki. Wbrew temu, co mogłaby sugerować filozofia nauki, istotnym elementem poznawania świata okazują się monotonne, nieinteresujące, przyczynkarskie i nudne badania. Nuda ujawnia tymczasem swoją moc katalizowania zmiany i intelektualnego ruchu. Zauważona zostaje również różnica pomiędzy poczuciem znudzenia i wartości wykonywanego nudnego działania.

Słowa kluczowe:

nauka, filozofia nauki, nuda, Kuhn

### **/// Abstract**

In this paper the author tries to analyze the presence of boredom in science and, at the same time, to answer the question of whether science has to be boring (or if it should be boring). Examples from sociology, anthropology, and the history of science are presented. These examples suggest that boredom has repeatedly accompanied successful scientific endeavors. The idea of normal science, as proposed by Thomas Kuhn, is used to explain the presence of boredom in science and to argue that boredom and advanced scientific research are in fact inseparable. The analysis makes it possible to draw conclusions about science as well as about boredom. Contrary to what might be suggested by the philosophy of science, monotonous, uninteresting, or fragmentary research turns out to play an important role in science. At the same time, boredom can be seen as a catalyst of change and intellectual advancement. The difference between the feeling of boredom and the value of boring activity is also observed.

Keywords:

science, philosophy of science, boredom, Kuhn

## **PROZA ŻYCIA**

# NUDA I EKSCES W ZDARZENIACH NA BRYGU BANBURY WITOLDA GOMBROWICZA

Martyna Pańczak  
Uniwersytet Wrocławski

Dojmujące poczucie nudy, powodowane monotonią istnienia, stałością rzeczy, wyprowadzającą z równowagi przewidywalnością i pospolitością zdarzeń, to doświadczenie znane postaciom prozy Witolda Gombrowicza. To przeżycie nieobce Gombrowiczowi także w tekstach autobiograficznych. Z nudą zmagal się narrator-bohater *Dziennika*, który za pomocą wciąż ponawianych aktów autokreacji przewyciężyć chciał niedorzeczną symetrię i jednostajność codzienności. Doświadczał jej podmiot *Kronosa*, w którym do najbardziej niepozornych zapisów, wyliczających czytane książki, pisane listy, spotkania służbowe i towarzyskie, raz po raz wdzierą się to znaczące słówko: „nuda”, jakże często w dodatku sąsiadujące z samotnością, apatią, monotonią, depresją, które najsilniej doskwierały Gombrowiczowi podczas oficjalnych wizyt i przyjęć, a więc w sytuacjach najbardziej „międzyludzkich”, wymagających obcowania z innymi, przypadkowymi ludźmi, w sytuacjach rodzących poczucie wyobcowania i niezrozumienia.

W twórczości autora *Ferdydurke* ważne jest jednak jeszcze jedno, oryginalne ujęcie nudy, które znacznie mniej wspólnego ma z większością znanych z literatury postaci tego doświadczenia. Nie ma bowiem w sobie nic z duchowej natury acedii czy z podniosłości nudy romantycznej. Nie przypomina dekadentckiego spleenu ani melancholijnej tęsknoty za minionym. Wyznacza ono natomiast główne kierunki Gombrowiczowskich zmagañ z fundamentalnym dla egzystencji poczuciem nieokreśloności i dowolności. Jednym z przejawów tego stanu będą ambiwalentne starania Witolda z *Kosmosu*, na pozór zmierzającego do zaprowadzenia ładu, do znalezienia logicznych powiązań pomiędzy sekwencjami zdarzeń. W istocie zaś motywowanego nieodpartym i niewytłumaczalnym pragnieniem powrotu



do „belkotu rodzącej się chwili” (Gombrowicz 1986c: 24), pragnieniem zetknięcia z chaosem, z którego, wedle narratora powieści, zrodzony jest człowiek. Dążenie Witolda lawirować będzie więc pomiędzy wiarą w możliwość uporządkowania opowiadanej historii a poszukiwaniem dróg ucieczki (jak zauważa Hanjo Berressem: *Kosmos* zaczyna się od odchylenia, to znaczy zboczenia z drogi – 2001: 147) od binarnej logiki, od nieuchronnej, ale bezpodstawnej skłonności do wyjaśniania i systematyzacji. Doprowadzi to bohatera do pytania o sens i zasadność wymyślania „normalnych” możliwości uzasadniania świata, które zawsze okazują się przemocą wobec nieredukowalnej obcości i bezkształtności „formującej się wściekle Rzeczywistości” (Gombrowicz 1986b: 203). „Nuda, bracie, ma jeszcze większe oczy niż strach! Jak się nudzisz, to Bóg wie co sobie wyobrazasz!” (Gombrowicz 1986c: 126) – zakrzyknie Fuks, demaskując starania Witolda jako tylko umownie sensotwórcze, prowadzące raczej do zatarcia granicy pomiędzy tym, co wyobrażone, a tym, co rzeczywiste – między wnętrzem, a więc sferą twórczej (i stwórczej) wyobraźni, a zewnątrz jako niezależnym, „obiektywnym” porządkiem wydarzeń.

Wydaje się zatem, że doznanie nudy związane jest z poczuciem konsternacji oraz skrępowania obfitością i niezrozumiałością świata. Zwracała już na to uwagę Barbara Sienkiewicz, która najdokładniej jak dotąd przyglądała się zagadnieniu nudy w *Kosmosie*:

Świat w istocie jest chaosem, jego percepcji towarzyszy poczucie nadmiaru. W rozgardiaszu, zagęszczeniach, nacieraniu, narastaniu, skosach, rozziwach, uchyleniach przejawów rzeczywistości podmiot gubi się, „nie wie co”. Rodzi to poczucie znużenia (Sienkiewicz 1999: 160).

Uczucie to bardzo gombrowiczowskie. Skłaniające bohatera *Kosmosu* do poszukiwania alternatywnych postaci rzeczywistości, narratora *Dziennika* do autofikcyjnych eksperymentów, Fryderyka z *Pornografii* do śmiałych manipulacji otoczeniem. W tym sensie nuda Gombrowicza jest na wskroś nowoczesna, wiąże się bowiem ze skrajnym wyobcowaniem człowieka ze świata, a jednocześnie z potrzebą znalezienia dla owego świata nowych form istnienia. Nie jest jednak, jak podpowiadają niektóre opracowania nudy w modernizmie, bardzo ogólnie pojętym poczuciem utraty sensu czy brakiem wiary w tradycyjne wartości (por. Healy 1984). Raczej staje się impulsem do krytyki zastanych przeświadczeń o rzeczywistości, przez co można uznać ją za element krytycznej linii nowoczesności, o której pisał

Michał Paweł Markowski (2007: 39–64). Choć trudno uchwytne, pogłębia w bohaterach poczucie tożsamościowego rozchwiania, niegotowości. Dlatego też przy próbach jej interpretacji prowokuje do sięgania po słowniki, których autorzy i autorki podzielali wątpliwości Gombrowicza co do stabilności sytuacji człowieka w świecie, a więc zwłaszcza po słowniki nowoczesnej, a także ponowoczesnej myśli krytycznej i filozoficznej.

*Kosmos* to jednak zwięźczenie potyczek Gombrowicza z materią rzeczywistości, która bez pewnych konkretnych, określonych form narzucających jej przez świadomość okazuje się nie do zniesienia. Zapowiedzią tych wątków, a jednocześnie wymowną i najbardziej bezpośrednią tematyzacją doświadczenia nudy, które jak zamierzam pokazać, nierozzerwalnie wiąże się ze znanym z prozy Gombrowicza napierającym bezmiarem zewnętrznego świata, jest natomiast utwór pochodzący z debiutanckiego tomu pisarza, a mianowicie „marynistyczna” nowela *Zdarzenia na brygu Banbury*, w której początkujący twórca z niezrównaną artystyczną fantazją wprowadza w problematykę swego późniejszego dzieła.

Określenie „marynistyczna” opatruję cudzysłowem, ponieważ Gombrowicz, podejmując typową dla morskich opowieści tematykę, inspirowaną najpewniej czytowaną w dzieciństwie literaturą podróźniczą (por. Stawiarska 2001: 60, zob. także Mikołajec 2014: 97–98), wykracza daleko poza przyjęte w marynistyce konwencje. Realia okrętowego życia czy specyficznie marynarskie doświadczenie mało interesują autora *Zdarzeń...* Nie sposób wskazać wśród bohaterów wybitnych jednostek, z męstwem stawiających czoła wielkim życiowym próbom, które przedstawiali w swych powieściach Joseph Conrad, Juliusz Verne, Arthur Conan Doyle. Wyjściowa sytuacja narracyjna – morska podróż odbywana przez F. Zantmana – traktowana jest tu raczej jako pretekst do zajęcia się problemami, które powracają w całym *Pamiętniku z okresu dojrzewanania*, a więc zagadnieniami nieredukowalnej podmiotowej inności i związanego z nią wstydu, rodzącego się wraz z krępującym poczuciem nieprzystawalności do urządzeń świata. Stanowi też podstawę do konstruowania pełnych groteski scen, jakby wyrwanych z humorystycznych marynarskich pocztówek i fotografii z przełomu XIX i XX wieku (Kaliściak 2013: 327–329). Nawet obserwacje z dziedzin wiedzy nautycznej i przyrodniczej, choć wygłaszane przez głównego bohatera w tonie powagi i niekwestionowanego znawstwa, są pozbawionymi logiki zmyśleniami (por. Margański 2001: 50), przez co stają się prześmiewczym komentarzem zarówno do obfitych w techniczne szczegóły i opisy natury narracji podróźniczych, jak i do naiwnej wiary we wszechwładzę rozumu; komentarzem zdradzającym też zmyślony, a więc

fantastyczny i prowokujący do parabolicznych odczytań, charakter opowiadania.

To wszystko było już zresztą szeroko omawiane przez komentatorów i komentarki utworu. Co z perspektywy interesujących mnie zagadnień ważniejsze, to pytanie o powody, dla których studium nudy przeprowadzone zostało przez Gombrowicza właśnie na pokładzie okrętu. Najprostsza z odpowiedzi wiąże nudę z tradycją narracji podróżniczych (zob. np. Czyżak 1999), a nawet odsyła do szczególnej odmiany – nudy morskiej, będącej tematem prozy Conrada, Hermana Melville’a, André Gide’a (ciekawym przykładem jest wczesne opowiadanie *Podróż Uriana*), by wymienić tylko kilka klasycznych nazwisk. Zgodnie z konwencją nuda morskich podróży bywa warunkiem lub metaforą kontemplacji, nierzadko także pełni rolę bodźca do tworzenia opowieści. Szczególnie drugi z jej aspektów, związany z fantazją, stanowi istotny kontekst dla noweli Gombrowicza. Maria Janion widziała ponadto w owym wyborze charakterystyczne dla autora *Ferdydurke* zainteresowanie „układami zamkniętymi” (Janion 1982: 17), w których stężonej postaci dużo intensywniej odczuwa się presję między-ludzkiej formy.

Niewątpliwie, na pełnym morzu wzajemne zależności gwałtownie przybierają na sile, ostatecznie wykluczając możliwość uwolnienia się spod ich wpływu. Warto jednak wyjść dalej poza tę konstatację, ponieważ żagłowiec Banbury, radykalnie odcięty od reszty społecznego świata, poddany jest nie tylko temu, co międzyludzkie, ale także temu, co sferze między-ludzkiej się przeciwstawia. Okręt – będący z jednej strony figurą dobitnie oddającą charakter Goffmanowskich instytucji totalnych (Goffman 1975), z drugiej zaś miejscem wystawionym na działanie zagrażających człowiekowi żywiołów, zarówno tych, których domeną jest świat przyrody, jak i tych kształtujących popędową naturę człowieka – staje się tu zatem przestrzenią znaczącą przede wszystkim ze względu na przecinanie się w jej obrębie dwu niemożliwych do pogodzenia dążeń. Pierwsze z nich to typowo ludzkie dążenie do zaprowadzenia porządku (i „czystości”, o którą obsesyjnie dbać będzie kapitan statku), uwidoczniające pewne paradygmatyczne, oparte na hierarchii i dominacji relacje władzy. Drugie natomiast, związane z doznaniem nadmiaru i nieokreśloności pozaludzkiego świata, to „mętne, osłonięte i niedomówione” (Gombrowicz 1986a: 151), ale silnie odczuwane przez załogę pragnienie wyjścia poza uwarunkowania stałych, mieszczących się w wyraźnie zakreślonych granicach tożsamości. To właśnie zderzenie owych dążeń, prowadzące do nieprzezwyciężalnego impasu, skutkuje na brygu Banbury dojmującym i wszechogarniającym znużeniem.

Rozpoznanie nudy ogarniającej załogę Banbury zacząć wypada jednak od początku. Chcąc uwolnić się od „z każdym dniem przykrzejszej i bardziej niewyraźnej” sytuacji osobistej na kontynencie europejskim (tamże: 112), F. Zantman, narrator i główny bohater opowiadania, decyduje się wyruszyć w podróż. Spóźniwszy się na wyznaczoną godzinę wypłynięcia swojego statku, w niejasnych okolicznościach trafia na pokład innego okrętu – znajduje się na brygu Banbury, na którym już po kilku dniach traci nadzieję na zakosztowanie oczekiwanych uroków morskiej wyprawy, a więc poczucia swobody oraz upragnionego wypoczynku. Stopniowo zaznajamiając się z osobliwymi obyczajami panującymi na statku, Zantman coraz silniej doznaje wrażenia wręcz przeciwnego. Bryg, któremu wbrew zapewnieniom kapitana Clarke’a bardzo daleko do „doskonałości” (tamże: 115), okazuje się podporządkowany nieznośnej monotonii, dodatkowo podbudowanej jalością i głupotą, z powodu których Zantman zaczyna żalować powziętej decyzji o wyruszeniu w nieznanne:

Przyznam się, że wyobrażałem sobie życie na statku zupełnie inaczej. A to jakieś bajorko. Nie ma żadnego przewiewu. Liczyłem na słony zapach morza, przestrzeni etc., o ileż zdrowszy od lądowych zaduchów, a tu tymczasem, widzę, ciasno – ciasno, natrętnie i w dodatku jakieś małpowanie (tamże: 130).

Ciasnota, na jaką skarży się bohater, to uczucie co najmniej dwuznaczne. Bez wątplenia wiąże się ono z utrzymywaną przez kapitana i pierwszego oficera dyscypliną. Porządek brygu to w końcu, jak w większości zamkniętych, funkcjonalnie zorganizowanych instytucji, porządek absolutnej, autorytarnej władzy, wobec której wszelki akt nieposłuszeństwa ma być surowo karany. Niemniej na statku Banbury władza kapitańska przejawia się w dość niecodzienny sposób – marynarze przymuszani są do niepokojących czynności, takich jak wpatrywanie się we własne stopy, wielogodzinne skandowanie formuły „ryby i morskie ptaki żerują za okrętem” czy wykonywanie dziwacznych, erotycznie nacechowanych ruchów tulowiem. Znamienne, że owe nieracjonalne i pod wieloma względami odczłowieczające (marynarska gimnastyka przypomina Zantmanowi ruchy ziemnych glist – tamże: 120) polecenia nie znajdują uzasadnienia innego niż zwyczajne „trzymanie za mordę” (tamże: 116). „Kto ma brudne nogi, ten musi wpatrywać się w nie pełną godzinę” (tamże: 123) – wyjaśnia na przykład oficer Smith. Żaden z przełożonych nie tłumaczy jednak, dlaczego brud stanowić miałby jakiegokolwiek zagrożenie. Wiadomo tylko, że

kapitan musi „wymyślać, bo inaczej wszystko by się wściekło z nudów” (tamże: 123–124).

Podtrzymywana karność ma oczywiście znaczenie symboliczne. Wymóg czystości i porządku to, jak zauważa Sigmund Freud, jeden z zasadniczych warunków stawianych przez człowieka kulturze (1995: 39). Psychoanalityk wiąże go między innymi z wyobrażeniem człowieka o możliwości osiągnięcia doskonałości, ale również z czysto praktycznym wymiarem organizacji życia jednostkowego i zbiorowego. „Porządek to swego rodzaju przymus powtarzania, który poprzez jedyne w swoim rodzaju urządzenie rozstrzyga, kiedy, gdzie i co należy zrobić” (tamże: 39). Dzięki owemu przymusowi na statku obowiązują jasne zasady, wspierające i potwierdzające narzuconą zalodze hierarchię – podział na panujących i podporządkowanych, wydających rozkazy i tych, którzy się do nich stosują. Przejrzystość owego porządku niezbędna jest do utrzymania ładu i jako taka charakterystyczna jest dla okrętu-instytucji totalnej, w której obie grupy stworzone są i istnieją dla siebie nawzajem (Goffman 1975: 152). Innymi słowy, w której są one w stanie określić swój status jedynie w odniesieniu do tej drugiej, a raczej w odniesieniu do wrogich stereotypowych przekonań, jakie wobec niej żywią.

Zależność tę socjologia – również ta „w stanie nieważkości” (Salgas 2010), a więc w wydaniu Gombrowicza – zna przecież bardzo dobrze. Dość wspomnieć słynną analizę relacyjnego ustrukturywania przestrzeni społecznej, jaką jest imponująca praca wykonana przez Pierre’a Bourdieu w *Dystynkcji* (2005), w której społeczna tożsamość konstituowana jest poprzez odróżnianie się, odpychanie od tego, co po drugiej stronie rozmaitych dwubiegunowych opozycji. Ciekawe jednak, że na pokładzie brygu Banbury nie wszystko podlega takiemu przeciwstawieniu. Owszem, rozgraniczenie na nadzorców i podwładnych, które zdaje się określać tożsamość poszczególnych członków załogi, uzasadnia się właśnie poprzez wzajemną relację obu grup, co zauważał już między innymi Marek Mikołajec (2014: 135). Istnieje wszakże jeszcze coś, co nie pozwala wyciągnąć z owego rozgraniczenia wniosku o całkowitym, niedającym się pokonać dystansie pomiędzy przelożonymi a marynarzami. Chodzi mianowicie o jednakie doświadczenie, które niespodziewanie połączy ich we wspólnym buncie (lub, jak doda Zantman, czymś „w tym rodzaju” – Gombrowicz 1986a: 149).

Doświadczenie to związane jest z innym ważnym wymiarem symbolicznym doglądanych na statku czystości i porządku – jednocześnie zaś z innym aspektem dokuczającej Zantmanowi ciasnoty. W systemach

symbolicznych czystość to w końcu także cnota, stojąca na straży prawa moralnego i dobrego obyczaju, tradycyjnie przeciwstawiona nieczystości, skalaniu, będącymi oznaką sił demonicznych oraz zakłóceniem sfery *sacrum*. Takim zakłóceniem może być na przykład występne, niemieszczące się w powszechnie akceptowanych ramach pożądanie. Nie ma wątpliwości, że to jego wybuch starają się udaremnić Clarke i Smith. Postępująca nie-subordynacja marynarzy wynika bezpośrednio z tęsknoty erotycznej, która najbardziej zdecydowany wyraz znajduje w pełnych namiętności, mających kompensować brak miłosnych pieśniach (tamże: 142, 144). Ich domeną jest porządek wyobraźni, który stanowi niebezpieczeństwo dla rzeczywistości o tyle, o ile wąta okazuje się granica pomiędzy marzeniem a porządkiem zdarzeń. Co istotne, ruch owego marzenia zostaje uruchomiony przez doskwierające marynarzom poczucie morskiej nudy, z powodu którego, jak zauważa Zantman: „Złe myśli. Złe myśli przychodzą” (tamże: 126). Jako „żywiol żeglarza” (tamże: 124) – obok wody – jest bowiem nuda doznaniem, które odsłania paradoks tkwiący u podstaw ludzkiego zakorzenienia w świecie. Człowiek, nigdy nie będąc u siebie, odczuwając nudę w równym stopniu na lądzie, co na pełnym morzu, zawsze skazany jest na niewystarczalność dozwolonych mu możliwości. Wie o tym zresztą także kapitan Clarke, któremu jałowość wszelkiego działania nieustannie przypomina o fundamentalnej głupocie istnienia:

– Do zarazy – mruknął kapitan. – Spójrz pan na te maszty. Jak one głupio stoją. To głupie. A ja też stoję – głupio. Stoję ja i kieliszek. Powiedz pan, co można zrobić z kieliszkiem – potluc go tylko, co? Tak też zrobiłem wczoraj wieczorem. Na tym zasr... brygu nic się nie dzieje od rana do wieczora. Gdy patrzę na tę poręcz – uderzył ręką – i widzę, że ona ciągle polyskuje tak głupio – to patrzę i chciałbym wyskoczyć ze skóry (tamże: 126).

Nuda na brygu Banbury dotyka każdego, niezależnie od zajmowanej pozycji. Podobnie rzecz ma się z koraćcem, roznoszącym pożądaniem, „przekłętą świerzbiączką” (tamże: 143), przejawiającą się u kapitana potrzebą wymyślenia i realizującą w „kawalerskiej fantazji”, z powodu której Zantman chodzić ma z „opadającą skarpetką” (tamże: 119). Zastanawia zatem, dlaczego wobec wspólnego przełożonym i marynarzom doświadczenia Clarke tak uparcie obstaje przy bezwzględnym przestrzeganiu porządku? W udzieleniu odpowiedzi pomoc mogą ustalenia Mary Douglas. Teoretyzując rozróżnienie czyste – nieczyste oraz pojmując brud jako ist-

niejące jedynie „w oku patrzącego” zaburzenie porządku (Douglas 2007: 46), autorka *Czystości i zmaży* uznaje wiarę w zagrożenie nieczystością za jeden z podstawowych sposobów wykorzystywanych przez społeczeństwa, by rozstrzygać o tym, co zgodne, a co niezgodne z uznanym systemem społecznym. Co ciekawe, zdaniem Douglas związane z ową dystynkcją praktyki segregacji bądź wymierzania sankcji są charakterystyczne zwłaszcza dla społeczności, w których osłabiona jest rola autorytetu, a sam system nie jest w stanie za pomocą kodów prawnych czy moralnych dostatecznie uzasadnić obowiązujących w jego obrębie podziałów i regul. Wówczas opozycja czystość – nieczystość działać może jako pewien kod pomocniczy, pozwalający – dzięki symbolicznemu powiązaniu granic ciała z granicami tego, co społeczne – rozpoznać ewentualne wykroczenie (tamże: 166). Obserwacje Douglas odnieść można do sytuacji na pokładzie Banbury. Clarke, rozdarty pomiędzy pychę i poczuciem kapitańskiego obowiązku a osobistym pragnieniem bycia „gołym i włochatym” (Gombrowicz 1986a: 119), nie potrafi za pomocą dostępnych mu środków jednoznacznie ocenić zachowań swoich podwładnych. Z jednej strony zdaje sobie sprawę, że niedyscyplinowanie trzeba ukarać, gdyż „tego chcą zwyczajnie żegluga” (tamże: 136), z drugiej jednak wyraźnie podniecony jest na samą myśl o możliwej nieprzyzwoitości czy nieskromności marynarzy, nawet jeśli oznaczają one zawiązanie spisku (tamże: 138–139). Jego władza, jak tłumaczy Mikołajec:

[...] wydaje się pozornie nieograniczona, jednak samo jej jądro zawiera sprzeczność. Wyraża się ona w konstatacji, że władza posiada pożądające ciało [...]. Władza i jej instytucje nie stanowią przemocy w postaci czystej, nie żyją w oderwaniu od cielesności, podlegają fantazjom, mają świadomość odgrywanych ról i póż, a ich status można opisać za pomocą słów – żądze i rządzą (2014: 135).

Wynika stąd problematyczność, a nawet pewna tragiczność kondycji kapitana. Otóż, jak sam w końcu spostrzeża, zachcianek ściśle związanych z cielesnością (i „używaniem” – Gombrowicz 1986a: 148) nie da się spełnić bez jednoczesnej rezygnacji z władczej pozycji. Pożądanie nie może na statku znaleźć ujścia – nie w obrębie prawa legitymującego autorytet. Każda dostępna w warunkach żegluga forma namiętności przekraczać będzie społecznie usankcjonowane granice, ponieważ, mówiąc najprościej, na statku nie ma kobiet. Komentując nieporadne starania kapitana i pierwszego oficera, by jakoś załagodzić konsekwencje owej uciążliwej sytuacji, Zantman z niespodziewaną celnością zauważy: „stworzyliście rodzaj zamkniętego

kola i nie ma żadnego bocznego spustu” (tamże: 121). Ten boczny spust, nieprzewidziane przez system alternatywne możliwości, dostrzegą natomiast marynarze, potrafiący „roztęskniać się we wszystkim, co im wpadnie w rękę” (tamże: 141). To oni, dzięki wyczerpanej pracy wyobraźni, rozbudzonej za sprawą coraz intensywniejszego doznania bliskości z pozaludzkim wymiarem świata, znajdują sposób na wyjście z nużącego bezsensem egzystencjalnego impasu.

Wobec licznych komentarzy poświęconych homoseksualnym wątkom w noweli Gombrowicza nie trzeba już specjalnie udowadniać, że aluzje w *Zdarzeniach...* to sygnały perwersyjnej dwuznaczności, zamaskowane znaki homoerotycznego pożądania, które realizuje się w buncie załogi jako metaforze seksualnego „stawania się” czy też „wychodzenia z szafy” (Langer 2004, Grimstad 2002, zob. także Kühl 2005). Bogactwo owych aluzji (oraz intertekstualnych nawiązań, takich jak zaczerpnięcie nazwy brygu z komedii Oscara Wilde’a, w której czasownik *banburying* oznaczał zatajanie odchyżeń od normy) najdokładniej prześledziła Gudrun Langer, zdaniem której obranie kursu na „nieznane, tropikalne wody” to w istocie obraz *navigatio vitae* – żeglugi zmierzającej do miejsca wykluczonej ze społeczności mniejszości homoerotycznej (2004: 420). Analizując strategie maskowania dyskursu pożądania, badaczka wskazuje rozmaite mechanizmy obronne postaci, zwraca uwagę na falliczne nacechowanie obrazów „liny” czy „masztu”, a także na znaczące motywy, jak choćby motyw zwierciadła i związanej z nim „opacznej tożsamości”, który urasta w jej interpretacji do rangi toposu homotekstualności. Argumentacja Langer jest oczywiście trafna, jednak w kontekście pytania o oblicze nudy stanowiącej oś problemową opowiadania bardziej interesuje mnie ogólniejsze rozumienie wybuchającego na statku pragnienia. Widzę je przede wszystkim jako radykalną formę ekscesu, burzącego wszelki porządek wykroczenia, będącego konsekwencją stopniowego rozmywania się granic, które wyznaczają ramy stosunków międzyludzkich i regulują relacje człowieka z pozaludzkim zewnętrzem.

Czym bowiem jest bunt, do którego dochodzi na brygu Banbury? Nie jest to przecież bunt wymierzony bezpośrednio przeciwko władzy kapita-  
na, nie jest on sprowokowany żadnymi konkretnymi zarządzeniami czy zakazami. Choć marynarze skarżą się na surowość Clarke’a i Smitha, zdają sobie sprawę, że ich sytuacja związana jest z powszechniejszym stanem, właściwym człowiekowi niezależnie od okoliczności. Jest nim rzecz jasna doświadczenie nudy. To ono, jako ponosząca *reisefieber*, o której mówi jeden z prowodyrów buntu – Thompson, wypycha na morze, ale to także ono,



jako uporczywa monotonia, niezrozumiała tęsknota, jako „nie wiadomo co” (Gombrowicz 1986a: 124), daje się we znaki na okręcie:

Ile razy byłem na kobiecie! Za każdym razem myślałem, że poniesie mnie, jak statek – przejadę się, myślałem, ale gdzie tam – w miejscu stała. To coś mię rozpierało, ponosiło, mówię wam! Cholera! Leciałem do portu, by zdążyć na najpierwszy okręt i na morze – wszystko jedno – żeby rozkolysać się, jak należy, żeby się pobujać! [...]

– Dalekoś zajechał – roześmiał się któryś. – Od dwóch tygodni zrobiliśmy ze 30 węzłów (tamże: 143–144).

To z powodu nieuniknionej wszechobecności nudy Maria Janion łączyła opowiadanie Gombrowicza z filozofią Arthura Schopenhauera i kluczowego dla niej pojęcia nudy egzystencji. Trop to ważny i wymowny, zwłaszcza że, jak zauważa autorka *Gorączki romantycznej*, naprowadził na niego sam Gombrowicz, wspominając o Schopenhauerze w notce pozostawionej w jednym z egzemplarzy *Pamiętnika z okresu dojrzewania* (Janion 1982: 13–14). Rzeczywiście, pokrewieństwo *Zdarzeń...* z rozważaniami niemieckiego filozofa, dla którego życie, według znanej maksymy, „biegnie wahadłowym ruchem między bólem i nudą” (Schopenhauer 1994: 474), jest niezaprzeczalne. Egzystencja w dziele *Świat jako wola i przedstawienie* jawi się jako „nieustanne dążenie bez celu i spoczynku” (tamże: 474), dotyczące zarówno człowieka, jak i świata przyrody. Podstawą owego dążenia jest dla Schopenhauera odczuwanie wpisanej w samą istotę człowieka potrzeby, rozumianej jako fundamentalny brak i związany z nim ból, który człowiek stara się uśmierzyć. U Gombrowicza także odnaleźć można owo tragiczne, bezustanne dążenie do zaspokojenia jakiegoś pierwotnego chcenia. Przejawia się ono w uciążliwej monotonii doświadczenia, które zdaje się niezdolne do wyjścia poza zamknięty krąg powtórzeń – okręt Banbury kursuje „tam i z powrotem”, tęskniąca za uniesieniami załoga nie może uwolnić się od „jednej i tej samej myśli”, a ludzkiej udręce wtóruje „rozwścieczony kadłub wielorybi, niezmordowany w swoim ruchu dookólnym” (Gombrowicz 1986a: 145). Dramatycznie przedstawiają się także bezskuteczne manewry obserwowanych przez Zantmana delfinów, które w poszukiwaniu czegoś twardego w bezkresie wód „wiecznie chybiają kant steru o parę cali” (tamże: 129).

A jednak zbieżność rozumienia nudy w pismach Schopenhauera oraz w noweli Gombrowicza nie jest całkowita. Pomimo pewnego podobień-

stwa w ujmowaniu właściwości owego doświadczenia, które sprawiają, że Clarke i Smith „potrzebują koniecznie rozrywki” (Schopenhauer 1994: 476), a marynarze „szukają się gwałtownie nawzajem” (tamże: 476), sędzę, że autor *Zdarzeń...*, wychodząc od myśli niemieckiego filozofa, ostatecznie ujawnia jej niewystarczalność. Otóż wizja Schopenhauera okazuje się skrajnie pesymistyczna – nuda rodzi się w niej z poczucia daremności zaspokojenia pragnienia, jest ostatecznym dowodem ludzkiej nicości i bezsensu egzystencji. Jest złem, prowadzącym do rozpaczliwej okropieństwem, ponieważ świadczy o bezcelowości wszelkiego dążenia i negatywności wszelkiego szczęścia (tamże: 488). Co na to Gombrowicz? Zanim pokażę, do czego właściwie doprowadza nuda na brygu Banbury, warto przypomnieć, co mówił pisarz w wygłoszonych tuż przed śmiercią dla Rity i Dominika de Roux wykładach z filozofii:

Dla Schopenhauera życie jest ciągłym i zbrodniczym, dręczącym brakiem. Jaka jest, zdaniem Schopenhauera, możliwość wyjścia z tego piekielnego *zapatlenia*? (...) Jedynym sposobem rozstania się z wolą życia jest *wyrzuczenie*. (...) Doprowadziło to Schopenhauera do filozofii hinduskiej i orientalnej, głoszącej właśnie kontemplację i wyrzucenie się życia. Trzeba powiedzieć, że ta teza jest trochę sztuczna, a poświęcona filozofii orientalnej część jego dzieła *Świat jako wola i przedstawienie* – najmniej przekonująca (Gombrowicz 2006: 40).

Sztuczność przekonania o konieczności rezygnacji z pragnienia przeczuwał Gombrowicz już wcześniej. Również jego debiutanckie opowiadania dystansują się bowiem od moralizatorskiej postawy Schopenhauera. Choć autor *Ferdydurke* nie wspomina w wykładzie o nudzie, w świetle przytoczonych słów wydaje się oczywiste, że wcale nie wyrzucenie było zdaniem Gombrowicza sposobem na przewyciężenie charakterystycznego dla ludzkiej kondycji znużenia. Fantastyczne archipelagi, ku którym w ostatnich akapitach *Zdarzeń...* sunie statek Banbury, nie zaoferują buntownikom wyłącznie kolejnej ulotnej, daremnej przyjemności. Przeciwnie, jak zauważa sam Zantman, do końca zapierający się przecież przed poczynaniami marynarzy, „te kolibry, papugi i inne znaki na niebie i ziemi”, które wyuzdanymi wrzaskami wita zbuntowana załoga, zwiastują „(mówiąc bez osłonek) rychłą i wspaniałą frajdę” (Gombrowicz 1986a: 150–151). Frajdę, która jako jedyna daje nadzieję na uwolnienie załogi od poczucia dojmującej nudy. Nie zostanie ona nazwana wprost, ale skojarzona będzie z ostentacją,

dzikością, przepychem, a nade wszystko – z doprowadzającym Zantmana do przerażenia bezwstydem.

Ów panoszący się bezwstyd mówi wiele o motywach działania wszystkich płynących okrętem Banbury. Nie tylko raz jeszcze dobitnie uzmysławia erotyczny charakter spisku zawiązanego na pokładzie, ale także pozwala zrozumieć, czego tak naprawdę obawia się główny bohater noweli Gombrowicza. Bezwstyd pojawia się mianowicie jako przeciwieństwo czystości i skromności, które w rozmowie z kapitanem wyraźnie deklaruje Zantman. Stoi zatem po stronie brudu, nieprzyzwoitości, jest wykroczeniem, naruszeniem granic samego ciała, które stanowi gwarancję integralności podmiotu. Niezwykle sugestywne okazują się pod tym względem niektóre filozoficzne ujęcia bezwstydu. Zadając pytanie o konstytutywną dla ludzkiego istnienia aktywność erotyczną, Georges Bataille definiuje bezwstyd jako „zamęt, który sprawia, że nie panujemy nad ciałem, że tracimy trwałą i wyraźną osobowość” (1999: 21). Dla autora *Erotyzmu* poczucie bezwstydu związane jest z obnażeniem będącym swoistym stanem otwarcia – z nagością, którą zwykle się zakrywać w obawie przed wyzuciem z panowania nad własnym Ja. Tej zatruty doświadcza się w akcie erotycznego zespolenia, przenikania się, roztopiania ciał, umożliwiającym doznanie upajającej „ciągłości bytu poza sobą” (tamże). W akcie, który zawsze jest jednocześnie przemocą, gwałtem, wytrącającym człowieka z jego zwykłego sposobu istnienia, to znaczy istnienia zamkniętego i nieciąglego, pozwalającego człowiekowi odróżnić się od innych nieciąglych bytów i tym samym upewnić się o swojej autonomii.

Sądzę, że w niepokoju, który odczuwa Zantman na myśl o wyjściu z kajuty na pokład przejęty przez buntowników, zasadniczą rolę odgrywa podobny do Bataille’owskiej obawy strach przed naruszeniem podmiotowych granic. Przyłączenie się do buntu oznacza bowiem eksces, transgresję w postaci zakazanej seksualnej aktywności, która osłabia poczucie siebie, kwestionuje je (tamże: 100). Bohater broni się przed nią, starając się za wszelką cenę zachować pozory normalności, podtrzymać przekonanie o własnej, swoiście ludzkiej i dającej poczucie stałości, zdolności do racjonalizacji. Znamienne, z jakim uporem chce on wszelką dziwność, głupotę, wszelki wybryk natury sprowadzić do systematycznego pseudo-naukowego wywodu przyrodoznawczego. Za każdym razem, gdy owe starania nie odnoszą skutku, Zantman szybko odwraca wzrok, wołąc, by zaburzające porządek rozumu zjawiska pozostały niedomówione. W podobny sposób postępuje nawet wówczas, gdy niesamowitości ostentacyjnie wdzierają się w poukładaną według ścisłych zasad i podziałów przestrzeń, jak choć-

by „załatwiający się” na jego oczach skorpion („Udałem, że nie widzę” – Gombrowicz 1986a: 30). Co oczywiste, w owej przestrzeni brak także miejsca dla dziwacznych zachowań i niewybrednych pomysłów marynarzy, których zrozumienia – a raczej uświadomienia sobie – bohater zwyczajnie odmawia:

Co mają znaczyć – przepraszam – te zwierzenia? „My żeglarze” – co znaczy „my żeglarze”? Kto tu się chce „kolysać”, co znaczy „pęd” i „pożerczość”, co znaczy „nuda” i to, że „ponosi”? Ja wcale nie jestem ciekawy (tamże: 129).

Ponosząca załogę nuda to zatem również coś, co zdaniem Zantmana najlepiej byłoby zignorować, przemilczeć, oddalić. Poprzez swój niechętny do niej stosunek narrator sugeruje, że owo przykre doświadczenie także pochodzi z porządku tego, co nieracjonalne, pozaludzkie, co nie zasługuje na uwagę przekonanego o niewzruszoności swych granic Ja. Nuda sytuuje się więc – w kwalifikacjach przeprowadzanych przez samego bohatera – zdecydowanie bliżej sfery popędowej natury niż chroniącej tożsamość kultury. Zantman wprost dzieli się przecież tym spostrzeżeniem, gdy narzekającemu na nudę kapitanowi tłumaczy w enigmatycznych słowach: „natura stoi na zawadzie”, „natura jest taka”, zaraz dodając jeszcze: „natura nie lubi” (tamże: 125)... Tylko właściwie czego?

Nuda to dla Zantmana bliżej niesprecyzowane zagrożenie, związane jednak ściśle z siłami wykraczającymi poza kulturowo wypracowane, schematyczne ramy codziennego doświadczenia. Siły te są dla człowieka tyle niewytłumaczalne, ile nieodparte. Zwłaszcza na pokładzie statku, który jak żadna inna przestrzeń poddany jest działaniu żywiołów konfrontujących człowieka z zewnętrznym wobec niego (nie)porządkiem natury. Zetknięcie się z nim może być rozumiane dwojako – z jednej strony ujawnia ono radykalną obcość i śmieszność ograniczonego przez własne zakazy człowieka, z drugiej natomiast, odsłaniając umowność wszelkich praw ustanawianych wbrew fundamentalnemu bezładowi rzeczywistości, niespodziewanie zbliża do nieokielzania, zwierzęcości, a także do przeciwstawionej rozumowi sfery wyobraźni. W tym świetle nieco jaśniejsze staje się, dlaczego marynarze „z nudów rozpowiadają sobie jakieś rozwlekłe, niestworzone historie, w których nie ma ani słowa prawdy” (tamże: 131), a nawet „z nudów wymyślili taką zabawę, że jeden drugiemu znienacka stara się wybić oko” (tamże: 136). Nuda umiejscawia gdzieś pomiędzy prawdą a marzeniem, pomiędzy potrzebą wewnętrznej spójności a kierującym na zewnątrz siebie pragnie-

nieniem dowolności. Tym samym otwiera możliwość wyobrażenia sobie alternatyw, zacierających granicę pomiędzy wyobraźnią a rzeczywistością.

Zantman, kurczowo trzymający się rzeczywistości, nieustannie protestuje przeciwko sugestiom o jego żeglarskim doświadczeniu. Zawstydzony zbywa pochwały za udzielanie cennych rad dotyczących praktycznych sposobów na nudę. Niemniej doświadczenie wewnętrznego rozprzężenia, a więc właśnie doświadczenie nudy prowokującej dziwaczne fantazje Clarke'a, nie jest mu zupełnie nieznane. Zmieszanie, które odczuwa w chwili stania się przedmiotem tych fantazji, dopada go „zupełnie jak raz w tramwaju i jak raz na majówce” (tamże: 120). To dlatego z taką łatwością przychodzi myślenie o postawie Zantmana jako konsekwencji swego rodzaju odrzucenia, mającego chronić przed konfrontacją z równoczesną innością i bliskością ekscesywnej natury, która dążącemu do zachowania swej ludzkiej (a więc władczej, potwierdzonej definicją) pozycji człowiekowi może wydać się, tak jak oficerowi Smithowi wielorybka-olbrzymka (tamże: 140), zwyczajnie wstrętna.

Powrócić w tym miejscu muszę do jednego z najbardziej wymownych incydentów, które przydarzają się Zantmanowi na brygu Banbury. Incydentu, który ma miejsce na samym początku fantastycznej podróży bohatera, a o którym – celowo – do tej pory nie wspominałam. Chodzi mianowicie o chorobę morską, której objawy dopadają Zantmana wkrótce po wdrapaniu się przez niego na pokład, a dokładnie w chwili, gdy „morze zaczęło się wzdykać” (tamże: 113). Polega ona, jak określa to sam narrator, na „nudzeniu” (tamże: 114), które odsyła zarówno do mdłości, jak i do nudy. Wśród licznych interpretacji tego fragmentu na uwagę zasługują szczególnie dwie, chyba najczęściej wyznaczające kierunki rozważań badaczek i badaczy – po pierwsze, wymiotowanie jako pożegnanie z Europą i odcięcie się od kulturowej ciasnoty (Janion 1982: 23); po drugie, mdłości jako reakcja na sztuczność, sterylność, międzyludzkich układów (Franczak 2007: 274). Obie wykładnie wydają mi się jednak niewystarczające. Zantman wymiotuje przecież, co warto wyraźnie podkreślić, by „zadośćuczynić żądaniom żywiołu, który domagał się jeszcze, jeszcze...” (Gombrowicz 1986a: 113). Odczuwa przy tym nie tylko udrękę fizyczną, ale też moralną, która wzmagą „czczość” i wzmiankowaną już przeze mnie „pożerczość”, zaspokojoną dopiero po spożyciu śledzi i szprotów.

Zdaje się więc, że prawdziwą przyczyną konwulsji nowego pasażera brygu nie jest chęć pozbycia się tego, co ludzkie, a raczej doznanie nagłej pozaludzkiej intensywności, przenikającego okręt, czającego się w jego „szparach” (tamże: 115) ekscesu, owego niepojętego nadmiaru, który z całą

pewnością bliski jest temu, co wywoływało Sartre'owską *nausée*, to znaczy zbyteczności (słynne *de trop*) i przypadkowości istnienia (Sartre 1974: 181–185, zob. też Markowski 2004: 386–391). Jednak mdłości, które dopadają Antoine'a Roquentina, to przede wszystkim następstwo odkrycia nadmiaru materii egzystencji, która wdziera się w pustą, przejrzystą podmiotową świadomość. To odczucie bezzasadnej faktyczności własnego – i wszelkiego innego – istnienia, niemal zupełnie niezależne od jakichkolwiek fizycznych obiektów czy ludzkich zachowań tradycyjnie powodujących mdłości. Choroba Zantmana dopada go natomiast wskutek zetknięcia z tym, co bezwstydne i nieracjonalne, z tym, co – jak wskazywałam – skojarzone z brudem, z nieczystością zagrażającą stanowionemu przez człowieka porządkowi ciała i systemu (zauważał to także Tomasz Kaliściak – 2013: 334–335). Dlatego też bardziej przywołuje na myśl ujęcie wstretu Julii Kristevej. Autorka *Potęgi obrzydzenia* zwraca uwagę na zasadnicze nieumiejscowienie, niedookreślenie wy-miotu, a więc tego, co wstrętne, tego, co zarazem niepokoi oraz fascynuje. Wy-miotu, który powoduje:

[...] nagle wylanianie się dziwności, która – jeśli nie była mi obca w nieprzejrzystym i zapomnianym życiu – teraz mnie prześladowuje jako radykalnie odrębna, odpychająca. Nie ja. Nie to. Ale też nic innego. Pewne „coś”, którego nie uznaję za coś. Ciężar bez-sensu, który nie ma w sobie nic nieznaczącego i który mnie przygniata. Na styku nieistnienia i halucynacji, rzeczywistości, która mnie unicestwia, jeśli ją uznam. Tutaj to, co wstrętne, i wstręt chronią mnie przed upadkiem. Są zaczątkami mojej kultury (Kristeva 2007: 8).

Choć dla Kristevej owo „nieprzejrzyste i zapomniane życie” oznacza moment somatycznego zespolenia Ja z ciałem matki, którego śladów dopatrzyć się w noweli Gombrowicza nie sposób (chyba że za takie ślady uznać komentarz kapitana o Zantmanie, wyglądającym jakby „nigdy nie puszczał maminej spódnicy” – Gombrowicz 1986a: 125, albo próby pojenia marynarzy mlekiem, ale to tropy mało przekonujące), pewne podobieństwo w działaniu mechanizmów odrzucenia pozwala myśleć o mdłościach bohatera *Zdarzeń...* jako narzucającym się gwałtownie afekcie wstretu, wywołanym przez zagrażającą mu, naruszającą granice ciała i tożsamości, siłę prowadzącą do rozprężenia, dowolności, Bataille'owskiego otwarcia. Wywołana nagłym doznaniem skondensowanej na statku nudy odraza, „nudzenie”, rzeczywiście pojawia się na styku nieistnienia i halucynacji (pierwotny podtytuł opowiadania, usunięty w późniejszych wydaniach, to *Aura*

*umysłu F. Zantmana*), w tym nie-miejscu, jakim jest okręt, na który Zantman trafia w wyniku przypadku. Wstręt, będąc z jednej strony wyznaczającą podmiot granicą, z drugiej ujawniając grożące owemu podmiotowi niebezpieczeństwo (Kristeva 2007: 15), przypomina o słabości i kruchości konstrukcji, jaką jest Ja; stale podtrzymuje myśl o możliwości jego destrukcji. Jednocześnie wyznacza strefy, w jakich poruszać się może człowiek bez narażenia na konfrontację z tym, co sprzeciwia się porządkowi kultury. Niczym opozycja czyste – nieczyste broni podmiot przed skalaniem oraz zwierzęcością oddzieloną od sfery kultury jako złowieszcza domena zbrodni i plci (tamże: 18, 21).

Nuda na brygu Banbury, choć bierze swój początek w doznaniu egzystencjalnej monotonii i jałowości, jest czymś więcej niż poczuciem daremności czy nicości ludzkich dążeń. To doświadczenie bezmiaru i naporu wytrącającej z poczucia tożsamości pozaludzkiej rzeczywistości, której niespodziewana bliskość uzmysławia umowność granic i podziałów określających zasady funkcjonowania międzyludzkiego świata, ale także wyznaczających ramy jednostkowych identyfikacji. To przed takim wymiarem nudy, skłaniającym do wyobrażenia sobie i urzeczywistnienia alternatyw, bronić chciał siebie i załogę kapitan Clarke, kiedy ustanawiał prawo powtórzeń, mające wykluczyć wszelką możliwość wykroczenia. Jak jednak uczył Gilles Deleuze, powtórzenia nie można zaprzęgnąć w służbę Tego Samego, gdyż jeśli w ogóle jest ono możliwe, „to właśnie wbrew prawu moralnemu i wbrew prawu natury”, jako wyjątek i wyrażająca jednostkowość transgresja (1997: 32). Zdawał sobie z tego sprawę Gombrowicz, który w *Zdarzeniach...* ukazał jedyne w swoim rodzaju, umożliwiające przekroczenie zakazów, „urzeczenie automatyzmem” (Gombrowicz 1986a: 128), manifestujące się w licznych, choć niemal niezauważalnych przesunięciach i drobnych wykroczeniach marynarzy. Dostrzega je Zantman, notując w swym tajnym dzienniczku pokładowym: „oni małpują i przekręcają, a z każdej rzeczy robią zaraz brudy albo głupotę, tak że trzeba się rumienić” (tamże: 134). Największym brudem będzie oczywiście bunt, który wzniesi skrajnie znuzona, rozmarzona załoga okrętu.

Przejęty przez buntowników statek Banbury, dzięki pracy wyobraźni i twórczego powtórzenia, zatracą cechy instytucji totalnej i zbliża się raczej do tego, co Michel Foucault nazywał heterotopią – do owego „kontr-miejsca”, które kontestuje i odwraca wszystkie inne rzeczywiste miejsca dające się odnaleźć w obrębie kultury; które konfrontuje człowieka z czasem płynnym i przejściowym albo, przeciwnie, zwróconym ku wieczności; które, wreszcie, tworzyć ma przestrzeń iluzji, będącej w stanie zdemaskować

wszelkie znajdujące się poza nią miejsca jako jeszcze bardziej iluzoryczne (2005: 120, 123, 124). Właśnie dzięki owej iluzji, odsłaniającej umowność wszelkich kulturowych urządzeń, załoga może przystać na bezwstyd, ostentację, bezgraniczność, afirmując tym samym eksces i wpisana w przestrzeń brygu – i samego człowieka – różnicę.

#### Bibliografia:

- /// Bataille G. 1999. *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, Słowo/obraz terytoria.
- /// Berressem H. 2001. *Reguły dewiacji. Fizyczne i psychiczne aberracje w powieściach Witolda Gombrowicza*, tłum. J. Margański, [w:] *Grymasy Gombrowicza. W kręgu problemów modernizmu, społeczno-kulturowej roli płci i tożsamości narodowej*, red. E. Plonowska-Ziarek, Universitas, s. 109–155.
- /// Bourdieu P. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Bilos, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- /// Czyżak A. 1999. *Nuda podróżowania*, [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czaplínski, P. Śliwiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, s. 216–230.
- /// Deleuze G. 1997. *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR.
- /// Douglas M. 2007. *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, wstępem opatrzyła J. Tokarska-Bakir, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Foucault M. 2005. *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 117–125.
- /// Franczak J. 2007. *Poszukiwanie realności. Światopogląd polskiej prozy modernistycznej*, Universitas.
- /// Freud S. 1995. *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, oprac. R. Reszke, Wydawnictwo KR.
- /// Goffman E. 1975. *Charakterystyka instytucji totalnych*, tłum. Z. Zwoliński, [w:] *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 150–177.
- /// Gombrowicz W. 1986a. *Bakakaj*, Wydawnictwo Literackie.
- /// Gombrowicz W. 1986b. *Dziennik 1961–1966*, Wydawnictwo Literackie.



- /// Gombrowicz W. 1986c. *Kosmos*, Wydawnictwo Literackie.
- /// Gombrowicz W. 2006. *Kurs filozofii w sześć godzin i kwadrans*, tłum. I Kania, wstęp M.P. Markowski, Wydawnictwo Literackie.
- /// Grimstad K.A. 2002. *Co zdarzyło się na brygu Banbury? Gombrowicz, erotyka i prowokacja kultury*, tłum. O. Kubińska, „Teksty Drugie”, nr 3, s. 57–69.
- /// Healy S.D. 1984. *Boredom, Self, and Culture*, Fairleigh Dickinson University Press.
- /// Janion M. 1982. *Dramat egzystencji na morzu*, [w:] W. Gombrowicz, *Zdarzenia na brygu Banbury*, Wydawnictwo Morskie, s. 5–28.
- /// Kaliściak T. 2013. *Statek odmieńców, czyli o marynarskiej fantazji Witolda Gombrowicza*, [w:] *Literatura popularna*, t. 1: *Dyskursy wielorakie*, red. E. Bartos, M. Tomczok, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 327–346.
- /// Kristeva J. 2007. *Potega obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Kühn O. 2005. *Gęba Erosa. Tajemnice stylu Witolda Gombrowicza*, tłum. K. Niewrzęda, M. Tarnogórska, wstęp W. Bolecki, Universitas.
- /// Langer G. 2004. *Opowiadanie Witolda Gombrowicza Zdarzenia na brygu Banbury jako zamaskowany tekst homoerotyczny*, [w:] „*Patagończyk w Berlinie*”. *Witold Gombrowicz w oczach krytyki niemieckiej*, wyb. i oprac. M. Zybura, Universitas, s. 403–420.
- /// Margański J. 2001. *Gombrowicz – wieczny debiutant*, Wydawnictwo Literackie.
- /// Markowski M.P. 2004. *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Wydawnictwo Literackie.
- /// Markowski M.P. 2007. *Polska literatura nowoczesna. Leśmian, Schulz, Witkacy*, Universitas.
- /// Mikołajec M. 2014. *Profanacje, rewizje – przeciw doktrynom. Dwa opowiadania z debiutanckiego tomu Witolda Gombrowicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- /// Salgas J.-P. 2010. *Witold Gombrowicz, „socjolog w stanie nieważkości”. Bourdieu tłumaczy Gombrowicza, Gombrowicz rozumie Bourdieu*, tłum. B. Hrekowicz, [w:] *Witold Gombrowicz – nasz współczesny. Materiały międzynarodowej konferencji*

*naukowej w stulecie urodzin pisarza. Uniwersytet Jagielloński – Kraków, 22–27 marca 2004*, red. J. Jarzębski, Universitas, s. 157–168.

/// Sartre J.-P. 1974. *Mdłości*, tłum. i wstępem poprzedził J. Trznadel, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Schopenhauer A. 1994. *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Sienkiewicz B. 1999. *Nuda i świadomość w powieści inteligenckiej*, [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czaplński, P. Śliwiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, s. 142–173.

/// Stawiarska A. 2001. *Gombrowicz w przedwojennej Polsce*, Wydawnictwo Literackie.

### /// **Abstrakt**

Artykuł jest omówieniem oryginalnego ujęcia nudy w opowiadaniu Witolda Gombrowicza *Zdarzenia na brygu Banbury*. Znużenie ogarniające załogę tytułowego statku, równoznaczne z egzystencjalnym impasem, zostało przedstawione jako efekt ścierania się dwu niemożliwych do pogodzenia dążeń – typowo ludzkiej troski o utrzymanie czystości i porządku oraz pragnienia wyjścia poza ustalone granice prawa czy tożsamości, które wzmagają się wraz z doznaniem bliskości i intensywności pozaludzkiego świata. Nuda to siła związana ze sferą nieokielzanej natury i nieracjonalnych popędów. Stanowi zagrożenie dla integralności ludzkiego Ja, dlatego główny bohater broni się przed nią ze wstrętem. Jednocześnie nuda to doświadczenie odsłaniające umowność reguł obowiązujących w świecie, skłaniające tym samym do wyobrażenia sobie alternatyw. Na statku Banbury rozbudzona przez nudę fantazja prowokuje marynarzy do buntu afirmującego bezwstydy i eksces homoerotycznego pożądania.

Słowa kluczowe:

Witold Gombrowicz, nuda, eksces, czystość, wstręt

### /// **Abstract**

This article examines the unconventional approach to boredom in Witold Gombrowicz's "The Events on the Banbury." The story takes place on a ship, where an overwhelming *ennui*, synonymous with an existential

impasse, is the result of a clash between two contradictory aspirations – the human need for purity and order, and the urge to transgress the borders of law and identity, which is greatly impacted by the closeness and intensity of the extra-human world. Boredom is a force coming from the realm of unbridled nature and irrational impulses. It is a peril to the integrality of the human “I,” thus the protagonist rejects it in disgust. However, boredom is also an experience that reveals the artificiality of the existing rules and leads to imagining alternatives. On the Banbury, a fantasy produced by boredom provokes the sailors to a mutiny affirming shamelessness and an excess of homoerotic lust.

Keywords:

Witold Gombrowicz, boredom, excess, purity, disgust

# POWTARZALNOŚĆ NUDY W OPOWIADANIU KONIEC JERZEGO ANDRZEJEWSKIEGO

Łukasz Wróblewski  
Uniwersytet Jagielloński

## /// Repetycja nudy<sup>1</sup>

W swoim tekście *Lennui: ułamek historii* Michał Paweł Markowski wskazuje na wielorakie uwarunkowania nudy, która nigdy nie istnieje samodzielnie. Stwierdza on, że „nie można powiedzieć, czym nuda jest sama w sobie w oderwaniu od kontekstu, w którym się pojawia, w oderwaniu od interpretacji, której jest stawką, a więc także – i przede wszystkim w oderwaniu od języka, w którym zostaje wypowiedziana, i historii, w której zajęła miejsce” (1999: 290–291). Według Markowskiego „nuda jest tym, co o niej mówimy, a nie tym, co bytuje poza zmienną siatką naszych dyskursów” (1999: 291). Mając na względzie konstruktywistyczne ujęcie nudy zaproponowane przez autora *Anatomii ciekawości*, zamierzam uczynić przedmiotem mojego artykułu reprezentację nudy zawartą w opowiadaniu *Koniec* Jerzego Andrzejewskiego.

Jak zauważa Anna Synoradzka-Demadre, „wśród wczesnych opowiadań Andrzejewskiego są utwory osnute wokół kryzysu ekonomicznego, dotyczącego ludzi z różnych warstw społecznych” (1997: 19). Choć *Koniec* jest niewątpliwie świadectwem ekonomicznej zapaści charakterystycznej dla rzeczywistości lat 30. XX wieku, daje nam również wgląd w mechanizmy warunkujące nudę. Jej ofiarą pada Gielbard – główny bohater utworu. Analizując opowiadanie Andrzejewskiego, spróbuję zrekonstruować spłot czynników generujących nudę. Skupię się zarówno na trudnej sytuacji ekonomicznej, w jakiej znajduje się mężczyzna, jak i na jego relacjach rodzin-

<sup>1</sup> Dziękuję Panu Mariuszowi Finkielszteinowi za cenne uwagi, które pozwoliły mi przemyśleć i dopracować podjęte w artykule kwestie dotyczące nudy.

nych oraz przeżyciach emocjonalnych. Przeanalizuję także związek nudy z rutyną oraz zwrócę uwagę na jej poznawczy aspekt. W ten sposób dokonam wieloaspektowego opisu kategorii problematyzowanej w dziele.

W *Pograniczu powieści* Kazimierz Wyka łączył pisarstwo Andrzejewskiego z postawą tragiczną. Nie chodziło mu bynajmniej o tragizm jako kategorię estetyczną, lecz o tragiczność rozumianą jako „pewna aura psychiczna, szukanie konfliktów i rozwiązań o pozorach równie nieuniknionych co w tragizmie” (1974: 10). Symptomatyczna dla pisarstwa Andrzejewskiego tragiczność daje się wyraźnie odczuć w opowiadaniu *Koniec*, prezentującym swoisty upadek psychiczny głównego bohatera. Niepowodzenia Gielbarda zaczynają się wtedy, gdy mężczyzna popada w długie wraz z końcem korzystnej koniunktury. Z dobrze zarabiającego handlarza zamienia się w sklepikarza z trudem wiążącego koniec z końcem. Bohater nie ma pieniędzy na opłacenie rachunków, pracowników czy ubrania. Jest stałym bywalcem lombardu, w którym zastawia swój zegarek. Mimo że pracuje po szesnaście godzin dziennie, nie może żyć godziwie. Cały czas trwa w niepokoju, że przyjdzie do niego komornik, aby wyegzekwować należności. Mężczyzna nie potrafi *de facto* rozwiązać swoich problemów i nikt nie przychodzi mu z pomocą.

Tym, co trzyma bohatera w owym błędnym kole, jest nuda. Z jednej strony, pozwala mu ona oswajać nieprzychylną codzienność, z drugiej, pogrąża go w niedziałaniu. Zamiast podjąć próbę odmiany swojego losu, bohater dzień w dzień angażuje się w rutynowe czynności będące źródłem jego życiowych niepowodzeń. Nuda przejawia się więc przede wszystkim w ciągu repetycji. Jak pisze Marek Zaleski:

O ile zatem trudno powiedzieć, czym jest nuda, o tyle panuje zgoda co do tego, że nuda jest przede wszystkim wynikiem powtórzeń i dopada nas wtedy, gdy udziałem naszym staje się stale «to samo». Jeśli nuda ma do nas tak łatwy przystęp, to dlatego że nasze życie jest pełne powtórzeń i że jego istotą jest właśnie powtórzenie. W dzień powszedni i w święta wykonujemy szereg zrutynizowanych czynności. Życie wypełniają rytuały i ceremonie, w trakcie których wypowiadamy te same słowa i wykonujemy te same gesty. Nasza pamięć odnawia się dzięki powtarzaniu tego, co zostało przez nas zobaczone, usłyszane, doświadczane (1999: 50–51).

Søren Kierkegaard pyta z kolei „[...] czym byłoby życie, gdyby nie było powtórzenia? Kto chciałby być tablicą, na której czas co chwila pisze inne

słowa, lub nagrobkiem przeszłości? Kto chciałby podlegać temu, co się nieustannie zmienia, co jest nowe i co wciąż od nowa balamuci duszę?” (2000: 19), wskazując tym samym na niebagatelną wagę powtórzenia w określaniu sensu ludzkiego życia. Choć powtórzenie staje się gwarantem egzystencjalnego ładu, może również pogłębiać monotonię, odbierając życiu sens. Powtórzenie wiąże się wszak z przewidywalnością, którą Peter Toohey uznaje za czynnik kluczowy w doświadczeniu nudy. Autor *Historii nudy* rozpatruje ją w kategorii emocji, „która rodzi poczucie ograniczenia lub osaczenia ze względu na niedające się uniknąć i obrzydliwie przewidywalne warunki, efektem czego staje się poczucie wyizolowania od otoczenia i od zwykłego rytmu czasu” (2012: 43). Jako taka zdaje się mieć nuda destruktywny wpływ na życie stykającego się z nią podmiotu, redukując je do serii rutynowych czynności.

W tym artykule chciałbym pokazać, w jaki sposób powtórzenie generuje nudę, która doprowadza do kryzysu bohatera. Udowodnię także, że sama świadomość powtórzenia, jaką osiąga bohater, wskazuje na kognitywny wymiar nudy. Dzięki niej Gielbardowi udaje się dostrzec mechanizm kierujący jego życiem i prowadzący go do impasu. „Nuda, choć uciążliwa, może być dobrodziejstwem – swoistym drogowskazem prowadzącym nas do Sensu [...]”, stwierdza Maciej Karpiński (2014: 5). Émile Cioran pisze z kolei, że „nudząc się, postrzegamy nieporównanie więcej niż pracując, albowiem *wysilek* jest śmiertelnym wrogiem medytacji” (2006: 75). Natomiast zdaniem Jacka Barbaleta nuda jest „niespokojnym i drażliwym uczuciem, które zapoczątkowuje proces prowadzący do ciekawości, inwencji i pokrewnych aktywności, w których poszukiwana jest nie tylko różnorodność i nowość, lecz także sens w działaniu” (1999: 641, tłum. Ł.W.).

Choć nuda w przypadku Gielbarda wiąże się z autopoznaniem, samo odkrycie mechanizmu zawiadującego jego życiem nie pozwala mu na przekroczenie egzystencjalnej monotonii. Ze świadomością nie idzie bowiem w parze gotowość do działania. Gielbard nie wierzy w swoje możliwości sprawcze i jest przekonany, że wyzwolenie z bezwładu musi przyjść z zewnątrz.

### **/// Świadectwo myśli – świadectwo nudy**

Opowiadanie rozpoczyna opis rutynowej sytuacji, która wskutek nieoczekiwanych okoliczności ulega zakłóceniu. Do sklepu Gielbarda przyjeżdża jak zwykle Konstanty Owczak z towarem. Mężczyzna powinien więc przerwać sprawdzanie rachunków, wezwać krzątającą się w piwnicy

Władkę i zapewne wyjść mu naprzeciw. Tak się jednak nie dzieje. Bohater bowiem „ledwie uchwycił własny głos, a brzęk łańcuchów stał się naraz niezrozumiale bliski i natarczywy – stwierdził, że coś jest nie w porządku. Stał wśród ciężkich ciemności, pochylony nad piwnicą, której nie widział, i z trudem oddychał [...]” (Andrzejewski 1967: 8). Gielbard, jak się dalej okazuje, zasłabł. Mimo to rutynowa czynność odnawia się niejako w jego pamięci. Narrator relacjonuje bowiem myśli mężczyzny, którego martwi zachwianie rutyny: „[...] Owczakowi nie można kazać czekać za długo, to oczywiste, tylko po co on tak gwałtownie szarpie tymi łańcuchami [...], a Władka też by się mogła odezwać, nie zasnęła chyba w piwnicy?” (tamże: 8) – mówi Gielbard.

Chwilowa niemoc mężczyzny, doprowadzająca do zachwiania generującego nudę mechanizmu, okazuje się paradoksalnie uwierzytelnieniem nudy. Bohater powtarza wszak w pamięci to, czego nie udaje mu się powtórzyć w rzeczywistości, skutek doznanej niemocy. Mało tego, rozgrywająca się na płaszczyźnie psychicznej repetycja ulega wzbogaceniu o aspekt emocjonalny. Gielbard czuje wściekłość, ponieważ ma świadomość, że to, co trzeba wykonać, a więc sieć nudnych powinności, nie dochodzi do skutku. Ogarniają go bezsilność i zagubienie, z których stopniowo wyrывают go obrazy nieśmiało pojawiające się w jego pamięci. Obrazy te odsyłają do tego, co powtarzalne, co stanowi rdzeń nudy. Jednak sam proces myślenia o tym, co jest niezbędne do zaistnienia nudy, osłabia ją. Wszak podczas myślenia bohater nie jest w stanie się nudzić. W myśleniu udaje mu się przekroczyć nudę. Dzięki temu może bowiem wejrzeć w sytuacje, które warunkują monotonię. Jak zauważa Martin Heidegger, „ostatecznie tylko poza nudą możemy zrozumieć, jak to, co nudne, tkwi w czyjejs nudzie, a nie odwrotnie” (1995: 83, tłum. Ł.W.). Myślenie bohatera ukierunkowuje się na wyszukiwanie czynników wzmagających monotonię. Myślenie to umożliwia więc rozpracowanie struktury nudy, a także jej antropologiczną analizę. Niewątpliwie trudno badać nudę, będąc uwikłanym w codzienne, rutynowe sytuacje. Dopiero autorefleksja, która, co ciekawe, dokonuje się tu w półśnie, zasłabnięciu, bliżej nieokreślonym procesie fizycznej niemocy, pozwala zrozumieć warunkujące ją procesy.

Na podstawie interpretacji myśli i przeżyć postaci można stwierdzić, że nudę konstytuuje powtórzenie. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o przymus spełniania tych samych obowiązków. Powtórzenie jest źródłem nudy o tyle, o ile odbiera podmiotowi dostęp do przeżywania tego, co nie jest mu dane na co dzień. Richard Winter wyróżnia dwa rodzaje nudy. Pierwszy z nich to nuda chwilowa, która wiąże się z koniecznością wykonywania

pracy, sprowadzającej się do powtarzania tych samych czynności. Drugi rodzaj nudy, to nuda długotrwała, „[...] o bardziej stałym charakterze, kiedy to nie ma się do zrobienia nic, co się lubi” (2012: 33). Według Wintera „ten drugi, głębszy rodzaj nudy charakteryzuje się utratą pasji życia i brakiem zaangażowania w jakiegokolwiek sensowne i dające satysfakcję działanie, przy jednoczesnej tęsknocie za czymś więcej” (tamże: 35). Powtarzające się w życiu bohatera elementy konstytuują ten drugi typ nudy. W tym miejscu spróbuję wskazać na to, co powtarza się w życiu Gielbarda i co tym samym przyczynia się do zaistnienia nudy, blokującej dostęp do tego, czego bohater pragnie najbardziej, a więc do wolności.

### **/// W pułapce powtórzeń**

W życiu Gielbarda powtarzają się sytuacje, ale również uczucia, sposób komunikowania się z innymi ludźmi, widoki czy wreszcie wspomnienia. Współtworzą one nie tylko przestrzeń nudy, lecz także tożsamość samego bohatera. Brak tych elementów wywołuje w Gielbardzie irytację, zagubienie oraz poczucie zagrożenia<sup>2</sup>. Sprawia, że bohater traci punkty oparcia. Jako taka nuda staje się niezbędnym elementem bycia sobą i bycia u siebie – warunkiem poczucia bezpieczeństwa i zakotwiczenia we własnej tożsamości. Odgłos nadjeżdżającego pociągu czy też widok szafki na łóżku sprawiają, że bohater wie, gdzie się znajduje i co robił w minione dni.

Gdy Gielbard spogląda na szafkę i nie widzi na niej zegarka, przypomina sobie swoją wizytę w lombardzie i rozmowę z taksatorem, który zaoferował mu małą kwotę za przedmiot, za który wcześniej płacił więcej. Zarówno nadjeżdżający pociąg, jak i wizyty w lombardzie stanowią nieodłączny składnik życia mężczyzny. Takich elementów określających horyzont codzienności bohatera pojawia się więcej. Zdarzenia te nadają jego życiu monotony charakter i odbierają mu radość. W swoich rozważaniach poświęconych nudzie Heidegger zauważa, że przez pojęcie nudny „rozumiemy «żmudny», «monotonny»; to nie stymuluje i nie ekscytuje, to niczego nie daje, nie ma nam nic do powiedzenia, nie interesuje nas w żaden sposób” (1995: 84, tłum. Ł.W.). Choć takie ujęcie nudy nie jest pełne i stanowi dla filozofa krok w stronę pogłębionej i kontekstowej analizy omawianej kategorii, doskonale opisuje sytuację Gielbarda. Ten odczuwa brak satysfakcji z powodu konieczności uczestniczenia w powtarzających się sytuacjach. Przymus ciągłego negocjowania z taksatorem przysparza

<sup>2</sup> Zdaniem Barbaleta „nuda jest niepokojem o brak znaczenia w osobistych działaniach albo okolicznościach” (1999: 641, tłum. Ł.W.).



mu z kolei upokorzenia. Zachowanie pracownika lombardu sprawia, że Gielbard czuje się zdruzgotany i oburzony, co owocuje utratą poczucia rzeczywistości. Widzi taksatora jak przez mgłę oraz godzi się oddać zegarek za niską cenę, ponieważ nie ma innego wyjścia. Tym, co wyznacza zasięg jego myślenia, jest widmo zamknięcia licznika. To ono wzmaga w bohaterze uczucie niepokoju. Mało tego, wyobrażenie taksatora jest czymś natrętnym i uniemożliwia mu normalne funkcjonowanie: „Do żywego poruszyło go wspomnienie dnia, kiedy to od samego rana do późnego popołudnia machinalnie załatwiał klientów pochłonięty nieustanną obawą, że każdej chwili może się zjawić urzędnik z gazowni i zamknąć licznik” (1967: 13).

Problemem dla bohatera okazuje się także powtarzalność afektów, przeżyć czy doświadczeń. Jak wskazuje John Leavitt, „wiele z tego, co na Zachodzie i w innych miejscach identyfikujemy jako doświadczenie emocjonalne, choć doznawane przez indywidualne podmioty, okazuje się stereotypowe w swej naturze, związane – jak utrzymywali konstruktywiści – z powtarzającymi się sytuacjami społecznymi i wspólnymi definicjami” (Leavitt 2012: 83). W efekcie dominujące w życiu Gielbarda uczucia i nastroje są pochodną relacji, w jakich ten rutynowo uczestniczy. Niezdolność przeciwstawienia się żonie i towarzysząca temu frustracja czy chłodne relacje z synem kształtują niewątpliwie emocjonalny kręgosłup bohatera.

Obok uczucia obawy dojmującą emocją, z którą zmagą się mężczyzna, jest gorycz. Znaczeniowo gorycz byłaby tu najbliższa uczuciu rozczarowania i zawiedzenia. Bohater wielokrotnie doświadcza uczucia goryczy i jest ono wywoływane zachowaniem żony Gielbarda, Emilii. Choć małżonkowie żyją ze sobą, są dla siebie całkowicie obcy. Emilia jest zapatrzona w siebie i ignoruje problemy męża. Ich pożycie jawi się jako nudne. Bohaterowie niewiele ze sobą rozmawiają<sup>3</sup>. Fakt, że Gielbard spędza całe dnie w pracy, rzutuje na ich komunikację, która ogranicza się do wymiany kilku słów po powrocie mężczyzny ze sklepu.

Mimo że Emilia prowadzi ustabilizowane życie, czuje się kobietą pokrzywdzoną. Nieustannie narzeka na nadmiar pracy czy pogodę oraz neguje zachowanie męża. Co ciekawe, nosi w sobie przeświadczenie, że życie Gielbarda jest znacznie ciekawsze niż jej, ponieważ spędza je poza domem i ma możliwość kontaktowania się z różnymi klientami. To właśnie egoizm Emilii zdaje się głównym źródłem goryczy bohatera. Gielbard czuje,

---

<sup>3</sup> „Gdy przyjeżdżał z Warszawy o północy, Emilia budziła się, zamieniali z sobą kilka słów o zdarzeniach minionego dnia i – oboje znużeni – równocześnie prawie zasypiali” – komentuje narrator (Andrzejewski 1967: 17).

że jest na przegranej pozycji w relacji z żoną. Nie podejmuje z nią nawet prób rozmowy, bo z góry wie, jak ta rozmowa się skończy.

Mówiła, że on niech robi, jak chce – chce spać, więc niech śpi, ale jeśli o nią chodzi, to ona absolutnie nie może tak wcześniej iść spać, do czegoż to podobne o dziewiętej w łóżkach, kości zabolą od leżenia [...]. A od harowania dzień w dzień po siedemnaści godzin to nie mogą zboleć? Już otworzył usta, żeby to powiedzieć, lecz zatrzymał się w porę. Po co mówić takie rzeczy? W jakim celu? Z góry wiedział, co usłyszy (Andrzejewski 1967: 13–14).

Bohaterowie *Końca* są skoncentrowani na swoich własnych losach i nie potrafią otworzyć się na relację z drugim człowiekiem. Anna Synoradzka-Demadre, odnosząc się do postaci ze zbioru *Drogi nieuniknione*, uznała, że protagoniści Andrzejewskiego „patrzają na drugiego człowieka i na własne ciało jak na obce, budzące wstręt przedmioty” (1997: 20). Atrofia więzi międzyludzkich wyeksponowana w *Końcu* i symptomatyczna dla pozostałych opowiadań z tomu staje się nieodłącznym składnikiem nudy. Rozmowa nie wchodzi w skład repertuaru codziennych zachowań. Małżonkowie nie dialogują ze sobą w ogóle lub rozmawiają na blahe tematy. W efekcie oddalają się od siebie i zapominają, jak silna więź ich niegdyś łączyła.

### /// Nuda samotności

Nuda doskwierająca mężowi Emilii jest stanem doświadczanym w samotności. Samotność eskaluje nudę i wprawia podmiot w melancholijny nastrój. Uświadamia mu zarówno klęskę, jakiej doświadcza, jak i znikomość szans na poprawę. Antoni Kępiński zauważa, że „brak perspektyw przyszłości sprawia, że człowiek staje wobec pustki. Nic już w życiu go nie czeka, nic nowego się nie zdarzy, niczego już się nie dokona, życie dopełniło się – *consumatum est*” (2014: 21). Gielbard, zamiast cieszyć się codziennością, zaczyna zwracać się ku temu, co traci. Zdaniem Julii Kristevy „dla bytu mówiącego życie jest życiem, gdy ma sens: życie stanowi wręcz apogeum sensu. Tracąc sens życia, traci on życie: gdy sens się rozpada, życie jest w niebezpieczeństwie” (2007: 58). Gielbard to świadek upadku własnego życia, które znalazło się na skraju bezsensu. Bohater uświadamia sobie, że jest nic nieznaczącym obiektem dla swoich najbliższych. Co gorsza, ludzie ci, mimo że zaczynają jawić mu się jako obcy, stają się źródłem jego

zniewolenia. Owładnięty samotnością i niemocą mężczyzna w serii pytań retorycznych daje dobitnie wyraz doświadczeniu życiowej klęski:

Czy to się doprawdy nigdy, nigdy nie skończy? Czyż nie ma już dla niego, spletanego bezsilnością, rzuconego na przepadle jak zmięty lach, innego miejsca na świecie prócz tego tutaj? Czy nie ma już prawa do oddychania innym, świeżym powietrzem, do przebywania wśród innych ludzi, do życia takiego, jakim żyją inni ludzie? Och, przestać nareszcie wegetować, skończyć z krecim pelzaniem, raz nareszcie zakosztować pełnej wolności! Niechby przyszła taka chwila, niechby go ze sobą porwała i niechby się działo z nim cokolwiek bądź, byleby tylko zrzucić ze siebie to obecne chomąto, to jarzmo przeklęte i obmierzłe... (Andrzejewski 1967: 25–26).

Gielbard usiłuje reanimować sens swojego życia i z utęsknieniem myśli o czasach minionych. Otaczająca go rzeczywistość mimowolnie wywołuje w jego pamięci obrazy przeszłości. Bohater nie może pogodzić się z tym, że kiedyś świetnie prosperował finansowo, a teraz tonie w długach. Nie jest też w stanie zaakceptować przepaści, która oddziela go od rodziny. Ponieważ nie potrafi dojść do ładu z napierającą na niego terażniejszością, linearność jego myślenia ulega rozbiciu, a poszczególne porządki czasowe zaczynają się ze sobą przeplatać.

Według Zaleskiego „nuda wtrąca nas w poczucie czasu, w którym zdaje się on nie mieć żadnych specyfikacji: nudząc się, przestajemy rozróżniać przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Wszystko staje się dla nas terażniejszością bez końca, wieczną terażniejszością, która zamienia się w martwą, pustą wieczność” (1999: 64). Nuda „jest oknem na nieskończoność czasu, to znaczy na naszą w nim znikomość”, pisze z kolei Josif Brodski (1996: 91). Tak ujęta nuda wzmaga w bohaterze stan emocjonalnego i fizjologicznego napięcia. Gielbard doświadcza zjawiska, które określić można nieustannym „przydarzaniem się zdarzeń”. Bombardują go obrazy ludzi, sytuacji, miejsc, rzeczy określających horyzont jego codzienności. Wśród nich postacią najważniejszą i najbardziej obrzydłą jest bezwzględny komornik żądający spłaty długu.

Choć kłopoty ekonomiczne są głównymi problemami, z jakimi zmaga się bohater, i mogą być nawiązaniem do ciężkiej sytuacji materialnej samego Andrzejewskiego i jego rodziców (zob. Synoradzka-Demadre 1997: 19), trudno uznać je za jedyne źródło nudy. Problemy te są raczej elementem

w ciągu powtórzeń opisanych w opowiadaniu. Fakt, że Gielbard monstrualizuje je w swoich myślach, nierozzerwalnie wiąże się z doświadczanym przez niego uczuciem odosobnienia, którego pochodną stają się skłonności narcystyczne. To właśnie samotność bohatera pozwala mu na eksplozję myśli oscylujących wokół jego codziennych doświadczeń. Jak pisze Cezary Karolczak, „samotność jest przeciwna naturze ludzkiej, a jednak wybiera się ją, aby móc dobrze realizować jedną z aktywności ludzkich – myślenie” (Karolczak 2015). Ciężko jednoznacznie określić, na ile samotność jest kwestią wyboru Gielbarda, a na ile czymś narzuconym. Znaczący jest jednak fakt, że bohater nie rozmawia z bliskimi o doskwierających mu problemach – zakłada bowiem (jak można wnioskować – słusznie), że nie zostanie wysłuchany. W efekcie mężczyzna zwraca się ku samemu sobie – niejako dialoguje z własnymi myślami, przeżyciami i uczuciami. Powtarzane w myślach epizody z jego życia stają się desperacką próbą ucieczki przed poczuciem pustki i bezsensu, jakie w sobie nosi.

Bohaterowi nie udaje się przepracować trudnych do zniesienia uczuć. Obsesyjne myślenie o relacjach z rodziną dodatkowo wprawia go w stan wewnętrznego rozdarcia. Nieskutecznym remedium na doświadczany kryzys ma być powtarzanie w myślach tego, czego już doświadczyl. Powtarzaniu temu towarzyszy typowe w zachowaniu Gielbarda odwrócenie się od świata, wynikające z postrzegania go jako źródła nudy. Świat zmusza go do robienia tego, na co nie ma ochoty. Narzuca mu prawa, których nie chce respektować. Szesnastogodzinna orka w pracy nie przynosi mu praktycznie żadnych korzyści, co najwyżej straty zdrowotne i emocjonalne.

Odnogą nudy staje się więc przymusowość. Richard Winter pisze, że „silne poczucie niemożliwości ucieczki nasila wrażenie nudy: «Nudzę się, kiedy muszę coś zrobić, chociaż wolałbym zajmować się czymś innym»” (2012: 74). Życie Gielbarda, po tym jak stracił atrakcyjny zarobek, sprowadza się do żmudnej i nieprzynoszącej satysfakcji ani godziwych zarobków pracy. Według Kierkegaarda praca pozwala przezwyciężyć nudę, jeśli dostarcza wykonującemu ją przyjemności i zadowolenia. Zdaniem filozofa „bez pracy życie w końcu staje się nudne. Praca, którą się wykonuje, nie powinna właściwie być pracą w ścisłym znaczeniu tego słowa; powinno się pracować dla własnej przyjemności” (2010: 358). W przypadku Gielbarda mamy do czynienia z odwrótną sytuacją. Praca dla niego to przymus odbierający mu jakąkolwiek radość życia, zmuszający go do negacji tego, co w rzeczywistości pragnąłby robić. Nie dziwi więc, że bohater pogrąża się w świecie własnych myśli, by od niej uciec. Zwracanie się ku sobie stanowi dla mężczyzny namiastkę wolności, moment oddechu, przynoszący mu chwilową ulgę.

### /// Obcość w nudzie

Powtarzane raz po raz czynności do tego stopnia pochłaniają bohatera, że nie potrafi on funkcjonować poza rolą właściciela sklepu. Demaskuje to czas świąt, które zamiast być okazją do zacieśniania więzów rodzinnych, okazują się potęgować alienację:

Jakoś niezręcznie siedziało mu się ze świadomością, że nie musi się co chwila odrywać do kasy czy do czegoś innego. Niemal brakowało mu stolików kawiarnianych, również światło padalo inaczej i aż dziwnie było, że nie ma tutaj Władki ospale się poruszającej i lepiałej się od brudu. Najbardziej jednak z tego wszystkiego zaskakiwała go cisza świąteczna. Czuł, że właśnie dlatego że jest tak dokoła cicho – tu przy stole powinna się toczyć szczególnie żywa i interesująca rozmowa. Niestety nic ze swej strony interesującego nie miał ani żonie, ani synowi do zakomunikowania (Andrzejewski, 1967: 20).

Bohater zmagają się z wewnętrznym rozdarciem. To, co wymyka się prawom nudy, mężczyzna koduje jako coś niebezpiecznego. Trwanie w nudzie nie pozwala mu jednak odmienić swojego losu. Sprawia, że jest przykuty do jednej roli – Gielbarda sprzedawcy, który wykonuje pracę ponad siły i nie czerpie z tego stosownych zysków. Praca okazuje się w efekcie jedynym (bez)sensem jego istnienia. Do tego stopnia zagarnia życie bohatera, że nie potrafi on funkcjonować poza nią. Przyczynia się ona również do degradacji relacji rodzinnych mężczyzny. Zdaniem Tooheya „kiedy nuda długo się utrzymuje i dotyczy czegoś dla nas ważnego pod względem emocjonalnym, to nas w jakiś sposób rujnuje” (2012: 27). Tak dzieje się w przypadku Gielbarda, który doświadcza pustki, przebywając wśród bliskich. Pustki tej, co ważne, nie ma jak wypełnić w obliczu braku pracy stającej się jedynym *credo* jego życia.

Choć nuda jest uczuciem nieprzyjemnym, pozwala bohaterowi zrozumieć trudną sytuację, w jakiej się znajduje. Gielbard zdaje sobie sprawę, że zarówno żona, jak i jego syn są dla niego obcymi osobami. Andrzejewski daje czytelnikowi swego rodzaju antropologię kryzysu rodziny, która, choć traktowana jako fundament jednostkowej tożsamości, okazuje się nad wyraz kruchym projektem. Z jednej strony, momenty znużenia są momentami zrozumienia rodzinnego fiaska, jakiego doświadcza bohater. Z drugiej strony, to właśnie nuda wzmaga izolację – nie wymiana myśli, ale zasty-

gnięcie w martwocie staje się symptomatyczne dla odbarwionych z uczuć relacji Gielbarda z rodziną. Jak komentuje narrator, „Gielbard starał się uważnie słuchać syna, coraz bardziej jednak poczynała mu dokuczać świadomość, że jest właściwie przez niego usunięty gdzieś na bok. [...] Jadł świąteczne potrawy wolno i bez smaku, wpatrzony w talerz przed sobą, coraz dokuczliwiej dręczony poczuciem obcości we własnym domu” (Andrzejewski 1967: 21).

Świadomość obcości motywuje bohatera do przełamania komunikacyjnego impasu, w jakim się znalazł. Gdy Gielbard dowiaduje się, że jego syn Heńka chce wcześniej wyjechać, zachęca go, by został w domu. To znaczący moment, w którym bohater dopuszcza do głosu tłumione dotąd uczucia, przede wszystkim tęsknotę za bliskim kontaktem z synem, który stał się dla niego obcym człowiekiem. Gielbard pragnie zaistnieć jako ojciec i tym samym przełamać monopol Emilii na relacje z Heńkiem. Andrzejewski odsłania dramat mężczyzny, któremu nie dane jest zaspokoić ojcowskich uczuć. Pozwala nam wejrzeć w intymne afekty, kierujące bohaterem: „Niechby chociaż przez jedną krótką chwilę mógł się znowu poczuć ojcem! W synu zobaczyć syna. Objąć go słuchem, wzrokiem, całym sobą” (tamże: 22) – oto pragnienia pogrążonego w samotności męża Emilii.

Gielbard nie znajduje zrozumienia u Heńka, ponieważ jego syn za nic ma uczucia ojca. Gielbard jest dla niego ojcem wyłącznie w wymiarze symbolicznym, kimś, kto spełnił swoją rolę i przestał być potrzebny dorosłemu synowi. Heńka zdaje się nie zauważać, że rodzicielskie uczucia nie gasną wraz z jego dorastaniem, a problemy, z którymi boryka się ojciec, jedynie potęgują potrzebę bliskości z synem, bliskości, która dla Gielbarda mogłaby być źródłem ulgi i pocieszenia. Nie zaznawszy jednak zrozumienia ze strony Heńka, mężczyźni nie pozostaje nic innego jak trwanie w schemacie oziębłych relacji z teoretycznie już tylko bliskimi mu osobami. Rewersem nudy jest więc utracony kontakt z rodziną. Bohater nie potrafi jednak przezwyciężyć poczucia wyobcowania i zaangażować się w relacje z tymi, na których mu najbardziej zależy.

Oddalanie się od Emilii i Heńka strąca Gielbarda w czeluście nudy oraz aktywuje melancholijną naturę jego „ja”. Melancholia stanowi konsekwencję odosobnienia, na które skazują Gielbarda jego bliscy. W ujęciu Agaty Bielik-Robson melancholia jest „tą postawą egzystencjalną, w której najpełniej wyraża się monotonia istnienia oddanego bez reszty ciężarowi, nuda tożsamości, powagi, głębi, pamięci – wszystkich tych *modi* egzystencjalnych, które opierają się na wytrwałym i sumiennym, zamkniętym w so-

bie powtórzeniu” (1999: 26). To właśnie rodzina jest kluczowym aspektem myśli bohatera, czymś, co najbardziej przeżywa i ku czemu się odnosi. Mężczyzna nie potrafi pogodzić się z odosobnieniem, ma bowiem świadomość, że wraz z rodziną traci sens swojego życia:

Poczuł się człowiekiem skończonym, wyprutym z wszelkiej życiowej energii. Była to wstrętna pustka. Właściwie była to śmierć, bo czyż życie nie kończy się wtedy właśnie, kiedy człowiek zaczyna sobie zdawać sprawę, że nie ma ani po co, ani dla kogo żyć? Zastanowiło go, że nigdy do tej pory nie myślał o tych racjach, a kiedy raz pomyślał, to okazało się, że ich nie ma. Może więc nigdy ich nie było? (Andrzejewski 1967: 32).

Fundamentalne w doświadczeniu Gielbarda staje się stłumienie komunikacji. Znaczące jest, że w trakcie całego opowiadania jedyną osobą, która wysłuchuje opowieści o finansowej zapaści bohatera, jest czytelnik. Ani żona Gielbarda, ani tym bardziej syn, nie stanowią kręgu osób, którym bohater mógłby powiedzieć o tym, co go boli. W relacji z bliskimi mężczyzna stosuje strategię przemilczania. Żywi wszak przekonanie, że cokolwiek powie, to i tak będzie to źle odebrane. Doprowadza to do sytuacji paradoksalnej. Mężczyzna boi się rozmawiać z żoną, by nie wejść z nią w konflikt. Gielbard odczuwa nawet lęk przed zbudzeniem Emilii: „Czyżby się obudziła? Ogarnął go lęk, że wybiwszy się ze snu może zacząć rozmawiać. Potoczyłyby się wówczas nowe żale, nowe wyrzuty” (1967: 22).

Komunikacja staje się synonimem niebezpieczeństwa. Można powiedzieć, że prowadzi także do relacyjnego chaosu. Bohaterowie nie są w stanie poprawnie odczytywać swoich intencji. Co gorsza, nie zależy im zbyt wiele na podtrzymywaniu ze sobą kontaktu. Ich zachowaniem rządzą nuda rozumiana jako opór przed wszelkimi zmianami i przyzwyczajenie do rutynowych obowiązków.

### **/// Nuda – między narcyzmem a odosobnieniem. Wnioski**

Brak komunikacji między bohaterami podsyca nudę i wywołuje w Gielbardzie wrażenie nadmiaru czasu. To z kolei sprawia, że mężczyzna zaczyna myśleć o tym, co powtarzalne i destabilizujące jego życie, a więc o zbliżających się terminach płatności. Powtarzalność w jednej sferze generuje więc powtarzalność w innych obszarach życia, szczególnie zaś w sferze afektu. Zbliżające się terminy wzmagają niepokój, niepokój podsyca

myślenie o terminie płatności. Kryzys finansowy, przymus ciągłej pracy odbijają się na życiu prywatnym mężczyzny. Rodzą w nim także obsesję szukania winnego zaistniałej sytuacji.

Źródeł problemów rodzinnych i finansowych Gielbarda można upatrywać w powtórzeniu, które uniemożliwia budowanie więzi z drugim człowiekiem. Co więcej, eskaluje ono narcystyczną naturę podmiotu. Jednostka znudzona zwraca się wszak sama do siebie. Nudzi się, bo musi lub chce ograniczać swoją aktywność wyłącznie do pielęgnowania własnej podmiotowości. Znużenie staje się więc tożsame z autofilią, z niemożnością zobaczenia nikogo innego poza samym sobą. Zarówno Henryk, Emilia, jak i Gielbard koncentrują się na własnych problemach. Postacie te nie nawiązują relacji między sobą, a jeśli już próbują ją nawiązać, to kończy się to fiaskiem. Obcości nie sposób przekroczyć, ponieważ uniemożliwia im ona wyjście poza horyzont własnych myśli i zamyka ich w pułapce narcyzmu. Jak pisze Kępiński, „utrwalenie się postawy narcystycznej (przewaga «biorę» nad «daję») czyni człowieka nieszczęśliwym głównie z tej racji, że staje się on niezdolny do miłości, nie może on wyjść w pełni do świata otaczającego, jego uczucia koncentrują się na własnej osobie” (2014: 121).

Nudę podsyca dodatkowo wdrukowany w relację bohaterów nawyk wzajemnego samooskarżania i obwiniania. Bohater, uświadamiając sobie przepaść między nim a żoną, zaczyna widzieć w niej źródło swoich niepowodzeń. W jednej ze scen wpada nieoczekiwanie we wściekłość i ma ochotę pobić Emilię. Narrator przedstawia stan bohatera następująco: „poderwało go, żeby wstać, podejść i bez jednego słowa wyrznąć ją, gdzie popadnie, choćby w ten stary, obwisły, do starej klaczy podobny pysk. Podobieństwo twarzy Emilii do klaczy dźgnęło Gielbarda pod samo serce” (Andrzejewski 1967: 27). Emilia jawi się bohaterowi jako ikona nieróbstwa, która pozoruje swoje przepracowanie, „żeby mieć okazję do nowych wymówek, do nowej gadaniny o robocie domowej, praniu, cerowaniu, sklepi-ku Dutkiewicza, zimie i tak dalej...” (tamże: 27).

Żonę Gielbarda można uznać za ucieleśnienie nudy. W opowiadaniu pojawia się kilkakrotnie jej obraz w czasie snu. Emilia jest przedstawiona jako pochrapująca kobieta symbolizująca znużenie życiem, bezwładność i wyłączenie z codzienności. Problem Emilii polega na tym, że nie jest ona zaangażowana ani w życie męża, ani w żadne inne aktywności. Trwoni czas na odpoczynek i ciągle utyskiwanie. Powtarzające się chrapanie i narzekanie określają bieg jej życia. To właśnie patrząc na Emilię, bohater uświadamia sobie bezsensowność swojego istnienia. Zdaje sobie sprawę z bezkresu nudy, która zarządza jego życiem, i pragnie ową nudę przekro-



czyć. „Czy to się doprawdy nigdy, nigdy nie skończy? Czyż nie ma już dla niego, spętanego bezsilnością, rzuconego na przepadle jak zmięty lach, innego miejsca na świecie prócz tego tutaj?” – (tamże: 25) pyta siebie, patrząc zarazem na wyrażającą martwość twarz Emilii.

Przyglądając się swoim relacjom z najbliższymi, bohater odkrywa, że to nuda stanowi zasadę jego życia. Mimo to nie udaje mu się jej przewyciężyć, ponieważ nie dostrzega winy za zaistniały stan rzeczy w samym sobie. Wygodniej mu obarczać innych odpowiedzialnością za swoje własne życie i jego jakość. W efekcie bohater nieświadomie pielęgnuje nudę, która zdaje się rujnować jego egzystencję. Przez to, że nie dba o relacje ani z żoną, ani z synem, jest sam ze swoimi utrapieniami. Jedyne, co mu pozostaje, to bezwolne oddanie się rytmowi powtórzeń<sup>4</sup>.

Opowiadanie *Koniec* okazuje się niezwykle interesującym świadectwem nudy, dającym wgląd w mechanizmy warunkujące ten stan. Pokazuje ono, że nuda jest zależna nie tyle od działającego podmiotu, ile raczej od zdarzeń, w jakie jest on uwikłany i jakie umożliwia (praktycznie nieświadomie) swoim zachowaniem. Tym samym jawi się ona jako coś, czego nie sposób w prosty sposób kontrolować. Taka jej natura wynika najpewniej z jej afektywnego podłoża. Jak wskazuje Katarzyna Bojarska, „afekty [...] wywołują czynniki, które są poza kontrolą podmiotu, poza jej/jego świadomością i wolą, ale to one określają samą możliwość naszego przeżywania, podatności na bodźce i możliwość ich przetwarzania” (2013: 13).

Gielbard zmagą się z całą gamą przykrych afektów. Odczuwa między innymi smutek, bezsilność, złość czy nienawiść. Bohater boryka się z nimi wielokrotnie, podlegając mechanizmowi afektywnej repetycji. Powtarzające się przykre uczucia zestawione z powtarzającymi się zdarzeniami, będącymi źródłem utrapienia, jedynie eskalują nudę i wzmagają impas. Dla bohaterów Andrzejewskiego nie istnieje pozytywna alternatywa – przekroczenie nudy okazuje się niemożliwe, ponieważ wymagałoby przeobrażenia relacji i rzeczywistości, w jakiej się znajdują. Gielbardowi, podobnie jak postaciom pozostałej twórczości Andrzejewskiego, nie starcza odwagi, by odmienić swoje życie. W efekcie bohater wraca do rutyny, z której udało mu się na chwilę wywikłać dzięki myśleniu o nudzie.

<sup>4</sup> Mechanizm powtórzenia okazuje się nader często wykorzystywany przez Andrzejewskiego. Przykładem są *Bramy rajju*, w których monotonia wędrówki do Ziemi Świętej przeplata się z powtarzalnością seksualnych zbliżeń zachodzącym między Blanką a Aleksym (zob. Wróblewski 2015). Rytm powtórzeń generuje wreszcie sam język powieści – niekończące się zdanie oddaje wymijający linearności porządek – buduje rzeczywistość powtórzonych sytuacji, zbliżeń czy afektów. Rzeczywistość, której namiastkę daje nam już Andrzejewski właśnie w *Drogach nieuniknionych*.

Bibliografia:

- /// Andrzejewski J. 1967. *Koniec*, [w:] tegoż, *Niby gaj i inne opowiadania*, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Barbalet J. 1999. *Boredom and Social Meaning*, „British Journal of Sociology”, nr 4, s. 631–646.
- /// Bielik-Robson A. 1999. *Melancholia i ekstaza*, [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, s. 25–49.
- /// Bojarska K. 2013. *Poczuć myślenie: afektywne procedury historii i krytyki (dzisiaj)*, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 8–16.
- /// Brodski J. 1996. *Pochwała nudy*, tłum. A. Kołyszko, M. Kłobukowski, Wydawnictwo Znak.
- /// Cioran É. 2006. *Wyznania i anatemy*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo Zielona Sowa.
- /// Heidegger M. 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, tłum. W. McNeill, N. Walker, Indiana University Press.
- /// Karolczak C. 2015. *Trzy szkice o samotności*, <http://home.agh.edu.pl/~evermind/trzy.htm>; dostęp: 12.07.2015.
- /// Karpiński M. 2014. *Wola i nuda*, Self-Publishing.
- /// Kępiński A. 2014. *Melancholia*, Wydawnictwo Literackie.
- /// Kierkegaard S. 2000. *Powtórzenie. Przedmowa*, tłum. B. Świdorski, W.A.B.
- /// Kierkegaard S. 2010. *Albo-albo*, tłum. K. Toeplitz, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN i Agora.
- /// Kristeva J. 2007. *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Ryziński, Universitas.
- /// Leavitt J. 2012. *Znaczenie i czucie w antropologii emocji*, tłum. A. Kościńska, M. Petryk, [w:] *Emocje w kulturze*, red. M. Rajtar, J. Straczuk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, s. 59–99.
- /// Markowski M.P. 1999. *L'ennui: ulamek historii*, [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, s. 290–316.
- /// Synoradzka-Demadre A. 1997. *Andrzejewski*, Wydawnictwo Literackie.

/// Winter R. 2012. *Nuda w kulturze rozrywki. Poradnik*, tłum. Zbigniew Kasprzyk, Wydawnictwo WAM.

/// Wróblewski Ł. 2015. *Afekt jako instrument, afekt jako cel – o ewolucji afektów w „Trzech opowieściach” Jerzego Andrzejewskiego*, [w:] *Jerzy Andrzejewski czytany na nowo*, red. A. Kasperek, J. Wróbel, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 189–207.

/// Wyka K. 1974. *Pogranicze powieści*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.

/// Zaleski M. 1999. *Nuda powtórzeń?*, [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czaplinski, P. Śliwiński, Dom Wydawniczy „Rebis”, s. 50–66.

### /// **Abstrakt**

Artykuł jest próbą spojrzenia na pochodzące z 1933 roku opowiadanie *Koniec* Jerzego Andrzejewskiego w kontekście wieloperspektywicznie ujętej nudy. W omawianym tekście nuda przejawia się przede wszystkim w rutynowych czynnościach, jakie wykonuje bohater. Ponieważ mężczyzna musi robić ciągle to samo, doświadcza takich negatywnych afektów jak złość, bezsilność czy nienawiść. Autor argumentuje, że tym, co napędza nudę, jest powtórzenie. Powtarzające się sytuacje, zdarzenia, uczucia zmuszają bohatera do przemyślenia sytuacji, w jakiej się znajduje. Chociaż Gielbard dostrzega swoją życiową klęskę, nie potrafi odmienić swojego losu i przekroczyć nudy. Doświadczenie nudy determinują bowiem jego trudne relacje rodzinne, jak również sytuacja ekonomiczna, której nie sposób odmienić.

Słowa kluczowe:

Andrzejewski, *Koniec*, nuda, powtórzenie, obcość

### /// **Abstract**

This article is an analysis of Jerzy Andrzejewski's short story "The End" (1933) in the context of multiple views of boredom. In Andrzejewski's text, boredom appears above all in the routine activities the protagonist is forced to perform. Because he must continually do the same thing, he experiences negative affects such as anger, helplessness, and hate. The author argues that boredom is an experience stimulated by repetition. Recurring situations, events, and feelings force the hero to think about the circumstances in which he finds himself. Although Gielbard perceives his

life failure, he is unable to change his fate and overcome his boredom. The experience of boredom determines his difficult family relations, as well as his economic conditions, which he is unable to alter.

Keywords:

Andrzejewski, "The End", boredom, repetition, unfamiliarity

**FLORIAN ZNANIECKI  
COLLOQUIUM**

# FLORIAN ZNANIECKI COLLOQUIUM

## GUEST LECTURE BY HUBERT KNOBLAUCH: A SHORT INTRODUCTION

Elżbieta Hałas  
University of Warsaw

“There is no way out of culture” – this statement comes from Florian Znaniecki’s work *Cultural Reality*, which was published in 1919 by Chicago University Press and constituted a basis for this scholar’s later works, as well as for the program of development of cultural sciences. It has been selected as the motto for the Florian Znaniecki Colloquium, organized by the Chair of Sociology of Culture at the Institute of Sociology of the University of Warsaw. Florian Znaniecki (1882–1958) is a unique role model for discussions about the processes of change in modernity. A typical feature of these processes is the acceleration of cultural transformations which occur in the orders of meanings and the patterns of activities or in the practices which have hitherto supported those patterns.

Professor Hubert Knoblauch’s lecture of January 12, 2016, entitled *From the Social to the Communicative Construction of Reality*, along with the subsequent discussion about the arguments he posed, could be described as a conversational form of transmission of knowledge and was focused on the category of “construction”, characteristic for postmodern discourse.

Hubert Knoblauch was a pupil of Thomas Luckmann (1927–2016). Like Luckmann, he took up fundamental problems of the ontology of the social world, associated with the relations between culture, social systems and human agency: issues which had once been tackled in a pioneering fashion from the perspective of culturalism by Florian Znaniecki. Half a century ago, Peter L. Berger and Thomas Luckmann published a short work which was subsequently hailed by many as the most meaningful and

influential book in 20<sup>th</sup>-century sociology. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* is a small book which has been translated into many languages. Its Polish translation was published in 1983. On the one hand, this contributed to the revitalization of humanistic sociology; on the other hand, it hastened the turn towards the interpretive paradigm and its new orientations. Professor Hubert Knoblauch draws upon Berger and Luckmann's theory of social constructivism, in which processes of symbolic objectification of meaning play a particularly important role. He also defends this theory against misleading interpretations, and above all he restores the original meaning of the concept of "construction" introduced by Berger and Luckmann, subsequently obscured by various variants of constructivism, which completely rejected ontological realism and the objectivity of cognition. He also takes into account the voices of the critics of the theory of social constructivism created by Berger and Luckmann, and develops it in a new direction, thus creating the theory of communicative constructivism. Hubert Knoblauch's communicative constructivism is formulated in opposition to the "strong" postmodern constructivisms that reduce reality to relative systems of representation and either downplay or completely eliminate the role of human subjectivity and agency, essentially dehumanizing social and cultural studies. Hubert Knoblauch has introduced the material character of utilized objects and the embodiment of communication processes into the theory of communication, in which the theory of speech acts has dominated throughout the 20<sup>th</sup> century. To grasp the unique character of the transformations of modern communicative culture, he analyzes giving meaning to social life through communicative actions. By communicative culture he understands the forms, patterns, and genres of communicative actions. He tracks their transformations in the modern era of new technologies of information and communication. The theory of communicative constructivism is rooted in anthropological studies of the ontogenesis and phylogenesis of human communication, beginning with the most basic forms of gestures such as pointing. The PowerPoint presentation, which is now in use all over the world, is a novel communicative genre with standardized qualities. Treating the PowerPoint presentation as a paradigmatic example of social communication, Hubert Knoblauch has analyzed the characteristic features of the processes of social construction of information and knowledge. In the book *PowerPoint. Communication, and the Knowledge Society*, published in New York in 2013 by Cambridge University Press, he comprehensively characterizes the modern knowledge society in the light of communicative constructivism. Hubert

Knoblauch's lecture describes the key assumptions and topics present in this and other works, in which social communication (understood as not being limited to verbal communication) occupies a central place. At this point, it is worth recalling the pioneering works of Thomas Luckmann in the field of sociology of communication, published in the 1970s and 1980s, particularly those pertaining to communicative genres, as well as Hubert Knoblauch's later cooperation with Luckmann, which consisted in improving the methods of analyzing those genres.

Hubert Knoblauch defended his doctoral dissertation under Luckmann's supervision at the University of Konstanz. He was a Heisenberg Scholar, and in 1997 he received the Christa Hoffmann-Riem Award for Qualitative Research for his methodological achievements. He is now a Professor of General Sociology at the Institute of Sociology of the Technical University of Berlin. He has lectured at various universities in Germany, Austria, Switzerland, in the United Kingdom, and in the United States. He is actively involved in the work of the European Sociological Association and is the Chair of the Research Network Sociology of Culture.

The outstanding achievements of Hubert Knoblauch are not limited to sociology of knowledge, sociology of social communication and sociology of culture. Like Thomas Luckmann, he is also an excellent sociologist of religion. In the book *Populäre Religion*, published in 2009 in Frankfurt am Main by the publishing house Campus, he has astutely diagnosed the new forms in which religion manifests itself in the era of the development of new media and popular culture. The works of Hubert Knoblauch enrich general sociological theory, extending our knowledge about the cultural transformations of modernity, as well as about relationships between the media, knowledge, and innovation in society. Furthermore, they also contribute to the constant advancement of the methodology of qualitative studies, as exemplified by the book co-authored with René Tuma and Bernt Schnettler: *Videography: Introduction to Interpretive Videoanalysis of Social Situations*, published in Frankfurt am Main in 2014 by Peter Lang.

The Florian Znaniecki Colloquium in 2016 is one of a series of scientific discussions that follow this formula. Last year the Institute of Sociology invited professor Wendy Griswold from Northwestern University, USA, as a guest lecturer. Professor Griswold has developed her own methodological concept for pursuing sociology of culture, based on the concept of the cultural object, which also played a significant role in the thought of Florian Znaniecki. It is worth recalling that the Florian Znaniecki Colloquium was first organized in 2008 on the 50<sup>th</sup> anniversary of Znaniecki's death,



as a joint effort of the Institute of Sociology of the University of Warsaw and the Science of Science Committee of the Polish Academy of Sciences. The conference was entitled “Cultural Reality: Cognition and Action”, and the post-conference articles, co-edited by Janusz Goćkowski (1935–2009) and Elżbieta Halas, were published in the quarterly “Zagadnienia Naukoznawstwa” in 2009.

Each time, the aim of the Florian Znaniecki Colloquium has been to highlight the lasting contribution to cultural and social sciences made by this eminent Polish, American and international scholar, who worked at the University of Chicago, Poznań University, Columbia University and University of Illinois. He studied at Sorbonne and in Geneva, ultimately achieving his PhD at the Jagiellonian University in 1910. He pioneered many ideas on social and cultural becoming, including the emergence of the world culture society. He emphasized the importance of cultural sciences for the understanding and explanation of these processes of changing cultures of knowledge. In the construction of social and cultural systems in terms of encompassing cultural reality, phenomena of communication were of primary relevance for this scholar. Significantly, he studied conditions for intercultural communication in order to contribute to peaceful relations and international cooperation.

The contemporary social and cultural dynamics influenced by new media of communication can now be better understood thanks to Hubert Knoblauch’s studies and the development of the theory of communicative construction of reality. Marta Kołodziejska and Sławomir Mandes from the Institute of Sociology of the University of Warsaw, who conduct research on the processes of communication and in the field of sociology of religion, have commented upon the theses formulated by Hubert Knoblauch, initiating further discussion moderated by Stanisław Krawczyk, who studies the texts and discourses of popular culture.

As the organizer of the Florian Znaniecki Colloquium, I would like to thank the Director of the Institute of Sociology of the University of Warsaw for supporting this initiative. My thanks also go to Ms. Justyna Motrenko for preparing the graphic layout of information about the event, and to the editor-in-chief of the journal “Stan Rzeczy” for enabling us to publish a written record of the colloquium.

# FROM THE SOCIAL TO THE COMMUNICATIVE CONSTRUCTION OF REALITY

FLORIAN ZNANIECKI LECTURE, WARSAW, 12.1.2016

Hubert Knoblauch  
Technische Universität Berlin

## /// Introduction

It is an honour to give a talk in a series named after Florian Znaniecki. Znaniecki is not only a great Polish sociologist. In these troubled times of populist nationalism it is worth mentioning that he too was a refugee, who as an American sociologist and an eminent figure on the global scene eventually became a classic. As Halas (2010) has shown vividly in various publications, Znaniecki had contributed to the general idea of what sociology is about. For me, personally, the *Social Role of the Man of Knowledge* (Znaniecki 1975) was his most influential book, as it formulates basic concepts of the sociology of knowledge (Knoblauch 2005).

The sociology of knowledge may also be considered as the starting ground of my presentation. As you may well know, the first book on the social construction of reality by Berger and Luckmann (1966) was subtitled *A Treatise in the Sociology of Knowledge*. It is, however, not the aspect of knowledge which is the focus of my paper, but rather the idea of the social construction of reality, which gave rise to various academic movements, such as “social constructionism” or “social constructivism”. The idea of social construction disseminated into all of the social sciences and the humanities and brought about interdisciplinary fields, such as gender studies. The critique of gender studies, however, also proves to what degree the diffusion of the notion of social construction can be vulgarized and, consequently, can fall prey to neo-realist and neo-conservative critics. As

“social construction” became a formula, it lost contact with the concept developed in the book<sup>1</sup>. Since the critique of social construction often attacks its misconceptions, it is therefore necessary to reformulate this idea in a way which avoids the confusion with its popularized and vulgarized versions. This reformulation is even more necessary because society has been changing fundamentally. Both reasons account for the argument I want to put forward. Moreover, I want to give two major reasons why we should modify the idea of social construction and move on to communicative constructivism. In the first place, communicative construction allows us to meet recent demands to respect materiality and embodiment in the social sciences, as voiced by practice theory and actor-network theory (ANT). And secondly, it takes account of the fact that society has changed from an industrial one into a knowledge one and now into a communication society.

For the sake of brevity, I have to shorten some of the arguments<sup>2</sup>. Therefore, I want to first remind you of the essential distinction between “constructivism” and its “social” twin before I sketch the basic idea of social construction. I will then turn to some of the critics of social construction before describing the communicative construction approach. I will end with some reflections about its larger societal context, i.e. the communication society.

### **/// Constructivism and social construction**

If one turns to any subject matter in the social sciences and the humanities, it is highly improbable not to come across the idea of constructivism. There are specific approaches in the political sciences, in Science and Technology Studies, in the study of emotions, social problems or gender. In fact, constructivism has become so ubiquitous that in recent years we have witnessed a rising opposition against its dominance, be it by post-constructivism or neorealism. I will address some of the critical arguments later. Before we turn to some of those claims, we have to address one basic misunderstanding. It concerns the assumption that constructivism and the idea of social construction are virtually identical. Thus, in his famous article on constructivism, Michael Lynch (1998) traces the “genealogy” of con-

---

<sup>1</sup> For a more extended analysis of the reception of the *Social Construction of Reality*, the pattern of its diffusion and its relation to “constructivism” see Knoblauch, Wilke 2016.

<sup>2</sup> For some sketches on communicative constructivism see Knoblauch (2013; 2016); a more extensive treatise on the *Communicative Construction of Reality (Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit)* (2017); an English version is in preparation.

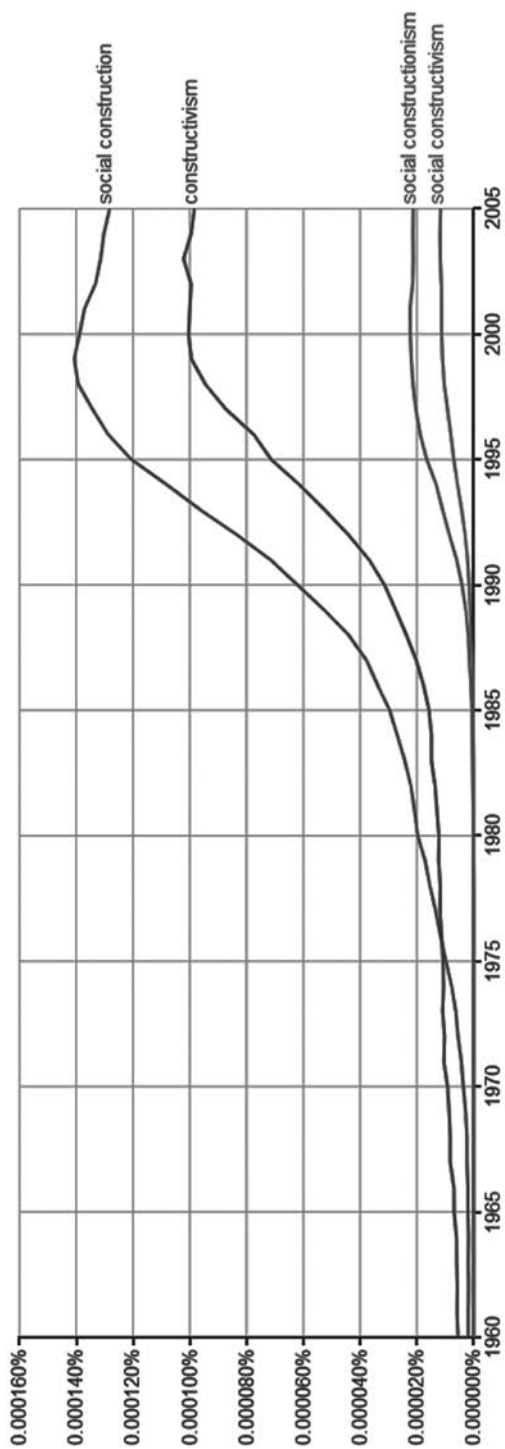


Fig. 1. The ratio between the word classified and the words in the English language corpus (Google Ngram)

structivism back to Kant, stressing that the notion of social construction does not add anything “substantial” to constructivism. Before that, Bruno Latour, and Steve Woolgar (1986) had already found quite some approval when they decided not to use the term “social construction” in the title of their groundbreaking ethnography of a biochemical laboratory, which they changed from *Social Construction of Scientific Facts* into *Construction of Scientific Facts*. Latour and Woolgar argued that every construction is a social construction, so one may delete the adjective “social”. But is constructivism in fact the same as social constructivism?

In order to answer this question, it may be helpful to look at the mere usage of the word provided by Google Ngram<sup>3</sup>. This corpus contains 5.2 million entries (in 7 languages, covering the years from 1800–2008). As the diagram (see Fig. 1) shows, social construction was hardly present in books before the 1960s. The use of the phrase “social construction” exhibits a slow rise, doubling about every five years, from the late 1960s up to the mid-1980s when it suddenly rises steeply. In 1998 it is 3.5 as high as in 1987. Since then its usage has been in slow decline (at least in British English – in American English it still seems to be on the rise).

Turning to related terms, note that constructivism had been more common before 1975, a fact we shall return to later. Quite obviously, the phrase “social construction” slowly takes off in the 1960s and then increases almost exponentially in the 1980s when “social constructivism” and “social constructionism” enter the scene.

Of course, constructivism emerged in the 1920s, quite evidently in relation to the well-known modernist art movement. The notion of construction has been integrated into social sciences by Piaget (1950) and his American colleague Kelly in 1955. Both authors are psychologists, and this has quite clear consequences – their idea of constructivism was that the reality (or the world) is a product of the individual mind. As you know this idea has been taken up in the 1970s by Maturana (1970) and von Glasersfeld (1974). They proposed the notion of radical constructivism for a more biological version of the same concept: reality is constructed by the individual mind, yet the mind is to be understood in much more physiological terms and as an “autopoietic” process.

Social construction, on the other hand, is significantly represented only since the 1960s. The publication of *The Social Construction of Reality* in

---

<sup>3</sup> Google’s Ngram viewer indicates a constant level of 0.000001–0.0000003 (which is almost insignificant) from 1900 to the 1960s; only by around 1970 there is a significant number of occurrences of the phrase.

1966 was obviously the trigger for the dissemination of the concept. However, this notion is not just temporally disjunct from constructivism. There is also a significant conceptual difference explicitly indicated by the adjective: the reality we talk about is not a construction of the individual mind; instead, it is a social construction. The difference becomes very clear, when this idea is compared to the thesis of the construction of social reality, written 30 years later by the philosopher Searle (1995). Social reality is to him, an intentionalist, just the individual mind writ large, i.e. collective intentionality. Social construction, on the other hand, refers to social processes by which reality comes about.

### **/// So what is social construction?**

The idea of “construction” by the mind is by far not alien to Berger and Luckmann. In fact, since it is based on Husserlian phenomenology, one may even assume, as some do, that reality is constituted by consciousness. For phenomenology argues that the world, including reality, is always a world for us, and thus it depends on the processes by which we turn towards it, that is intentionality. Being students of Alfred Schütz, Berger and Luckmann indeed start from this assumption. However, we never encounter reality *per se*. Even when talking or writing, I am using language which is a social institution bestowing meaning on reality independently of my will. Language and, more generally, knowledge is already existent before I start to think about reality. It is for this reason that Berger and Luckmann called their book *The Social Construction of Reality – A Treatise in the Sociology of Knowledge*.

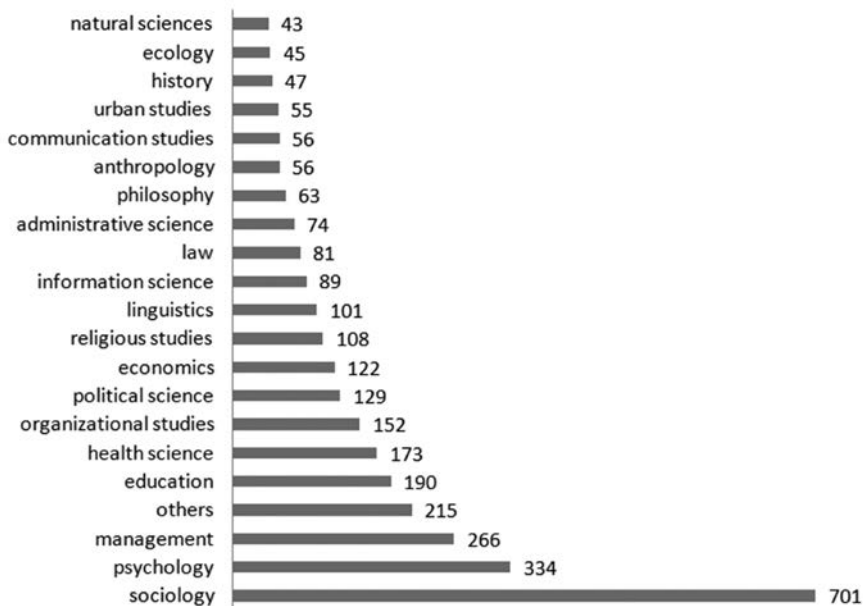
Because of this focus on knowledge and because of the relevance of the book to the sociology of knowledge, we must ask whether the process by which social construction is performed and accomplished consists of “meaning”. Does it just concern the social construction of knowledge? As common as this view may be, it is quite inadequate. To Berger and Luckmann knowledge is utterly important, yet they stress it, because it is guiding “conduct”. This idea of knowledge guiding conduct is derived from Weber’s theory of action. As action is defined by its meaning, so knowledge (as socially conventionalized meaning) is defining action. Berger and Luckmann go even further: it is not only the individual action which is constructing reality. It is, rather, social interaction which defines the basic process of social construction. Berger and Luckmann draw on “symbolic interactionism”. Similarly Garfinkel’s ethnomethodology (1967) is founded

on the idea that it is by way of the members' understandings and their concerted activities that reality comes about. While Garfinkel only allows for social construction in situations, Berger and Luckmann go beyond that and analyse how reality becomes "institutionalized" and turns into a socially "objective" reality. Institutions are developed through coordinated interactions – in a way Giddens (1984) would later call the "duality of structure". Institutions differ from mere practice by the fact that they can be handed over to others: once action problems are solved interactively by coordinated actions, they may be adapted by "third parties" and reproduced without the need to redo the whole process of their construction. It is this handing-over, or, to use the term of Weber, "tradition", which turns interaction into an institution. And since this way the meaning and even the function of an institution become implicit (or "black boxed"), actors may need to try to make sense of these institutions to justify, to maintain or to change and abolish them. This making sense is what Berger and Luckmann call legitimation.

At this point "social construction of reality" arrives at a notion of objectivity which is directly related to Durkheim's ideas of social facts and institutions. Yet, while Durkheim starts from the assumption that social facts exist, the theory of the social construction of reality explains how these social facts come into existence through processes of social action and interaction. Moreover, the theory of social construction states that social reality is not just objective but becomes "internalized" or, in the new manner of speaking, "subjectified": institutions are learned and their legitimation is adopted as meaning, e.g. knowledge is acquired in such a way that it becomes part of the subjective stock of knowledge. Keep in mind that this process, again, occurs by way of interaction. Individuals internalize knowledge through socialization. It is, in the new manner of speaking, the socially "enacted" knowledge which turns the subject into a member of society or, as Berger and Luckmann call it, a "personal identity". Following Mead (1956), personal identity is not the authentic, the romantic self or the "I" – it is formed by society to such a degree that identities differ systematically with social structures.

### **/// Critics, misconceptions: SCR as basis of CoCo**

Quite obviously, *The Social Construction of Reality* had anticipated the solution to a problem, which Bourdieu (1980) and Giddens (1984) would later address as the gap between subjectivity and objectivity. The significance



**Fig. 2.** Articles referring to SCR by disciplines (Web of Science 1966–2015; N= 3100)

of this solution becomes clear when one looks at the dissemination of the book (see Fig. 2). In the 1970s the idea slowly diffused and since the 1980s various movements have been founded on it, just to mention social constructionism, which has since produced various introductions and handbooks (Burr 1995, Holstein, Gubrium 2008).

As the diagram shows, social construction exhibits signs of diffusion in a broad range of various disciplines, including the social sciences, the humanities, and even the (natural) sciences. While the concept was being disseminated, it was also transformed by different movements, such as social constructionism (Gergen 1985), which integrated into it Foucault and poststructuralism in such a way as to eliminate the subject.

Hacking (1999) has observed that the concept of social construction had been adapted, translated and even misconceived. We may surmise that as a general rule the reference to *The Social Construction of Reality* was ignored and the further one moved away from disciplines familiar with sociological theory to other subfields of sociology and then to completely different disciplines, the more the notion of social construction was being turned into a mere formula. In the humanities, the reference to *The Social Construction* is often lost and the word is subject to rather idiosyncratic interpretations



and misunderstandings. Such confusion is quite consequential, especially because misconceptions in science often lead to tangible effects. In the matter of social construction these misunderstandings have led to new academic movements, such as post-constructivism or new realism. As I want to indicate here quickly with respect to Latour's (2010) criticism of what he considers to be constructivism or social constructivism, some of their basic arguments fall prey to a superficial understanding of *The Social Construction of Reality*. A sketch of the counterarguments might show why we need to move towards the idea of the communicative construction of reality, a concept which, of course, builds on an interpretation of its predecessor, *The Social Construction of Reality*.

1. Like Bourdieu before him, Latour criticizes the fact that "(social) construction" was cognitivist in a reductionist manner. Given the phenomenological background of social construction, this argument is in various ways wrong. First of all, SCR builds on Schütz and Luckmann's (1989) famous theory of the life-world, i.e. the kind of reality which is implicit, tacit, and taken for granted. Secondly, this life-world is understood as embodied and as starting, to use the term of German phenomenology adapted by Merleau-Ponty, from the *Leib* (the body as perceived subjectively).
2. Latour has also been exaggerating when he claimed that sociology had only considered humans as actors, which allowed him to announce his thesis of non-human actors as an innovation. In fact, as early as in 1970 Luckmann had written that in the social life-world almost anything can be considered as an actor – a thesis which, for example in the sociology of religion, is quite common.
3. The thesis of the life-world also hints at another misunderstanding: although reality is socially constructed, it is far from being arbitrary. Social construction is not, as new realism argues, relativist. Inasmuch as social reality becomes institutionalized, it constitutes what Durkheim has called an "objective" reality. Furthermore, this objective reality serves as a "socio-historic a priori" (Luckmann 1979) to every subsequent social construction. To put it simply: although we are always constructing reality, we do so in a world which is already constructed, and, by the way, often in forms which are also the result of social constructions.
4. This leads to another argument put forward by Latour (2010). He argues that "(social) constructivism" is caught in the paradoxes of the subject-object-hiatus common to modern philosophy since

Descartes. To me this claim seems to be missing the most essential contribution of *The Social Construction of Reality* – the idea of the dialectic between subjective and objective reality. This dialectic cannot be reduced to an individual subject facing the world; rather it is by way of the interaction between (at least) two subjects that social reality is constructed. In fact, social reality is the result of this very interaction, therefore one must realize that social construction is not so much based on the relation between the subject and an object; instead it is based on the relation between the subject and another subject co-producing social reality. Or, to frame it in a different way: social construction is essentially relational.

### **/// The communicative construction of reality**

The claim that social construction is basically relational quite obviously challenges the understanding of this theory by Berger and Luckmann themselves. However, one has to realize that, due to the unwanted kind of reception that their book received, Berger und Luckmann did not really elaborate much on the theory of social construction after the 1970s. While other approaches, such as social constructionism, adapted the concept to the theoretical challenges of the 1980s and 1990s, there have hardly been any updates in response to the more recent criticism, such as the doubts referred to by Latour.

However, over time the notion of social construction has been related to a huge number of empirical studies, which were involved in the development of a range of new methods (mostly qualitative), such as social scientific hermeneutics, the sociology of knowledge approach to discourse analysis, ethnosemantics, communicative genre analysis or videography. All these methodical perspectives exhibit a tendency to shift from what used to be the linguistic turn to what may now be called a communicative turn (Knoblauch 1995). It is noteworthy that while the above-mentioned studies were in the process of turning to communication in terms of methods and empirical studies, there have been some other attempts to rebase social theory on communication (maybe after recalling that communication was the basic theory for Cooley and Mead). These efforts were undertaken in Germany, for example by Habermas and by Luhmann. The notion of communicative construction reflects these changes, and marks the adjustments made to social construction.

For the modifications to become clear immediately it's enough to start with considering the role of relationality mentioned above. To Berger and Luckmann the very possibility of analysing the social construction of reality while also being involved in this process depends on an analysis of the precondition for construction in the subject. The analysis of subjective consciousness, as suggested by phenomenology, provides to them the starting ground for every scientific analysis. If, however, we follow their own theory of identity as formulated in *The Social Construction of Reality*, we realize that the phenomenological subject with which they start must be a historically situated and socially constructed "personal identity"; and in fact, the analysis cannot refute the perspectivity of its authors, i.e. of modern white, self-reflective and very verbal western beings. Relationality, therefore, not only accounts for the fact that subjects are always part of social relations; it also sets the subjective perspective within a "relation", in the sense which Mannheim (1936) has called "relationing". Therefore, relationality illuminates the fact that the epistemological subject is always socialized, even before it starts to know, and that knowledge depends on us being social.

This notion of relationality distinguishes itself from individualistic notions of action, knowledge and practice by not taking the relation between the subject and the world as its basis. Yet it also differs from most relationist theories in sociology in the sense that it does not consider relations as static but instead as processes. Relations are made up of actions and practices by which they are constituted. Moreover, as communicative constructivism adds, these processes are not just bivalent, i.e. relations only between one subject and another subject. They include an objectivation which allows for the incorporation of the material reality into the relation. Communicative action is the social action relating subjects to an objectivation.

Objectivation as a category has already been suggested by Berger and Luckmann. As in many other theories of communication (such as Habermas' theory of communicative action or Gergen's stress on discourse), their concept too was focused only on language as the most decisive form of objectification of meaning. The notion of objectification, however, allows bodily conduct to be included in the concept of social reality. One notable example is the finger pointing, which to Tomasello (2008) constitutes ontologically as well as phylogenetically the most basic method of identifying signification. One should add that in a very fundamental way it is a *conditio humana* because pointing is one of the most significant gestures humans acquire in the ninth month of their life; it is not exclusive to humans though – it can be learned, e.g., by chimpanzees. It is characterized by a reciprocal

orientation, as opposed to the mere coordination of egoistic actions. Since it is also connected to an objectification which takes on meaning, we would call it a communicative action.

Although the term communicative action had been used by Schütz, it was coined by Habermas (1985). Habermas stresses the importance of communication to the role of language seen as the kernel of communicative rationality, and he distinguishes it from instrumental action. It has been argued that in this way Habermas ignores the function of materiality, e.g. the voice or the written word. Yet logical thinking, as we know, is dependent less on spoken language than on the invention of writing. Our notion of communicative action, e.g. pointing, avoids the basic distinction of the two different action types. By considering communicative action as an embodied performance relating to an objectification, the concept also allows us to take into account the role of materiality in social reality, for instance the role of objects, technologies and media<sup>4</sup>.

### **/// Communication society and communicative rationality**

So far this sketch has mainly dealt with theoretical questions as well as methods, as if they followed an internal logic. However, sociology too forms part of society. Society is not only the subject matter of sociology, but also its major condition. The movement from the social to the communicative construction of reality, thence, is also a result and a consequence of the transformation of society into what I would call the communication society. As this transformation has not been elaborated on before, I would like to at least indicate the essential aspects of this type of society.

Although modern society has been variously said to be transformed by deindustrialization, post-Fordism or cultural globalization, these changes only relate to certain institutional spheres of society, particularly economy, culture and politics (which were assumed by postmodernists to have lost their dominant role). The notion of a communication society, however, hints at a change which affects all spheres of society. Communication, which used to be restricted to culture or the “media system”, takes on a new role. It becomes productive in a material sense by enabling us to create things (as in 3D printing) which contribute to the dissolution of the distinction between the consumer and the producer. It transforms politics

---

<sup>4</sup> For a more detailed elaboration of communicative constructivism in English cf. Knoblauch 2013. A book on the theory (*Kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*) has been published in 2017 in Wiesbaden in German.

(into “post-democracy”), religion (into “popular religion”) and even affects everyday life: social relations become mediated in a way which now makes it impossible to tell the difference between the “real” and the “virtual”.

The transformation into a communication society is based on the construction of large technical infrastructures, e.g. the “informatization” starting in the 1960s and 1970s. These infrastructures are not neutral but form part of the social structure in that they provide the basis for social relations, networks and communities in terms of inclusion as well as in terms of exclusion. Their particular impact is due to the digitization of technology, which means that technological processes have been adjusted to digital sign systems and programs. This way, as technology became basically significative and communicative, the inter- and intra-activation has linked it to human actors in a manner which makes it increasingly difficult to tell who is acting and who is not. This is a common problem of all institutions, yet quite new to their technological and infrastructural versions. Even if these systems become active themselves, following their own algorithms, being interconnected in a “smart” way and using “big data”, they are still formed by communicative actions in which meanings and ideas have been inscribed.

This changing role of communication and the materiality of communicative action raise the question of whether something like “communicative rationality” still exists. Are we subject to the instrumental rationality inscribed into technologies or do we need a communicative rationality enshrined in the dialogical use of language (as Habermas had suggested)? Although we have dethroned language in our notion of communicative action, we haven’t lost ourselves in plain relativity. Habermas’ contrafactual assumption that in addressing others we implicitly assume to be understood by them rests on one basic principle. It is the principle of reciprocity, which lies at the basis of every communicative action. True, this rule is not restricted to humans, and it may include chimpanzees, probably even robots, but it does, in a rather asymmetrical way, presupposes the participation of humans or what we might call humanity. Yet, even if we need to assume that communicative rationality applies to humans, we must, following Habermas, ask, whether there is anything left of truth, if it is not guaranteed by language as the instrument of reason. In fact, the intrusion of visualization, e.g. PowerPoint, into science makes it very clear that even scientific truth is dependent on perspectives, on bodies, their senses and their movement, and of course, on technologies.

However, although we know that science is a social and a communicative construction, we should remember that social constructions can and do become historic institutions, made up of discourses on truth, experiences, methods and reality. Despite the fact that some fear, with Foucault, that the truth of science lies only in its social and discursive power, it is my belief that the creation, diffusion and reception of science always demands that we perform communicative actions together but also alone, for example thinking. (In fact, it seems to me, that this is what I am doing right now, at least when writing this paper). Although our communicative acts rarely, or probably never lead to truth, truth as a social construction has always been quite consequential. It is not just a legitimatory principle but a directive idea in our communicative actions – at least inasmuch and when we do science. And it seems that we can quite reasonably communicate on the basis of this simple assumption of truth. On the basis of this belief we have achieved quite a reasonable consensus as to the words, the methods and the experiences we share in order to achieve truth. Moreover, we know that we can never achieve truth (and might not even come closer to it, as Popper assumed), therefore we go on communicating about it. This is what makes up sociology, science and (though it probably concerns the belief in truth less than other matters) society.

#### Bibliography:

/// Berger P.L., Luckmann Th. 1966. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Free Press New York.

/// Bourdieu P. 1980. *Le sens pratique*, Editions Minuit.

/// Burr V. 1995. *An Introduction to Social Constructionism*, Routledge.

/// Gergen K.J. 1985. *The Social Constructionist Movement in Modern Psychology*, „American Psychologist”, vol. 40(3), pp. 266–275.

/// Giddens A. 1984. *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*, Polity.

/// Glasersfeld E. 1974. *Piaget and the Radical Constructivist Epistemology*, [in:] *Epistemology and Education*, eds. C.D. Smock, E. Glasersfeld, Follow Through Publications, pp. 1–24.

/// Habermas J. 1985. *The Theory of Communicative Action*, Beacon Press.

/// Hacking I. 1999. *The Social Construction of What?*, Harvard University Press.

/// Halas E. 2010. *Towards the World Culture Society. Florian Znaniecki's Culturalism*, Lang.

/// Holstein J.A., Gubrium J.F., eds. 2008. *Handbook of Constructionist Research*, The Guilford Press.

/// Kelly G.A. 1955. *The Psychology of Personal Constructs*, Norton.

/// Knoblauch H. 1995. *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*, De Gruyter.

/// Knoblauch H. 2005. *Wissenssoziologie*, UVK Verlagsgesellschaft.

/// Knoblauch H. 2013. *Communicative Constructivism and Mediatization*, „Communication Theory”, vol. 23(3), pp. 297–315.

/// Knoblauch H. 2016. *Communicative Constructivism and the Communication Society*, [in:] *Life-World, Intersubjectivity and Culture. Contemporary Dilemmas*, ed. E. Halas, Lang, pp. 185–200.

/// Knoblauch H. 2017. *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*, Springer.

/// Knoblauch H., Wilke R. 2016. *The Common Denominator: The Reception and Impact of Berger and Luckmann's The Social Construction of Reality*, „Human Studies”, vol. 39(1), pp. 51–69.

/// Latour B. 2010. *On the Cult of the Factish Gods*, [in:] *On the Modern Cult of the Factish Gods*, ed. B. Latour, Duke University Press, pp. 1–67.

/// Latour B., Woolgar S. 1986. *Laboratory Life. The Anthropology of Scientific Facts*, Princeton University Press.

/// Luckmann Th. 1970. *On the Boundaries of the Social World*, [in:] *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*, ed. Maurice Natanson, The Hague, pp. 73–100.

/// Luckmann T. 1972. *The Constitution of Language in the World of Everyday Life*, [in:] *Life-world and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, eds. L.E. Embree, A. Gurwitsch, Northwestern University Press, pp. 469–488.

/// Luckmann T. 1979. *Personal Identity as an Evolutionary and Historical Problem*, [in:] *Human Ethology: Claims and Limits of a New Discipline*, eds. M. von

Cranach, K. Foppa, W. Lepenies, D. Ploog, Cambridge University Press, pp. 56–74.

/// Lynch M. 1998. *Towards a constructivist genealogy of social constructivism*, [in:] *The Politics of Constructionism*, eds. I. Velody, R. Williams, Sage, pp. 13–32.

/// Mannheim K. 1936. *Ideology and Utopia*, Routledge.

/// Maturana H.R. 1970. *Biology of Cognition. Biological Computer Laboratory Research Report*, Biological Computer Laboratory, Department of Electrical Engineering, University of Illinois.

/// Mead G.H. 1956. *On Social Psychology*, University of Chicago Press.

/// Piaget J. 1950. *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé.

/// Schütz A., Luckmann T. 1989. *The Structures of the Life-World II*, Northwestern University Press.

/// Searle J.R. 1995. *The Construction of Social Reality*, Free Press.

/// Tomasello M. 2008. *Origins of Human Communication*, MIT Press.

/// Znaniecki F. 1975. *The Social Role of the Man of Knowledge*, Octagon Press.



# HUBERT KNOBLAUCH AND COMMUNICATIVE CONSTRUCTIVISM: A COMMENTARY

Slawomir Mandes  
University of Warsaw

Hubert Knoblauch is a graduate of the University of Konstanz, where he studied under the direction of Thomas Luckmann. His earlier works were part of a research program on social constructivism and demonstrated the empirical potential of this line of inquiry. Published in 1991, his doctoral dissertation, *Die Welt der Wünschelrutengänger und Pendler* analyzed the ways in which soothsayers and psychics channeling spirits construct a closed system of meaning. His work on the experience of clinical death, *Berichte aus dem Jenseits: Naktod-Erfahrungen* (2007) was received with great interest in Germany. In it, he uses content analysis and quantitative research to demonstrate how perceptions of near-death experiences are constructed and distributed in a population. These works exemplified how to conduct research premised on social constructivism: how to undertake analyses of various forms of experience in terms of their subjectivity both in the individual's experience and in the process of constructing shared meaning.

A careful reading of these works simultaneously demonstrates the research potential and limitations of the theory of social constructivism, particularly the difficulties in elucidating the process of the societalization (*Vergesellschaftung*) of meaning. The theory of social constructivism explains well how individuals construct their subjective mental picture of the world and it explains what and in what way they are embedded (objectified and legitimated) in subjective experience. However, it does not concern – and this is not a criticism but an acknowledgement of the omission of one of the important issues in this short book – how the objectified social constructs evolve under the influence of the process of communication.

Knoblauch has a point in writing that the development of the concept of constructivism does not help Berger and Luckmann's work. However, this does not explain the fact that their work is hardly present in today's textbooks on the theory of sociology. *The Social Construction of Reality* delineates the ontology of the social world. However, this would require a more comprehensive approach and references to historical societies<sup>1</sup>. A critical analysis of *The Social Construction of Reality* would require a separate study. Here I will only briefly summarize the main issues, drawing on the research of Knoblauch. Let us take as an example the experience of clinical death constructed as a near-death experience of heading through a dark tunnel toward a light. By conducting a content analysis of various publications on the topic, Knoblauch shows where this image comes from, when it appears for the first time, what elements it includes, how these elements vary, and how they relate to each other. Next, he describes how individuals subjectively experience these states; in other words, how they tap into available stocks of knowledge in order to express (construct) what they lived through (or thought they lived through) intelligibly to themselves and others. Knoblauch was not content with this – and this is the most original aspect of his book – and conducted quantitative research showing how widespread these experiences are. The research is based on the constructivist sociology of knowledge, which investigates how knowledge emerges and what is included in given fields of knowledge and how knowledge is subjectively experienced by the individual. The crux of the matter is that this approach defines individuals as passive consumers of knowledge; individuals use pre-existing knowledge to interpret their experience, but they cannot discuss their interpretation with other people and change the knowledge. With reference to experiences such as clinical death, we can say that communication boils down to solely information about what a particular individual went through. There are few opportunities to re-experience clinical death and face the experience again with acquired knowledge. Not to mention that clinical death is a unique experience; no one experienced it with another person from this world and had the opportunity to recount their experiences as they were occurring.

The theory of social constructivism is well-suited for a sociological explanation of phenomena such as clinical death. The only problem is that most of the time, social life is fundamentally different from the state of

---

<sup>1</sup> *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (Berger, Berger, Kellner 1973) can be read this way, gathering analyses of various aspects of contemporary society. However, this work poses many questions without answers.

clinical death. One way it differs is that people can talk about what they are experiencing or experienced and this re-enactment plays an essential, perhaps even critical, role in the process of constructing the new definition of a situation's meaning. One could counter that Berger and Luckmann highlight the dialectical character of relations between the individual and society. However, their analysis of the process of constructing knowledge concerns a specific situation in which individuals face the problem of a knowledge deficit – when the individual confronts the unknown. This is exactly what was discussed in the analysis of the couple isolated on an island, who explain the world to themselves and create meaning from nothing, but whose children enter a pre-existing, taken-for-granted world guarded by powerful, objectivating forces. Berger and Luckmann acknowledge the issue and that is why they emphasize that relations between the individual and society have a dialectic character, but the issue is that its meaning is not precisely known.

The theoretical situation of an empty world that is only fill up by constructs is a methodological fiction of phenomenology. It emerged as a result of an *epoche*, which a philosopher might employ to examine a particular experience. However, from the sociological perspective, it is a dead end since sociology is interested in the world as it is and wants to know what makes it so. It is no accident that sociology inspired by phenomenology is interested in the *Lebenswelt*<sup>2</sup>.

Returning to *The Social Construction of Reality* Berger and Luckmann (1991) propose a sequence that should explain the process of the construction of relations between the individual and society, that is: externalization, objectivization, and internalization. In this way, we get a brilliantly laid-out theory of socialization, but the issue is that we do not know what happens next – how the experiences of an already-socialized individual can be externalized and engaged in a re-entry into the social world. Berger and Luckmann don't deny that such a process happens and the explanation for it is no secret but the fact of imperfect socialization. A child is born into a ready-made world and internalizes it in the process of socialization; however, this socialization is never perfect. But is it possible to explain social change based only on the problem of socialization? More importantly, it

---

<sup>2</sup> Thomas Luckmann's theoretical quest went in this direction and the concept of protosociology developed by him (see Luckmann 2002). One could argue whether we are dealing with the continuation or a break in the program of the social construction of knowledge. In my opinion, it is a break. What is interesting is that Knoblauch did not grapple with this question at all.

does not give us a response to the question of the role of communication in the process of constructing meaning.

Let's set aside for the moment the intrinsic problems with the theory of social constructivism. For Knoblauch, it was already clear in his early works that people communicate among themselves about what they experience and this communication does not serve only as secondary or primary socialization, that is to say, communication for transmitting knowledge. People communicate and exchange perspectives, reinterpreting meanings as they do so. In order to explain this, Knoblauch goes beyond the conception of Berger and Luckmann and uses completely different traditions. The fruit of this quest is the work, *Kommunikationskultur: die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte* (1995) in which he draws upon the tradition of ethnomethodology and the anthropology of communication in order to explain the importance of the communicative process of the construction of the world in which people live. *Kommunikationskultur* is a profound book touching upon many important issues in the theory of communication. It also shows the ways in which people construct meaning through the process of communication and how communication influences their experience and understanding of the world in which they live. However, it does not say how to link the ontology of the world formulated in *The Social Construction of Reality* with the conception analyzing the communicative process of constructing meaning.

The issue is that Berger and Luckmann's analysis and the tradition of ethnomethodology and the anthropology of communication come from different theoretical schools of thought. Berger and Luckmann's book is about nothing less than the social construction of reality. In any case, Knoblauch notes this when pointing out the difference between their work and the work of John Searle. However, it seems that Berger and Luckmann gave the book a title that promises more than it delivers. Nowhere in *The Social Construction of Reality* can we find the topic of the construction of the meaning of material objects or, for example, scholarly knowledge. Could it be that Berger and Luckmann thought that the laws of physics are the same type of knowledge as culinary traditions?<sup>3</sup> If we take seriously the claim contained in the title, we must at least bear it in mind that they themselves do not venture far enough into the territory of such risky questions. The book offers no convincing arguments against interpretations in the spirit of radical constructivism. Ethnomethodology and the anthropology of communication never aspired to compose an ontology of the social world.

<sup>3</sup> Certainly Peter Berger does not think so (Berger 2001).

From the very beginning, they were empirically-oriented theories aiming to elucidate the communicative process of constructing social meaning.

In formulating the postulate of communicative constructivism, Knoblauch's main purpose is to develop of the theory of social constructivism, which shows how communicative processes enable individuals to share collective meanings and relate them to their own experience so that this theory could shed light on contemporary, dynamic societies. However, he goes further and wants to overhaul the theory of social constructivism so it can satisfy its ambition to be an ontology of the social world.

The fundamental problem Knoblauch must grapple with is incorporating communication into the foundation of constructivism. Certain indications on how to do this can be found in *The Social Construction of Reality* where Berger and Luckmann draw on language to explain the process of construction. They start with a very general claim that language "makes 'more real' my subjectivity not only to my conversation partner but also to myself" (1991: 53). In other words, that which is expressed, that is, captured in the words of a given social group, takes on a particular meaning for that group. But this thesis is not developed. Further in the book, language is portrayed as just one of four levels of legitimating meaning. The others are theoretical sentences, such as various pragmatic, interpretive schemas, theories, and universes of symbols that are aggregates of historical tradition. The meaning of language for the process of construction does not end here. Berger and Luckmann write: "Because of its capacity to transcend the 'here and now', language bridges different zones within the reality of everyday life and integrates them into a meaningful whole" (1991: 75). In other words, language permits the recognition of various elements of reality as elements of a common world. Again, this is possible because language is a tool used by a group. We also find something close to a conceptualization of language in Berger's *The Sacred Canopy* (1967) and Luckmann's *The Invisible Religion* (1967). The later even goes a step further and, invoking Humboldt, identifies linguistic "phenotypes" – meanings and "cryptotypes" objectivated in language, or meanings based on the context. This argument is interesting, but Luckmann does not develop it; he simply states that they create an "intelligible model of the universe".

Thus, Berger and Luckmann view language as a resource storing and solidifying meanings (knowledge) of a given social group. But it is also characteristic of their work that communication generally does not appear as an important theoretical concept. People interact with others and convey meanings embedded in language and in that sense, language is a passive

tool – individuals use it to confer an intersubjective meaning to their own experience. This theory is hard to support; long before the publication of *The Social Construction of Reality* many authors, like John Austin or Ferdinand de Saussure, just to mention a few, showed that language has its own performative power. Luckmann's opinion evolved over time and he eventually implicitly rejected that approach. In works published in the 1980s, he puts greater emphasis on the intersubjectivity of the process of interpreting experience. In "The Invisible Religion," it was an isolated process occurring in a field of awareness. Later he writes about the socialization of transcendence (1998) and the intersubjective interpretation in the process of communication about the experience of transcendence (1991, 2003). Concerning his analysis of the process of the construction of meaning at the level of individual awareness, objectivated in language, the process of communication is obviously translated differently in empirical research and other purely theoretical texts (Luckmann 2007). Unfortunately, he never took on the task of developing these arguments into a comprehensive theory. As a result, his point of departure is invariably the subjective experience of the individual. Luckmann takes a step toward reinterpreting the theory of communicative constructivism, but he ultimately does not want to abandon the residual tenets in the phenomenology of the egocentric nature of the process of construction.

So what should communicative constructivism look like? We do not know much about it from Knoblauch's introduction. It is part of a larger project that should be introduced in the book. The text *Communicative Constructivism and the Communication Society* (2016) may offer certain indications on the matter. I would like to point out just one instance contained in the text. Knoblauch points to objectivations as "the major link between social and communicative constructivism" (ibidem: 191). As shown above, this idea is a critical element of constructivism in Berger and Luckmann's opinion. However, Knoblauch frames it differently, highlighting the mediation of the process of communication through signs, objects, and the media. In other words, communication circulates as part of, and through, the materiality and corporeality which reside between the subjective self and the objective society. These fulfill the function of "dialectics" as conceptualized by Berger and Luckmann. Undoubtedly this is an essential addition to classic constructivism. This approach opens up interesting opportunities for research, as Knoblauch shows in a Powerpoint presentation using an example from his latest research (Knoblauch 2012). Nevertheless, I do not see how this would clarify the process of the communicative construction

of culture described in *Kommunikationskultur*, as part of which people interpret their experience by communicating with each other.

Raising the aforementioned question and doubts should not, however, obscure the basic fact that Hubert Knoblauch produced some of the most interesting and original work in the field of contemporary sociology. After the death of Thomas Luckmann, he can be recognized as the main representative of the theory of social constructivism in sociology, and I am convinced that this book will be the subject of lively discussion.

tlum. Ela Rossmiller

#### Bibliography:

/// Berger P.L., Luckmann T. 1991. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin.

/// Berger P.L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday.

/// Berger P.L. 2001. *Reflections on the Sociology of Religion Today*, „Sociology of Religion”, vol. 62(4), pp. 443–454.

/// Knoblauch H. 1991. *Die Welt der Wüschelrutengänger und Pendler. Erkundungen einer verborgenen Wirklichkeit*, Campus.

/// Knoblauch H. 1995. *Kommunikationskultur: die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*, Gruyter.

/// Knoblauch H. 2007. *Berichte aus dem Jenseits: Nahtod-Erfahrungen*, Verlag Hohe.

/// Knoblauch H. 2012. *PowerPoint, Communication, and the Knowledge Society*, Cambridge University Press.

/// Knoblauch H. 2016. *Communicative Constructivism and the Communication Society*, [in:] *Life-world, Intersubjectivity and Culture: Contemporary Dilemmas*, ed. E. Halas, Peter Lang.

/// Luckmann T. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan.

/// Luckmann T. 1991. *The New and the Old in Religion*, [in:] *Social Theory for a Changing Society*, eds. P. Bourdieu, J. Coleman, Westview Press.

/// Luckmann T. 1998. *Teorie religii a zmiana społeczna*, [in:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, ed. W. Piwowarski, Nomos.

/// Luckmann T. 2002. *Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm*, [in:] *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981–2002*, UVK.

/// Luckmann T. 2003. *Aspects of the Constitution, Construction and Reconstruction of Human Reality*, [in:] *Challenging Religion Essays in Honour of Eileen Barker*, eds. J.A. Beckford, J.T. Richardson, Routledge.

/// Luckmann T. 2007. *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft: Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK.



# THE CHANGING FUNCTION AND FORMS OF THE MEDIA'S PRESENCE IN MODERN SOCIETIES: A COMMENTARY

Marta Kolodziejska  
University of Warsaw

In this commentary I would like to address a few issues emerging from the debate on Professor Hubert Knoblauch's Warsaw 2016 lecture and some of his earlier works discussing knowledge society, media, and communication culture from the theoretical perspective of communicative constructivism. The most recent developments in the media, artificial intelligence, and virtual reality are a signal that the notions of communication, medium and knowledge are changing to an unprecedented degree and thus require an in-depth theoretical reflection. Those notions will also be the focal point of this text. The question of what led Prof. Knoblauch to conclude that discussion on communication culture (see Knoblauch 2016a: 194) must involve an investigation of communication society, will be the point of departure in this commentary.

The rise of the Internet as a medium has brought on ontological and epistemological questions of "reality", "community", and "knowledge". This was reflected by the changing academic perspectives on mediatisation. One of the most popular definitions of this term, coined by Stig Hjarvard (2008: 113), referred to mediatisation as a process during which media exert increasingly more influence over a growing array of institutions and areas of social activity: communication, work, and religion being just three examples. Hjarvard argued that those institutions become more dependent on media broadcast, and so do the individuals who are their participants and/or beneficiaries. The biggest shortcoming of this concept is that it considers the media impact to be a form of external influence: according

to Hjarvard, institutions and individuals are merely confronted with a new reality and as a result appropriate certain modes of action. This perspective echoes the notion of media logic, which is an imposed scheme (or *modus operandi*), and whose form is determined by the media themselves. Even though media users are present in this concept, their role is predominantly reactive.

However, the development of the digital media, virtual reality (VR) and artificial intelligence (AI) has, for the most part, rendered this sender-recipient division obsolete. The Internet blurs the boundaries between senders and receivers, private and public, individual and collective (see Knoblauch 2008: 147), but it also, as will be argued below, challenges the concept of communication itself. This blurring of boundaries has had an impact on media research and concepts of mediatisation – and the theory of communicative constructivism plays a significant role in the process. By highlighting that communication “has the power to produce reality” (see below), researchers advocating communicative constructivism accentuated media use as the key feature of mediatisation (Krotz, Hepp 2013, Hepp, Hasebrink 2013). Thus, the latter is no longer conceptualized as a top-down process of imposing a certain logic onto the individuals; instead, it is the bottom-up use by individuals which is pointed to as the primary source of change. Friedrich Krotz and Andreas Hepp point to the function of media use and emphasise the relationships between individuals, groups, institutions and the media:

It [mediatization – M.K.] is a long-term metaprocess of changing forms of communicative action, as communication in the course of mediatization relies more and more on media: people communicate about media and media content; they communicate in the presence of mediated messages; they communicate by media like letters, mobile phones or chat rooms; they communicate with media when reading newspapers, surfing the Internet or watching TV; and they communicate interactively with media if they play computer games, or make conversation with a robot or a GPS-system (Krotz and Hepp 2013: 138–139).

Following this perspective, mediatisation is conceived as a process during which individuals appropriate media technologies in everyday life, but also make media a topic of conversation and, on an increasingly large scale, actively converse with media in their everyday life. I will return to

this point later on: here I would like to stress that mediatisation in the digital era means not only that communication becomes intensified (Knoblauch 2016b: 195), but also that the relationships between the media and members of modern societies become more complex and manifold.

Taking this into account, two points made by Prof. Knoblauch in his 2016 lecture must be recapitulated:

1. First, Prof. Knoblauch states that: “This notion of relationality distinguishes itself from individualistic notions of action, knowledge and practice by not taking the relation between the subject and the world as its basis. Yet it also differs from most relationist theories in sociology in the sense that it does not consider relations as static but instead as processes. Relations are made up of actions and practices by which they are constituted. Moreover, as communicative constructivism adds, these processes are not just bivalent, i.e. relations only between one subject and another subject. They include an objectivation which allows for the incorporation of the material reality into the relation. Communicative action is the social action relating subjects to an objectivation” (2016a: 218).
2. Second, prof. Knoblauch argues that: “The notion of a communication society [...] hints at a change which affects all spheres of society. Communication, which used to be restricted to culture or the “media system”, takes on a new role. It becomes productive in a material sense by enabling us to create things (as in 3D printing) which contribute to the dissolution of the distinction between the consumer and the producer. It transforms politics (into «post-democracy»), religion (into «popular religion») and even affects everyday life: social relations become mediated in a way which now makes it impossible to tell the difference between the «real» and the «virtual»” (2016a: 219–220).

The Internet offers modes of objectivations escaping their conventional perceptions: the body (as in Knoblauch 2014: 114–116, 2016b: 119–120) is a good example. The body is always present in communicative acts, explicitly (as in the act of pointing, researched by Prof. Knoblauch) or implicitly (during a phone conversation, for instance), but digital media can juxtapose or connect the two in novel constellations. To give one example of the latter: despite various innovations in online communication (vlogs, photo diaries etc.), its majority still remains text-based. Emoticons, which actually were first used in Computer-Mediated communication (CMC) in the ‘80s, are now widely used to signify the interlocutors’ mood and atti-

tude, otherwise difficult to convey in textual exchanges. As textual equivalents to non-verbal cues, they should be considered objectivations, compensating for the lack of direct non-verbal contact between users.

Furthermore, if we look into the recent developments in VR, the presence of the body, albeit necessary in the first place, is pushed into the background: one can experience travels to imaginary or existing lands, or become part of an event or adventure regardless of age or physical abilities, without changing locations or interacting with other people. Similarly, two online game players must “be there” to use the keyboard and mouse, but what they see on the screen is an interaction of two avatars, and so if they engage in a fight during the game, neither player will sustain genuine injuries to their physical bodies (for more on the body in augmented reality and online games see Golub 2010, Giard, Guitton 2016). Therefore, with the advancement of new technologies, the body, being one means of objectivation, can be simultaneously present and re-presented, both as part of the communicative act and moved to its backstage, and yet the act itself can continue uninterrupted. This changing function of the body and its move into the “back stage” of interaction (in Goffman’s terms) must be considered in academic discussions on objectivations in digitally-mediated interaction.

The first concept quoted earlier also pointed to material objects as possible objectivations, such as a pointer or a sheet of paper. Considering, however, the developments mentioned above, I believe it is reasonable to add digital media technologies to the list. Such technologies are human inventions and they undergo regular monitoring by particular groups and institutions, but in some cases they are intentionally created in a way which makes them responsive, adaptive and interactional, and to a certain degree independent from their creators. Artificial Intelligence is a good example. In 2014, a chatterbot<sup>1</sup> called Eugene Goostman, developed in St. Petersburg in 2001 and simulating a 13-year old Ukrainian boy, has passed the Turing test for the first time in history: human judges mistakenly took the bot for a human in 33% of cases (30% is required to pass the test) (University of Reading 2014). Although the bot was developed and upgraded by a team of engineers, it was reacting to the judges’ questions and statements, adapting to the task in hand. While the results of the test have been questioned by several observers and scientists, this case nevertheless indicates that interaction with modern technologies goes well beyond what used to be understood by this term. It also shows that digital technology creates

<sup>1</sup> A chatterbot is a type of computer programme, which simulates human interaction.

the communicative environment on a deeper level than simply enabling end-users to interact. Modern websites are to a large degree customizable: each user can pick and choose what content he or she wishes to read, but his or her actions online are also widely monitored and gathered. This monitoring and data collection, however, goes well beyond personalised advertisements or content selection, as its other component is reciprocity. Algorithms programmed to respond to queries and requests are used on many websites where users may need immediate assistance: rather than waiting several hours for an email response, they can ask a virtual advisor or “help officer” any question they may have. Owners of mobile devices of one well-known brand can also use the services of a virtual personal assistant, which is a voice-activated programme answering questions, making recommendations (like finding a restaurant appropriate for a family celebration), and helping the user organise various online activities (like sending emails, making appointments, organising files etc.). This programme adapts to the language of the user and monitors his/her activities (such as searches, browsing history etc.) in order to provide personalised outcome. Therefore, it is safe to assume that the way technology is present in human interaction today undergoes profound transformations and, in consequence, should be regarded as an actor (or *actant*), i.e. “an entity that modifies another entity in a trial” (Latour, Portet 2004: 237).

This brings us to the second point and the notion of communication having the power to produce reality: the development of digital technologies “conditions” their users to appropriate a certain disposition toward communication. For instance, even though the communicative acts taking place within the online sphere are reciprocally-oriented, this mutuality is often delayed. Lags and breaches of transmission can occur; synchronous video chat can be continued textually, and one can wait for hours or days for an email or another player’s move on a virtual chess board. Lack of synchronicity is by no means a novelty in communication. However, the digital media not only offer interchangeability of synchronous and asynchronous communication, but also “socialize” users to easily switch from immediate to delayed reciprocity. When we interact with a friend in a cafe, usually immediate reaction is expected: if no response can be registered after some time, the interlocutors are likely to assume that something in their exchange is disrupted (by a conflict, for instance). When talking to the same friend via online video phone, while such breaches may still be upsetting to the interlocutors, they are also expected and to some degree predictable; however, one form of communication can be relatively easily

replaced by another. The disrupted conversation can continue via email, chat, or another video call, or can be paused and resumed after a few hours. Internet users are usually accustomed to such breaches and switching between various forms of communication within one conversation.

What is related to this delay is the role of observers (“lurkers”, White 2001) who participate in almost all non-private exchanges. Those are individuals who do not contribute to online interaction, but benefit from it as passive recipients. According to some studies, lurkers may count up to 90% of users, or as claimed by others there are from 10 to 100 readers for every active participant (White 2001). On the one hand, people engaging in online exchanges may be aware that their conversations are being followed by an indeterminable number of observers, but on the other, the roles of active and passive participant can be easily switched: a lurker may end his or her silence at any given moment. The division between senders and receivers is blurred, and so is the one between participants and onlookers, which adds to the reformulation of what “public” and “private” mean.

Modern digital media create communicative environments also by influencing how individuals acquire information and what counts as valid or important: the joking expression that “The best place to hide a dead body is page 2 of Google search results” actually reflects the process of how Internet users search for information and how the notion of relevance is altered by search engines. Knowledge society, usually associated with scientifically approved knowledge (Knoblauch 2012: 15), through digital media can turn the latter into a societal product (Knoblauch 2016b: 196). Furthermore, through the intensification of communication, information “becomes” knowledge (Knoblauch 2016b: 196), and as such is also conceived as a product. The aforementioned robots collecting data of user activity for marketing purposes are a good example of this process. What we type in search engines and what we share with friends through social media can be bought and sold to external companies, often without our awareness and consent.

With all that being said, it is then reasonable to assume that with the increase of online communication, it is not only communication itself which becomes intensified (both in terms of reach and time): the function and meaning of reciprocity and interaction undergoes a deep transformation as well.

When analysing media societies, Prof. Knoblauch argues that:

Modern media use is strongly individualized and communicative actions online are unprecedentedly subjectivating. Users operate within a particular network context, and within it they also construct their identities and communities (Knoblauch 2016b: 196).

While the individualization of media use is beyond doubt, despite this subjectivation, online communities and identities remain relational. However, it must be added that in the digital context relationality is based on multimodal and networked exchanges between users who produce information. Howard Rheingold in his classic book *Virtual Community* has stated that:

The community-building power comes from the living database that the participants create and use together informally as they help each other solve problems, one to one and many to many (Rheingold 1993: 249).

This “living database” is a collective effort, based on a relation between users who in most cases do not know each other outside of the Web. They engage in online interactions, pursuing their own agendas, but at the same time they offer each other help, advice and support. Their connections are based exclusively on communication, which is also the primary purpose of such emergent groups. Therefore, Gerard Delanty, following Dewey, has called modern virtual communities “communication communities” (Delanty 2003). Their power lies in the “construction of reality” with the use of communication technologies which transcend time and space, thus overcoming several barriers which could otherwise deter individuals from interacting or would make such interactions impossible. As was mentioned earlier, those communities also include non-human actors and an audience of lurkers.

To summarise, it is justified to claim that the transformations of the functions and meaning of communication continue and that they will – to an increasingly large degree – involve non-human actors, such as artificial neuron networks and robots. The famous quote by Marshall McLuhan that “The medium is the message” (McLuhan 2003: 25) will most probably need to be rephrased as “The medium is an actor”. However, by emphasizing the function of machines in CMC, we must also take into account that all actors in this interaction network influence one another.

The aforementioned transformations will have to be reflected by adequate concepts of communication, and communicative constructivism may be a productive referential frame. If we look at mediatisation from the media use perspective, we can also investigate the multi-layered global networks of actors whose direct and indirect exchanges will influence the function of media in modern societies. The rapid development of digital media technologies will also require more questions to be posed and answered: what does mediatized communicating “do”? Who and what participates when human actors exchange knowledge? What is the function of information and how is the latter addressed and constructed by all communicating actors? If machines play an active part in producing, disseminating and processing information, what will in fact constitute knowledge in future societies? These are just a few questions which will need answering, and which I believe will be vital in understanding the notions of communication, knowledge, and perhaps also truth.

#### Bibliography:

/// Delanty G. 2003. *Community*, Routledge.

/// Giard F., Guitton M. 2016. *Spiritus ex Machina: Augmented Reality, Cyberghosts and Externalised Consciousness*, „Computers in Human Behavior”, vol. 55, Part B, pp. 614–615.

/// Golub A. 2010. *Being in the World (of Warcraft): Raiding, Realism, and Knowledge Production in a Massively Multiplayer Online Game*, „Anthropological Quarterly”, vol. 83(1), pp. 17–45.

/// Hepp A., Hasebrink U. 2013. *Human Interaction and Communicative Figurations. The Transformation of Mediatized Cultures and Societies*, Research Network “Communicative Figurations” Working Paper, vol. 2. [http://www.kommunikative-figurationen.de/fileadmin/redak\\_kofi/Arbeitspapiere/CoFi\\_EWP\\_No-2\\_Hepp\\_Hasebrink.pdf](http://www.kommunikative-figurationen.de/fileadmin/redak_kofi/Arbeitspapiere/CoFi_EWP_No-2_Hepp_Hasebrink.pdf); access: 26.06.16.

/// Hjarvard S. 2008. *The Mediatization of Society. A Theory of The Media as Agents of Social and Cultural Change*, „Nordicom Review”, vol. 29(2), pp. 105–134.

/// Knoblauch H. 2008. *Spirituality and Popular Religion in Europe*, „Social Compass”, vol. 55(2), pp. 140–151.



/// Knoblauch H. 2012. *PowerPoint, Communication, and The Knowledge Society*, Cambridge University Press.

/// Knoblauch H. 2016a. *From the Social to The Communicative Construction of Reality*, guest lecture at the “Florian Znaniecki Colloquium”, Institute of Sociology, University of Warsaw.

/// Knoblauch H. 2016b. *Communicative Constructivism and The Communication Society*, [in:] *Life-world, Intersubjectivity and Culture. Contemporary Dilemmas*, ed. E. Halas, Peter Lang, pp. 185–200.

/// Krotz F., Hepp A. 2013. *A Concretization of Mediatization: How Mediatization Works and why ‘Mediatized Worlds’ are a Helpful Concept for Empirical Mediatization Research*, „Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication”, vol. 3(2), pp. 137–152.

/// Latour B., Porter C. 2009. *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Harvard University Press.

/// McLuhan M. 2003. *Understanding Media: The Extensions of Man*, Gingko Press.

/// Rheingold H. 1993. *The Virtual Community*, Addison Wesley.

/// University of Reading. 2014. *Turing Test Success Marks Milestone in Computing History*. <http://www.reading.ac.uk/news-and-events/releases/PR583836.aspx>; access: 26.06.2016.

/// White N. 2001. *Community Member Roles and Types*, <http://www.fullcirc.com/community/memberroles.htm>; access: 27.06.2016.

# WHY IS POWERPOINT IMPORTANT?

## HUBERT KNOBLAUCH, *POWERPOINT, COMMUNICATION, AND THE KNOWLEDGE SOCIETY*

Stanisław Krawczyk  
University of Warsaw

“Little known to a general public even as late as 1990, powerpoint presentations a decade later were ubiquitous as both documents and events [...] in 2006, [Edward] Tufte estimated the numbers at about 35 million presentations per day”. Thus begins the final chapter of Hubert Knoblauch’s recent book, *PowerPoint, Communication, and the Knowledge Society* (2014). The author is a German sociologist, currently working at the Technical University of Berlin. His interests lie in the sociology of culture, sociology of religion, sociology of knowledge, and qualitative research methods. The last two are central to the book, which is partly based on studies carried out by Knoblauch and other scholars within a collaborative research project. *PowerPoint...* is an ambitious – and successful – attempt to combine an empirical analysis of a global phenomenon with a more abstract discussion of a theory of communicative action and communicative genres.

According to the author’s historical notes, after Microsoft Corporation purchased Forethought – the company where PowerPoint had been developed in the mid-1980s – the program was gradually integrated with other Microsoft software, Excel and Word, so that all three applications would look alike and have similar user interfaces. Then Robert Gaskins’ landmark presentation in 1992 reinforced the idea that PowerPoint slides could be displayed to an audience on external screens, not just printed or sent to recipients. This started the global diffusion of the software, which in turn triggered a critically oriented discourse on PowerPoint. With regard to these processes, Knoblauch poses three research questions: “Why are

powerpoint presentations ubiquitous? Why are they morally contended? How are they related to the knowledge society?” (2014: 25).

Answering these questions is the explanatory task of the book. It is explanatory not in the sense of identifying “causal conditions” but explicating “the ways that those aspects of society that can be described as structures can be traced back to aspects of (communicative) actions” (2014: 6). In addition, Knoblauch’s book has an interpretive goal: “to *understand* the meaning of social action, which in our context means to understand what a powerpoint presentation is in the course of the social actions performed” (2014: 5, my italics). Taken together, those two aims constitute the general purpose of the study, which is to “identify empirically the ways the social reality is constructed by way of communicative action” (2014: 5).

Knoblauch’s work has a largely diadic structure, which I will follow in this review. Namely, the argument proceeds from theoretical to empirical matters, as well as from interpretation to explanation. The first three chapters describe the subject matter of the book, present the history of PowerPoint software, and lay the conceptual groundwork for later analysis. The next three chapters – which are significantly longer – discuss the findings of Knoblauch’s research team and integrate them with other studies. All this is followed by a concluding chapter and three methodological appendices which present the method of video analysis, the data used in the book, and the transcription conventions applied.

Some of the theoretical and empirical arguments from the book have previously been published in German by Knoblauch or his collaborators. However, English-language publications from this research team have been relatively scarce, and more importantly, there is no synthesis comparable in size and scope to this one. As to other research on powerpoint presentations, Knoblauch himself offers a succinct overview, discerning three types of studies. The first approach, which employs the perspective of information design, concentrates on the slides as carriers of information. The second type inspects the effects and efficiency of presentations, using questionnaire data. The first branch is often highly normative, and the other – despite the large amount of studies – is generally inconclusive. Both types tend to follow a transmission model of communication, unlike the third approach, which may be called ethnographic, and which is close to Knoblauch’s standpoint.

The author avoids lengthy descriptions of available publications; instead, he incorporates the references into his overall argument. He is also clear about his contributions to – or polemics with – existing scholarship,

be it Edward Tufte's work on the cognitive style allegedly imprinted into PowerPoint slides (2014: 43–44), the aforementioned ethnographic studies (2014: 48–49), or the empirical analyses of audience interaction (2014: 126). Moreover, Knoblauch is opposed to what he sees as oversimplifications in the public discourse on presentations – such as the view that the powerpoint format always creates an asymmetrical relationship between the speaker and the audience, whereas it is actually other elements of the situation (e.g., seating formats) that establish the asymmetry in a certain share of presentations (2014: 164). The polemics are a recurring thread in the book, and they are invariably informative and elegant.

In keeping with the author's own use of the terms, throughout this review I apply the spelling "PowerPoint" solely to the product of the Microsoft company. In order to designate all kinds of presentation software, I employ the variant "powerpoint". It should also be noted that the author's interests are in the powerpoint presentation as event (involving a presenter, an audience, technologies such as projectors or computer screens, and a number of activities performed by different actors) rather than in the presentation as software (which can either exist independently or become part of an event).

### **/// Communicative action and communicative genres**

The notion of **communicative action** is crucial to Knoblauch's argument. The author pits his definition against the formulation of Jürgen Habermas, the inventor of the term. According to Knoblauch, Habermas has been wrong to neglect non-linguistic forms of bodily communication as well as visualized written codes: diagrams, charts, etc. He has also introduced an artificial divide between communicative actions and instrumental ones, overlooking the fact that any meaning relies on the production of a material carrier and is thus always an intervention into the physical world. Therefore, communicative action is unvaryingly performative, carried out by the body – as in writing letters, uttering sounds, or pressing buttons – and unfolding in space and time. It also involves coordinating the performances of other people's bodies and synchronizing (though not necessarily unifying) the interactants' motives.

Communicative actions may become habitualized, forming routine solutions to problems typically faced by social actors. Those solutions can then become institutionalized by spreading among numerous people, which leads us to the brief definition of **communicative genres** as "in-

stitutions of communicative actions” (2014: 57). Examples of such genres include jokes, tall stories, academic dissertations, photograph exhibitions, live meetings, and even boxing matches. In Knoblauch’s view, communicative genres form “the stable core of communication culture” (2014: 64).

The book offers two ways to impose some order on the diversity of communicative genres. The first way is to classify them according to several criteria: 1. the level of fixedness and formalization (linked to the degree of institutional development); 2. the materiality of objectivations (bodily conduct and performance; sound; language; visual representation); 3. the type of mediatization, the technology applied, and the range of social actors; 4. temporality and length. Knoblauch uses some of these criteria in the empirical chapters – albeit not systematically – to distinguish between various kinds of presentations. The other way is to discern three levels of genre analysis: internal (actions and objectivations), intermediate (performances and interactions), and external (relationship of presentations as events to the social structure). The analysis on the first two levels is mainly interpretive, whereas on the third level it is mostly explanatory.

Knoblauch’s writing in the conceptual section, if not very vivid, is generally clear. However, additional editing would help to make some passages less ambiguous. For instance, the meaning of the term “objectivation” implied by its uses in the text varies from aspects to types, to necessary implications, to optional consequences, to equivalents of communicative actions. Furthermore, the author’s examples of objectivations include not just linguistic signs, icons, or tattoos but also sensual tastes and tactile patterns, and yet there is no explanation of why the last two products of action belong to the same category as the more self-evident examples of sounds, letters, and images.

### **/// Analyzing powerpoint presentations**

The internal and intermediate levels of analysis are based mainly on video recordings and related transcripts of 271 lectures and presentations (in total about 100 hours of audiovisual material), usually supported by technological aids – including 196 presentations with PowerPoint software. Supplemented by slide copies, field protocols, and questionnaires filled by presenters, the recordings come from seminars, meetings, workshops, and conferences held at universities, administrative institutions, private businesses, churches, etc. Most of the material was collected between 2004 and 2006 (Knoblauch admits that some aspects of powerpoint presentations

have likely changed since then). Additional sources include about fifty advice books and ten interviews with members of various organizations, and at one point the author draws on Frederik Pötzsch's study of 653 power-point slides.

Audiovisual data are well suited to the overall purpose of the book, allowing for the study of those aspects of communicative action that would not be accessible in transcripts alone, and thus also for a fuller understanding of what presentations are. A disadvantage of the data – which the author admits, if only in one sentence in an appendix – is that they have mostly been gathered in Berlin and other German cities, even though the presenters come from many European nations as well as several countries on other continents.

One of the most important conclusions Knoblauch draws from the analysis is that it is not slides themselves that constitute the substance of presentations as events. Rather, “it is the synchronization of spoken text with certain visual elements of the slide that is basic for an understanding of the meaning of the presentation” (2014: 86). For this reason, slide content is often paralleled by speakers, who can quote the slides outright, rephrase their content (e.g., saying “England” when the slide shows “Great Britain”), or segment their speech/talk in accordance with the structure of bullet lists. Knoblauch's conclusion goes against many advice books which suggest that presenters should avoid any redundancy, and against the tacit assumption of many researchers that examining slides is enough to uncover the social meaning of presentations.

Key features of presentations as communicative genres are explored further in the analysis of pointing. Moving the body – sometimes moving a single finger, sometimes changing one's entire posture – means establishing a triadic relation among the presenter, the screen or slides (or other technological items), and the audience. This triadic structure underlies various types of situations: presentations can be oriented toward the written text prepared in advance, toward the slides, or toward the presenter. A mixed type is possible too (in fact it appears to be the most frequent one). If a speaker ignores any single component of the triadic relation, the boundaries of the communicative genre are overstepped and the presentation becomes a different event (e.g., neglecting the slides transforms the presentation as a whole into a talk, speech, or lecture). These observations demonstrate the potential that the study of presentations has for the general theory of communicative genres.

Knoblauch's analysis also provides some responses to popular criticism. For instance, the audience is not necessarily passive but can play an active role in powerpoint presentations. This can be seen in initial interactions (e.g., discussions that only stop a moment after the presenter has begun talking), in responses to the speaker's encouragements, in questions asked by audience members, in final applause, and so forth. Another response: technology – from screens and projectors to microphones and loudspeakers – is not a passive element of the presentation either. This is made visible by all kinds of problems and failures (which may threaten to disrupt the very definition of the situation) but technical equipment also participates actively in the presentation when everything is going as planned.

### **/// The popularity and morality of powerpoint**

How do we know that presentations are ubiquitous? To answer this question, Knoblauch tracks the institutionalization of organizational meetings since the late nineteenth century and gathers partial statistical data on the current amount of meetings. These data are taken from international reports of the meetings industry, or the so-called MICE industry (“meetings, incentives, conferences, and exhibitions”). Information on the sales of equipment and software is also presented, and the author notes that the success of presentations would not have been possible without the increase in the global use of computers. Further evidence, collected from numerous studies, includes the expansion of presentations across national societies and social categories, and their spread – which gained traction around the year 2000 – not just in the business world but also across institutional spheres and subsystems: science, education, the military, politics, the legal system, the religious field, and the arts.

All this is only indirectly related to the global diffusion of *powerpoint* presentations. More direct evidence comes from two sources. First, Knoblauch follows the history of the word “presentation”, using encyclopedias, dictionaries, and advice books to show how it became popular and at the same time changed its meaning over the last few decades. Second, he reports on ten interviews with representatives from various companies to reconstruct the formal evolution of presentations as events, and to demonstrate how PowerPoint and other presentation programs came to be commonly used in business.

The argument so far reveals certain gaps. First, the diffusion of presentations in various institutional domains is only analyzed on the ex-

ternal level, and different types of settings have not been compared in the interpretive part of the book. This is somewhat surprising because a lay reader might expect significant differences; it seems insufficient to give merely a brief note that powerpoint “only varies slightly across the most diverse institutional spheres of society”. The concomitant statement that this form of communication “maintains common standards even across the globe” (2014: 206) is also suspicious given the study’s self-admitted regional bias. Second, interviews with actors from non-business institutional spheres would allow for a more comprehensive insight into the history of powerpoint in various domains. A brief description of the limitations of available interview data would be in order here. Those two gaps do not invalidate the general argument but they do detract a little from its value.

Now, why did presentations as events become so common, despite early anticipations that powerpoint software would mostly be used in large companies? Why do people still gather at presentations instead of just exchanging files through the Internet? Knoblauch’s answer is predicated on his interpretive analysis of presentation recordings. He claims that this is a specific instance of why information needs to be embedded in localized situations. Powerpoint slides may be getting increasingly standardized but performing presenters are able to contextualize them in social interaction.

Furthermore, powerpoint presentations have become “one of the ways to frame what counts as ‘knowledge’ in the kind of society that we call knowledge society” (2014: 204). In this they operate together with other communicative genres devoted to the communication of knowledge: audits, interviews, consultancies and coaching, small conferences and seminars, as well as conversational teachings, seminar discussions, lectures, talks, and recently also “science slams”. Knowledge society is not influenced solely by scientific communication; it is also shaped by (and itself shapes) certain forms of primary education, those of popular entertainment, and – as in the case of powerpoint – business genres. Powerpoint slides are partly related to earlier scientific events (small conferences, seminars) but their business roots are still strong. I will return to the problem of knowledge society (which appears to be particularly significant, as signaled by the title) in the concluding part of this review.

Remarks on business have their place in the overall argument of the book. In the author’s view, “[p]owerpoint is the result of a marriage between the emerging computer technologies and business”; “Since computer developers had been in such close contact with business [in the formative stage of computing] [...] their solution to the problems encountered in



the business world became fused so that their computers also were literally linked to the business world (as figuring in meetings)” (2014: 192). What is more, the dissemination of powerpoint beyond the boundaries of business may be seen as an expansion of “the ‘new spirit of capitalism’ [...] with its new forms of projectlike organization and requirements for coordination and exchange of knowledge by communication” (2014: 194). However, Knoblauch does not elaborate on this last point; he merely refers the reader to Luc Boltanski’s and Ève Chiapello’s 1999 book *Le nouvel esprit du capitalisme*. This is slightly disappointing, and perhaps stems from the author’s apparent intent to avoid critical undertones.

The final issue is that of the public and academic discourse on powerpoint – triggered by the increasing diffusion of presentations around the year 2000 but usually focused on software. Knoblauch reads this discourse as mostly critical, and sometimes explicitly normative. A particularly significant figure in this discourse is the computer scientist Edward Tufte, whose critique has been summarized as follows: “First, the technicalities of [...] PowerPoint appear to be deficient; second, these restrictions lead to the deficient ‘cognitive style’ of the information; affecting, third, the presenter, the audience, and their cognition”. This alleged deficiency is characterized by “rapid temporal sequencing of thin information [...] foreshortening of evidence and thought [...] [and] a breaking up of narratives and data into slides and minimal fragments” (2014: 41). In a 2003 booklet, Tufte even stated: “PowerPoint is evil. Power corrupts. PowerPoint corrupts absolutely”. Other critical statements come from Marxist and Foucauldian academics, and from many outlets in the public press.

Knoblauch’s examples represent the period between 2001 and 2008, so it is difficult to say how valid they are in 2016. But they are undoubtedly useful as sources regarding the common views on powerpoint presentations in the years of their rapid proliferation. In that period “critics seemed to react to this expansion of a genre into communicative cultures that had not been accustomed either to informational structures or to the forms of ‘knowledge’ communication represented by PowerPoint” (2014: 194). However misguided the criticism might sometimes be, it seems that the expansion of powerpoint presentations from the business world into other institutional domains – and the related assertion of the hegemony of Microsoft Company – has not been accepted easily. Again, though, the author does not elaborate on this issue.

In this section I have not been distinguishing between the work of Knoblauch’s team and other publications. It should be reiterated, then, that

the empirical part of the book is not based solely on original research. In fact, it is commendable how the author integrates the work of his team with other studies, combining both into a rich analysis of the three levels of powerpoint presentations. Thanks to that integration, interested readers will also find in the book a valuable source of information about many publications in the German language.

### **/// Powerpoint and the knowledge (and information) society**

The term “knowledge society” as applied so far has been a simplification, but perhaps a justifiable one, as I have followed Knoblauch’s own example: “The reference to a knowledge society in the title of the book is an abbreviation for ‘information and knowledge society’” (2014: 10). The author explains that the notion of an information society is related to the assumption of technological determinism, whereas the idea of a knowledge society underscores the role of human actors. The latter concept has been superseding the former, implying many of its aspects, but to some extent the two terms can still be distinguished. For example, the stabilization of powerpoint presentation as a communicative genre has been grounded in conditions provided both by information society (the prevalence of information technologies, related to presentations as documents) and by knowledge society (the institutionalization of meetings, related to presentations as events).

The relationship between powerpoint presentations and information and knowledge society is presented in somewhat incongruous ways. The first variant is that “Power[P]oint became inserted into society as a communicative form [...] and it is through this form that society [...] was transformed into a ‘knowledge society’ or ‘information society’” (2014: 8). The second version is that “powerpoint is one product of the social construction of information and knowledge society” (2014: 10). The third take is that information and knowledge society is “both constituting and being constituted by powerpoint” (2014: 15). And then a claim similar to the first is made: “The thesis of this book is that powerpoint presentations are a communicative genre contributing to the construction of the knowledge society” (2014: 20). In the end, all these formulations are relevant, as the book attempts to explain several things: the social genesis of powerpoint; the processes that enabled both the development of powerpoint and the development of information and knowledge society; and the reciprocal constitution of powerpoint and said societal formation.

The information and knowledge society “is characterized by the ever increasing ubiquity of many forms of the communication of ‘knowledge’ and by their growing relevance or legitimation” (2014: 207). The example of powerpoint presentations demonstrates that those forms do not need to be developed at schools and universities. Knoblauch writes that knowledge cannot be reduced to scientific knowledge, and “it was one of the goals of this study to show that the ‘knowledge society’ is not only, and probably not even predominantly, coined by scientific forms of communication” (2014: 208). This seems to be a significant point for the discussions of information and knowledge society.

On the whole, this is a significant work which examines the globally important phenomenon of PowerPoint – and powerpoint – in a context that is highly meaningful for sociological theory. The study is not just about the software and related performances but also about the contemporary development of information and knowledge society, which has been a major social and cultural change across the globe. The analysis is also pertinent to the classic questions concerning human action that have captivated the greatest sociological thinkers. It is not by accident that the book begins with a motto from Georg Simmel: “If society is conceived of interactions among individuals, the description of the forms of this interaction is the task of the science of society in the strictest and most essential sense”.

The book does have its weaker points. But the overall quality and significance make it a valuable piece of sociological scholarship.

#### Bibliography:

/// Knoblauch H. 2014. *PowerPoint, Communication, and the Knowledge Society*, Cambridge University Press.

**RECENZJE**

# PAMIĘĆ, ŻAŁOBA, KONFLIKT – 70 LAT PAMIĘCI POWSTANIA

MARCIN NAPIÓRKOWSKI,

**POWSTANIE UMARŁYCH. HISTORIA PAMIĘCI 1944–2014**

Tomasz Leszkowicz  
Polska Akademia Nauk

Powstanie warszawskie od dziesięcioleci wzbudza gorące dyskusje. Wydaje się, że wciąż dominuje w nich pytanie „czy powstanie miało sens?“, którym przerzucają się realiści i romantycy, ulokowani często na różnych biegunach polskiego życia intelektualnego. Jednocześnie zaś faktem jest, że powstanie warszawskie dzięki edukacji, kulturze czy rocznicowemu zainteresowaniu mediów na trwale zakorzeniło się w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego. O pamięci powstania dyskutuje się przy okazji ciągłych sporów o nie. Jak jednak owa pamięć wygląda?

Z tematem tym postanowił zmierzyć się Marcin Napiórkowski – se-miotyk kultury, pracownik naukowy Instytutu Kultury Polskiej UW, au-tor m.in. książek *Mitologia współczesna* (2013) oraz *Władza wyobraźni* (2014), a także bloga „Mitologia współczesna”, na którym popularyzuje zagad-nienia związane ze swoimi badaniami. Jak sam zdradza w posłowie do *Powstania umarłych* (Napiórkowski 2016: 437), pomysł na pracę *Powstanie warszawskie jako generator sensów* narodził się już dekadę temu (zapewne pod wpływem intensywnej dyskusji po otwarciu Muzeum Powstania Warszaw-skiego) i w kolejnych latach rozrastał się zarówno pod względem podstawo-woy źródłowej, jak i tematycznie, ewoluując do obecnej formuły, która, jak przyznaje sam autor, nie wyczerpuje całości zagadnienia.

Książka Marcina Napiórkowskiego skupia się na pokazaniu tego, co przez socjologów i kulturoznawców nazywane jest genealogią pamięci –

narastającego zbioru zjawisk i procesów, kształtujących to, w jaki sposób dzisiaj pamiętamy o przeszłości. Jest to więc narracja historyczna, chociaż w formie nietypowej dla historyków. Odróżnia ją to od głównej „historycznej” monografii pamięci o powstaniu warszawskim – książki Jacka Z. Sawickiego *Bitwa o prawdę. Historia zmagania o pamięć Powstania Warszawskiego* z 2005 roku. Jak wskazuje już sam tytuł wspomnianej pracy, skupiała się ona przede wszystkim na konflikcie „prawdy o powstaniu” z kłamstwem propagowanym przez komunistów, a także na historii środowisk kombatanckich Armii Krajowej jako ośrodka niezależnej od władz pamięci. Z drugiej strony, książka Napiórkowskiego nie mieści się w nurcie prac krytycznych (czy wręcz rewizjonistycznych), demaskujących „heroiczno-martyrologiczny” sposób postrzegania historii. Symbolem może być tu książka Elżbiety Janickiej zatytułowana *Festung Warschau* z 2012 roku, wydana zresztą, podobnie jak *Powstanie umarłych*, przez Krytykę Polityczną.

Można więc powiedzieć, że recenzowana praca nie jest ani „kronikarska” i „upamiętniająca”, ani też „dekonstruująca” i „alternatywna”. Autor stawia sobie za cel opisanie i wyjaśnienie zjawiska teraźniejszego poprzez patrzenie w przeszłość (dalszą i bliższą). Pomocą służy mu w tym zwłaszcza założenie, że „pamięć pamięta samą siebie” – pewne formy upamiętniania funkcjonują w perspektywie długiego trwania, nawiązując do siebie pomimo zmieniających się okoliczności. Najważniejszym problemem wyjaśnionym w ten sposób jest powracające co chwila pytanie: dlaczego współcześnie 1 sierpnia wciąż dochodzi do konfliktów na Cmentarzu Powązkowskim, kiedy to przedstawiciele prawicy bliskiej Prawu i Sprawiedliwości wygwizdywali polityków związanych z Platformą Obywatelską?

Praca *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014* składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów analitycznych oraz zakończenia, które również przybrało formę analizy jednego z problemów związanych z tematyką pracy (przestrzeń miejska i codzienność jako nośnik pamięci). Trzy pierwsze rozdziały rozwinięcia poświęcone są pierwszemu okresowi kształtowania się pamięci o powstaniu warszawskim – tuż po zakończeniu walk, pierwszym latom powojennym, stalinizmowi oraz odwilży związanej z szeroko rozumianymi przemianami PRL w 1956 roku. Rozdział czwarty dotyczy wplątania tematu powstania warszawskiego w spór władzy i opozycji, zarówno w czasach PRL (po 1956 roku), jak i w III Rzeczypospolitej. Część piąta poświęcona jest popkulturowemu funkcjonowaniu powstania w realiach współczesnych, a więc odniesieniu się do tego zjawiska przez twórców oraz muzealników Muzeum Powstania Warszawskiego – najważniejsze centrum opowieści o 63 dniach zrywu z sierpnia, września i października 1944 roku.

Obok wykorzystania szerokiej literatury przedmiotu oraz sięgnięcia do współczesnych dyskusji publicystycznych autor wykorzystał także materiały historyczne. Można wskazać co najmniej trzy ich grupy. Po pierwsze, autor przeprowadził kwerendę w prasie z okresu Polski Ludowej, zwłaszcza z lat 40. („Głos Ludu”, „Życie Warszawy”). Po drugie, skorzystał z materiałów archiwalnych (jak również edycji źródłowych) zarówno z zasobu Instytutu Pamięci Narodowej, jak i Archiwum Państwowego w Warszawie. Po trzecie wreszcie, ważną rolę uzupełniającą odegrały relacje powstańców, nagrane w ramach Archiwum Historii Mówionej MPW. Chociaż oczywiście nie jest to baza źródłowa wyczerpująca możliwości badania historii pamięci o powstaniu warszawskim, warto docenić skorzystanie z tych materiałów przez badacza niebędącego zawodowym historykiem i niezajmującego się „klasyczną” historią.

Największą wagę Marcin Napiórkowski przywiązuje do pierwszego dwunastolecia po zakończeniu powstania warszawskiego, a szczególnie do okresu 1945–1946. Opisuje wyzwania, który stanęły wówczas przed upamiętniającymi zryw, gdy pamięć o nim dopiero się rodziła. Pierwszym z nich było fizyczne poradzenie sobie ze śmiercią, a więc ekshumacje ciał powstańców i ludności cywilnej, zalegających na ulicach i w gruzach Warszawy czy pochowanych w prowizorycznych mogiłach na terenie całego miasta. Opis „miasta śmierci” (pojęcie przywoływane kilkakrotnie w różnych miejscach książki) jest chyba jednym z najciekawszych fragmentów pracy Napiórkowskiego – pokazany jest tu nie tylko ogromny wysiłek służb odpowiedzialnych za operację, ale również rodzin, dla których poszukiwanie (przede wszystkim) męża, brata czy syna staje się niezwykle ważną walką z przeciwnościami losu oraz dopełnieniem obowiązku odbycia żałoby. Autor ciekawie ukazuje zmieniające się strategie rządzących komunistów względem ekshumacji oraz działania komitetów ekshumacyjnych. Przykładem jest tu opisana w książce historia rodziny Romockich – dwóch żołnierzy „Zośki”, Andrzeja „Morro” i Jana „Bonawentury”, oraz ich matki, „warszawskiej Niobe” Jadwigi.

Dalszą część opowieści o latach 40. stanowi opis kształtowania się najważniejszego zdaniem autora recenzowanej pracy miejsca pamięci (w sensie topograficznym) o powstaniu warszawskim – powstańczej kwatery na Cmentarzu Wojskowym na Powązkach. Rekonstrukcja uroczystości z okazji rocznicy wybuchu powstania w pierwszych latach powojennych sprawnie pokazuje najważniejsze elementy rodzącej się pamięci, zwłaszcza troskę o ciała poległych. Na pierwszy plan wysuwa się tu postać pułkownika Jana Mazurkiewicza „Radosława”, dowódcy najbardziej elitarnego zgrupowa-

nia Armii Krajowej w powstaniu, a po wojnie lidera środowisk kombatanckich i jego reprezentanta w kontaktach z władzami. W końcu lat 40., na fali stalinizacji Polski, dochodzi w końcu do zwrotu w polityce wobec powstania i powstańców, objawiającego się aresztowaniami w środowisku kombatanckim (w tym m.in. uwięzieniem „Radosława” oraz Jana Rodowicza „Anody”), zaostrzeniem propagandowych ataków oraz zaniedbywaniem kwater powstańczych na Powązkach. Właśnie w utrudnianiu przez komunistów – „miękkim” tuż po wojnie, „twardym” w okresie stalinizmu – „dopelnienia obowiązku” wobec poległych przez żyjących autor widzi główny akt założycielski pamięci o powstaniu, warunkujący jej dalsze losy. I to nawet wbrew swoistej rekompensacie względem powstańców, dokonanej w okresie odwilży popaździernikowej w drugiej połowie lat 50.

Marcin Napiórkowski z jednej strony pokazuje zawłaszczanie przez komunistów powstania warszawskiego w ramach strategii „mitu jedności ruchu oporu” (opisanej przez Joannę Wawrzyniak w ważnej pracy o Związku Bojowników o Wolność i Demokrację). Poprzez wystosowywanie zachęt i ograniczanie możliwości działania tylko do oficjalnych instytucji władzom komunistycznym udało się w latach 60. włączyć pamięć o powstaniu warszawskim do państwowego obiegu pamięci, podporządkowując ją tym samym oficjalnym narracjom. Z drugiej zaś strony wraz z wykrystalizowaniem się opozycji demokratycznej w końcu lat 70. pamięć o powstaniu warszawskim (jak również o innych, „niepodległościowych” wątkach polskiej historii) została zagospodarowana przez przeciwników reżimu. Symbolem tego zjawiska autor czyni obchody 40. rocznicy wybuchu powstania w 1984 roku, kiedy Powązki Wojskowe zamieniły się nie tylko w enklawę „opozycyjnej pamięci”, ale niemalże w obszar niezależny od komunistów. Właśnie w tym opozycyjnym ładunku pamięci, opartym na dychotomii „władza–społeczeństwo” Napiórkowski widzi odpowiedź na pytanie o wydarzenia na Powązkach w XXI wieku. W związku z tym, że „pamięć pamięta samą siebie”, opozycyjność wobec rządzących w III RP wchodzi w podobne formy, jak działania z czasów PRL.

Ostatnie partie książki poświęcone są społeczno-kulturowemu funkcjonowaniu pamięci powstania warszawskiego. Rozdział piąty, zatytułowany *Relikwie i towary*, pokazuje wspomniane już popkulturowe zagospodarowanie tematu powstańczego w ostatnich latach, a także analizuje narrację Muzeum Powstania Warszawskiego i metody, którymi instytucja ta oddziałuje na swoich gości. Bardzo istotnym wątkiem, który pomaga zrozumieć współczesną pamięć zbiorową Polaków, są rozważania na temat „postpamięci” i nabytych za pośrednictwem edukacji, kultury czy własnych aktywności



zinternalizowanych więzi z powstańcami. Jak już wspomniano, zakończenie ujęto w formę rozważań nad pamięcią przestrzeni miejskiej, traktowanej jednak nie tylko topograficznie, ale również „użytkowo”. Nawiązując do figury *flâneura*, czyli spacerowicza, Napiórkowski przedstawia przemiany tak rozumianej przestrzeni Warszawy w okresie od międzywojnia do współczesności. Choć rozważania te są inspirujące, służą przede wszystkim pokazaniu napięć między pamięcią a niepamięcią we współczesnej stolicy – temat „przestrzeni pamięci powstania” wciąż jednak czeka na swojego badacza.

Wiele interpretacji przedstawionych w *Powstaniu umarłych* może wydać się cennych zajmującym się nie tylko tematyką powstania warszawskiego, ale także problematyką pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego czy powojennej historii Polski. Wspomniano tu już o zwróceniu uwagi na od początku opozycyjny charakter upamiętniania powstania warszawskiego. Pokazanie tego zjawiska, jak również faktu, że przetrwało ono transformację ustrojową, może dać ciekawy materiał do analizowania współczesnych konfliktów wokół problematyki pamięci i polityki historycznej. Bardzo ciekawe jest też pokazanie dwóch przeciwstawnych dyskursów, określających nie tylko stosunek do pamięci o powstaniu warszawskim, ale również do wielu zjawisk ogólniejszych. Chodzi tu o używaną przez komunistów narrację Pochodu oraz przeciwną do niej i związaną z kombatanami i żalobnikami (czy szerzej – środowiskami niepodległościowymi) narrację Konduktu. Zwłaszcza zwrócenie uwagi na tę pierwszą, nakierowaną prospektywnie i gotową poświęcać rzeczywistość na rzecz idei, może być przydatne wszystkim badaczom PRL.

Można też jednak wskazać zjawiska i problemy, o których warto z Marcinem Napiórkowskim dyskutować lub co do których można żalować, że nie pojawiły się w książce. Część poświęcona konfliktom pamięci o powstaniu warszawskim po 1989 roku kładzie duży nacisk na rekonstrukcję dyskursu przekonującego o tym, że między rokiem 1989 a 2004 o powstaniu warszawskim zapomniano i dopiero obchody 60. rocznicy jego wybuchu zorganizowane przez Prezydenta Warszawy Lecha Kaczyńskiego przywróciły temu wydarzeniu należne miejsce w pamięci społeczeństwa polskiego. Rozumiem, że zadaniem Autora tego typu pracy nie jest rozważanie, na ile dany dyskurs odnosi się do rzeczywistych wydarzeń i procesów. Wciąż jednak ważną sprawą, do której powinni odnosić się nie tylko publicyści, ale także naukowcy, jest pytanie, czy lata 90. rzeczywiście były „czasem niepamięci”? A jeśli zgodzimy się, że tak było, to warto odpowiedzieć na pytanie, czy winą za to należy obarczać te same zjawiska, o których wspominają konserwatywni obrońcy pamięci o powstaniu warszawskim?

Autor po bardzo zagęszczonym opisie lat 40. i 50. kolejne trzy dekady historii pamięci o powstaniu warszawskim traktuje bardzo punktowo, skupiając się na wspomnianych wyżej zjawiskach. Po roku 1956 rządzący Polską komuniści ciągle jednak prowadzili grę na rzecz takiego „zagospodarowania” powstania, by było ono dla nich jak najbardziej korzystne politycznie. Autor pokazuje esencję działań ZBoWiD-u czy zabiegi wokół wydania „*Zośki*” i „*Parasola*” Aleksandra Kamińskiego, warto byłoby jednak pogłębić analizę tego zjawiska. Na kartach *Powstania umarłych* tylko dwa razy wspomina się o Romanie Bratnym i *Kolumbach. Rocznik 20* – książce pokazującej powstanie i powstańców stworzonej przez literata bliskiego władzy i spopularyzowanej zwłaszcza przez adaptację telewizyjną. Nie wspomina się o innych publikacjach na ten temat, w tym naukowych, na czele z emigracyjną monografią Jana Ciechanowskiego, krytyczną względem powstania, wydaną w kraju po raz pierwszy w 1984 roku.

Z drugiej strony, niewiele miejsca poświęcono pokazaniu tego, jak PZPR starała się tworzyć „swoich bohaterów powstania” – nie tylko AL-owców, ale również żołnierzy 1. Armii WP, których nieudany desant na Czerniakowie i Żoliborzu urosł w PRL do rangi najważniejszego wydarzenia powstania. Zresztą, w rozważaniach o powojennych przemianach przestrzeni w Warszawie dużo więcej miejsca poświęcono komunistycznym próbom przekształcenia stolicy w „socjalistyczne miasto” (Pałac Kultury i Nauki, Trasa W-Z i Łazienkowska) niż powolnemu zagospodarowywaniu przestrzeni miejskiej przez mniejsze lub większe symbole upamiętniające powstanie, stawiane zarówno z woli władz, jak i środowisk kombatanckich. Jak już wspomniałem, praca Marcina Napiórkowskiego nie jest pełną monografią wszystkich aspektów pamięci powstania – w takim wypadku liczyłaby 1500, a nie 450 stron. Tak czy inaczej widać, że dla badaczy wciąż jest tu sporo miejsca dla analiz.

Szkoda jedynie, że autor zupełnie nie uwzględnił w swojej pracy mitu tak zwanego czołgu-pułapki i jego wybuchu 13 sierpnia 1944 roku na ul. Kilińskiego na Starym Mieście, w wyniku czego zginęło ponad 300 powstańców i cywilów. Sprawa ta, również z perspektywy pamięci, została spopularyzowana ostatnio przez pracę Łukasza Mieszkowskiego *Tajemnicza rana. Mit czołgu-pułapki w powstaniu warszawskim* z 2014 roku. Badania historyków pokazują, że w wypadku tym nie mamy do czynienia ani z czołgiem, ani z pułapką. Zamiast pojazdu bojowego podstępnie wypełnionego przez Niemców materiałami wybuchowymi, powstańcy na Starym Mieście zdobyli ciężki nosiciel min, używany do wysadzania barykad. Pojazd pozostawiony po nieudanym szturmie wbrew rozkazom nie został sprawdzony

przez saperów, wprowadzono go zaś wewnątrz Starego Miasta i triumfalnie obwożono po ulicach. Nieumyślne zwolnienie ładunków wywołało tragedię, opisaną wówczas przez Tadeusza Gajcego, a po latach również Romana Bratnego i Jarosława M. Rymkiewicza oraz sfilmowaną przez Jana Komasę. Historia „czołgu-pułapki” w toku narratywizacji została przekształcona w opowieść o niemieckim podstępie, potwierdzającą zło i perfidię nieprzyjaciela (na którą istnieje zresztą wiele innych prawdziwych dowodów). Wszystko to dokonało się właśnie w okresie PRL, wtedy też mit zyskał swoje materialne urzeczywistnienie, czyli pomnik na ul. Kielińskiego 3. Historia ta pokazuje, że obok zjawisk opisanych przez autora, na pamięć o powstaniu oddziaływały też inne procesy – w tym wypadku antyniemieckość, łącząca komunistów i byłych powstańców.

Recenzowana praca tworzy więc szkielet interpretacyjny dla badań nad pamięcią o powstaniu warszawskim, jest też dobrym punktem wyjścia do innych badań nad „genealogią” ważnych miejsc na mapie polskiej pamięci zbiorowej. Warto zresztą obserwować ewolucję sposobu, w jaki mówi się o powstaniu warszawskim i jak się je pamięta – od pewnego czasu miejsce powstańców na mapie „prawicowej” polityki historycznej zastępują tzw. żołnierze wyklęci, reprezentujący jeszcze wyraźniejszy antykomunizm i niezłomność postaw. Czy „pamięć pamiętająca samą siebie” wróci do schematów znanych od ponad 70 lat, czy też proces żaloby się dokona i wydarzenia z lata 1944 roku zaczną tracić na znaczeniu? Wkrótce może się okazać, czy bieg zdarzeń dopisze kolejne rozdziały do *Powstania umarłych*.

Książka Marcina Napiórkowskiego jest pozycją wartościową, która powinna przykuć uwagę przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, zainteresowanych szeroko rozumianą tematyką pamięci zbiorowej. Na uznanie zasługuje zwłaszcza warstwa interpretacyjna pracy, obudowanej w literaturę przedmiotu i tropy z różnych dziedzin, warto też jednak pochwalić podstawę empiryczną książki oraz docenić podejście autora do badanego tematu – Napiórkowski stara się przede wszystkim wyjaśnić opisywany proces, nie zaś dokonywać „dekonstrukcji” i prowadzić aktualną polemikę publicystyczną. Oby do naszych rąk trafiało jak najwięcej tego typu książek o pamięci.

#### Bibliografia:

/// Janicka E. 2012. *Festung Warschau*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Napiórkowski M. 2016. *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Sawicki J.Z. 2005. *Bitwa o prawdę. Historia zmagania o pamięć Powstania Warszawskiego 1944–1989*, Wydawnictwo DiG.

# UPIORY (NIE)PAMIĘCI. ĆWICZENIA Z WIDMONTOLOGII POLSKIEJ

MARCIN NAPIÓRKOWSKI,

**POWSTANIE UMARŁYCH. HISTORIA PAMIĘCI 1944–2014**

Monika Żychlińska  
Uniwersytet Warszawski

Wiosną 2004 roku redakcja „Przeglądu Politycznego” zorganizowała dyskusję zatytułowaną „Jakie Powstanie, jaka pamięć?”, w której wzięli udział wybitni polscy historycy i publicyści. Choć różnili się co do politycznych, społecznych i moralnych ocen zrywu, to łączyło ich przekonanie, że na przestrzeni lat pamięć powstania uległa konsolidacji i instytucjonalizacji. Andrzej Chojnowski nie bez rozczarowania stwierdził, że opublikowane po 1989 roku prace historyczne nie przyniosły nowego odczytania zrywu, a młode pokolenie badaczy nie przemówiło odrębnym głosem (2004: 78). Z kolei Tomasz Łubieński wyraził nadzieję, że w budowanym właśnie Muzeum Powstania Warszawskiego historia zostanie przedstawiona w sposób, który wzbudzi zainteresowanie młodych Polaków (tamże). Żaden z uczestników debaty nie przewidział, że obchody zbliżającej się sześćdziesiątej rocznicy wybuchu powstania zapoczątkują swoisty *memory boom* – nagły wybuch zainteresowania tematyką powstańczą oraz przyspieszenie dynamiki upamiętnienia tego wydarzenia historycznego.

Rocznicowe obchody okazały się mieć przełomowe znaczenie. Chodzi o coś więcej niż wykreowaną wówczas „modę na powstanie”. Od kilkunastu lat w polskim dyskursie publicznym obserwujemy wzrost znaczenia tematyki kommemoratywnej oraz powiązanej z nią tematyki narodowej. Przemianom uległa także sfera kulturowych praktyk upamiętnienia. Obecnie chętnie angażują się w nie zarówno instytucje, jak i osoby pry-

watne. Pierwszego sierpnia syreny rozbrzmiewają nie tylko w Warszawie, lecz także w innych miastach Polski. Muzeum Powstania Warszawskiego przygotowuje atrakcyjny, skierowany do różnych grup odbiorców program obchodów rocznicowych. Mieszkańcy stolicy zbierają się, aby śpiewać powstańcze pieśni, biegają w powstańczych maratonach, ochoczo uczestniczą w inscenizacjach wydarzeń z 1944 roku. Można nawet kupić pościel z motywem zburzonej Warszawy.

Powstańczy *boom* pamięciowy, a także, mówiąc bardziej ogólnie, nie spodziewana odnowa oraz ożywienie polskiego dyskursu historycznego ostatnich kilkunastu lat zaskakują oraz domagają się solidnego objaśnienia socjologicznego. Jakie są przyczyny, mechanizmy i uwarunkowania tego *boomu*? Jeśli przyjąć, że praktyki pamięci są wyrazem rytualnego holdu, jaki wspólnota składa samej sobie, to co zwrot pamięciowy mówi o nas samych – o kondycji i tożsamości polskiej wspólnoty wyobrażonej? W jaki sposób postrzega ona samą siebie, jak definiuje swoje miejsce w świecie, jakim idealom i wartościom holduje, jakie są jej pragnienia, a jakie lęki?

Książka Marcina Napiórkowskiego *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014*, wydana w serii historycznej Wydawnictwa Krytyki Politycznej, stanowi próbę kompleksowego ujęcia, a zarazem szczegółowego objaśnienia fenomenu pamięci powstania warszawskiego. Zadania tego podjął się młody profesor semiotyki kultury, którego pamięć biograficzna w niewielkim stopniu sięga PRL-u, a nawet transformacji ustrojowej, niewykłanego w ideologiczne spory tamtych czasów. Struktura pracy zbudowana jest wokół założenia, że pamięć powstania jest pamięcią pamiętającą samą siebie. Dzieje się tak dlatego, że bardziej niż do wydarzeń historycznych, odwołuje się ona do siebie samej – jest zależna od swojej ścieżki – historii (2016: 7). Jak dowodzi Autor, treści oraz nośniki pamięci zbiorowej wykazują długotrwały i autoreferencyjny charakter, który przejawia się w ciągłym przywoływaniu określonych kodów, motywów i figur (tamże).

Powracający co roku, rytualny spór o to, „czy powstanie miało sens”, interesuje Napiórkowskiego jedynie w kontekście odpowiedzi na pytanie o społeczno-kulturowe sensory, jakie owa pamięć generuje. Podejście Autora charakteryzuje typowa dla studiów nad pamięcią interdyscyplinarność – tłumacząc procesy nadawania znaczeń przeszłości, czy też bardziej ogólnie, procesy wytwarzania kultury, sięga on po teorie i koncepcje socjologiczne, antropologiczne, psychologiczne, literaturo- i filmoznawcze, a nawet po mitologię grecką. Na uwagę zasługuje nie tylko imponująco szeroko zakreślony zakres tematyczny i chronologiczny pracy, lecz także bogaty i zróżnicowany materiał badawczy. Napiórkowski wciela się w rolę przewodnika

po labiryncie historii pamięci powstania, przybliżając ją poprzez rozmaite figury pamięci – miejsca, zdarzenia, osoby i przedmioty (np. pomnik Gloria Victis na Cmentarzu Wojskowym na Powązkach, postać pułkownika Jana Mazurkiewicza „Radosława” czy helm Andrzeja „Morro”), które łączą tę, spisaną na blisko pięciuset stronach, opowieść w całość. Odwołuje się przy tym do emocji i wyobraźni czytelników, pisząc z rozmachem typowym raczej dla powieści historycznych niż analiz naukowych.

*Powstanie umarłych* pokazuje, w jaki sposób na przestrzeni dziesięcioleci pamięć powstania nabierała znaczeń daleko wykraczających poza te, które można by przypisać zniszczeniu miasta oraz śmierci dziesiątek tysięcy jego mieszkańców. Teza, że pamięć powstania jest wielowątkową i wielogłosową opowieścią o przeszłości, powstała w wyniku sporu o charakterze politycznym, społecznym i moralnym, zostaje mocno podkreślona na kartach książki. Napiórkowski odczytuje kolejne warstwy pamięciowego palimpsestu: nieprzepracowaną żalobę lat 40., wymazywanie pamięci powstania w okresie stalinizmu, zafalszowania peerelowskiej polityki historycznej, a także potajemne kultywowanie pamięci czynu powstańczego, co stało się wyrazem sprzeciwu wobec komunistycznych władz oraz wyznacznikiem etosu demokratycznej opozycji. Autor wskazuje także na procesy uwalniania pamięci z podziału na narracje obozów władzy i opozycji po 1989 roku oraz zwrot pamięciowy, który dokonał się około 2004 roku wraz z otwarciem Muzeum Powstania Warszawskiego. Ostatnie dziesięciolecie to, zdaniem Napiórkowskiego, postępujące upolitycznienie pamięci powstania oraz wpisanie jej w efemeryczne struktury tzw. nowej kultury pamięci. Powstanie, które stało się tematem kultury popularnej, funkcjonuje obecnie jako swoista „marka” czy „franczyza”, podlegająca mechanizmom rynkowym gospodarki późnego kapitalizmu (2016: 353–356).

### /// Widma pamięci powstania warszawskiego

*Powstanie umarłych* można zaliczyć do nurtu studiów widmontologicznych (z francuskiego *hantologie*)<sup>1</sup>. Termin ten wprowadził Jacques Derrida

<sup>1</sup> W *Widmach Marksa* termin ten tłumaczony jest jako „widmontologia” (Derrida 2016b: 31). *Widmontologia* to także tytuł książki Andrzeja Marca (2015). Dowodzi on, że Derridiańska *hantologie*, będąca połączeniem czasownika *hanter* (nawiedzać) oraz *ontologie* (ontologia), jest przewrotną koncepcją ontologii. Agata Bielik-Robson nazywa Derridiańską *hantologie* „ontologią nawiedzenia” (2016: 35). Derrida chce zaburzyć paradygmat czystego istnienia – rozróżnienia na obecność i nieobecność. Pojęcie widma jest rozmyte i niedookreślone, ponieważ kpi sobie ono z zasad ontologii; istnieje w zróżnicowanych formach (Marzec 2015: 126–127). Inne stosowane nazwy to: hauntologia, duchologia oraz spektrologia, jednak jak zauważa Marzec, nie mają one wiele wspólnego z oryginalną koncepcją Derridy (tamże: 7–16 oraz 126–132). Tej ciekawej i wpływowej orientacji we

w wykładach wygłoszonych w 1993 roku na Uniwersytecie Kalifornijskim w Riverside, a spopularyzował w zbiorze pism *Widma Marksa*. Zakorzeniona w dyskursie traumy metafora widma pozostaje nierozzerwalnie związana z pojęciami straty i żaloby. Warto odnotować, że Derrida inspirował się dorobkiem dwojga francuskich psychoanalityków węgierskiego pochodzenia – Nicolasa Abrahama i Márii Török – badających międzypokoleniowe dziedziczenie pamięci traumatycznych doświadczeń (Davies 2013: 54). Stworzona przez nich koncepcja zjawy (*phantom*) dotyczyła wpływu głęboko utajonej traumy przodków na zaburzenia psychiczne ich dzieci i wnuków. Zjawy przodka nawiedza ego potomnego, żeby pilnować „rodzinnych sekretów” – nie dopuścić, aby informacje o traumatycznych, zazwyczaj wstydliwych wydarzeniach z przeszłości ujrzały światło dzienne. W rezultacie chory nie jest w stanie poznać przyczyn swego cierpienia (Derrida 2016a: 122–168; zob. także Davies 2013: 53–54).

Co odróżnia Derridowską koncepcję widma od koncepcji zjawy Abrahama i Török? Widmo, w przeciwieństwie do zjawy, ma ciało – jest paradoksalnym wcieleniem (Derrida 2016b: 24, zob. także Momro 2014: 472–473). Stanowi ono emanację żaloby, jest „...próbą ontologizacji resztek, sprawienia, by stały się obecne, przede wszystkim przez identyfikację zwłok i zlokalizowanie umarłego” (2016: 29). Ponadto, widmo jest stale obecne: choć widzi nas i obserwuje – czujemy na sobie jego wzrok – samo pozostaje niewidzialne, chyba że zdecyduje się objawić (tamże: 26). Obecność widma nie jest dla Derridy zagadką, którą należy rozwiązać, aby przywrócić czyjeś zdrowie psychiczne, francuski filozof traktuje ją raczej w kategoriach możliwości otwarcia się na tajemnicę. Derrida radzi zatem, aby z widmem rozmawiać i aby go słuchać, gdyż można w ten sposób uzyskać wgląd w rzeczywistość, do której nie mamy dostępu ze względu na brak odpowiedniego aparatu poznawczego. Zachęca także, aby wsłuchać się w głos widma, przemawiającego w imieniu tego, co choć należy do porządku przeszłości, stale pozostaje obecne w teraźniejszości (tamże: 29–30).

W tak zarysowanym kontekście staje się jasne, że tytuł *Powstanie umarłych* stanowi grę znaczeń, zawierającą odniesienia zarówno do narodowego zrywu, jak i wizji (po)wstających z grobów żywych trupów. „Opowieść przedstawiona na kartach niniejszej książki – pisze Napiórkowski – to właśnie historia o stałej obecności nieopłakanych zmarłych w życiu kolejnych pokoleń i o politycznej aktywności, jaką umarli kontynuują z za grobu” (2016: 48). Fundamentem pamięci powstania jest bowiem – jak podkreśla

---

współczesnej humanistyce poświęcony jest numer tematyczny „Tekstów Drugich”, zatytułowany „Widmologie” (2/2016).



Autor – nieprzepracowana zbiorowa trauma. Ze względu na ograniczenia polityczne i ideologiczne komunizmu polegli powstańcy nie zostali pożegnani we właściwy sposób. Przez następne dziesięciolecia nie sposób było kultywować ich pamięci. W widmontologicznej wizji, jaką przed czytelnikami roztacza Napiórkowski, psychika polskiej wspólnoty narodowej nawiedzona jest przez upiory przeszłości, które współcześnie przyjmują postać kommemoratywnych praktyk kulturowych (tamże: 346–349).

Autor stosuje się do zaleceń Derridy: zaprasza w gościnę widma pamięci, uważnie wsłuchuje się w ich głosy, stając się ich rzecznikiem, a nawet – trudno oprzeć się takiemu wrażeniu – przyjacielem. Czego zatem dowiaduje się od widm? Między innymi tego, że pamięć powstania kształtowała się pod wpływem dwóch sił interpretacyjnych, na kartach książki nazwanych toposami Pochodu i Konduktu. Pierwszy z nich, związany z ideologią postępu, nieustannego „marszu naprzód” oraz nieoglądania się na przeszłość, w tym radykalnego odrzucenia żaloby, wykorzystywany, czy wręcz narzucony został polskiemu społeczeństwu przez peerelowskie władze (2016: 51–59). Z kolei topos Konduktu, odpowiadający na psychologiczne potrzeby pogrążonych w żalobie rodzin, nakazywał zwrócenie się wstecz – ku przeszłości, grobom i zmarłym: „Topos Konduktu [...] podkreśla wagę przepracowania żaloby, która w wizji dziejów jest jedyną formą zapominania pozwalającą na powrót do codzienności” (tamże: 59). Rezultatem konfliktu pomiędzy toposami są dwie radykalnie różne postawy oraz repertuary praktyk pamięci, które przetrwały upadek komunizmu, a współcześnie przyjmują formę konfliktu pomiędzy „modernistami” i „tradycjonalistami” (tamże: 52–59).

### **/// Pamięć zraniona – pamięć oporu**

Oryginalność intelektualnej propozycji Napiórkowskiego polega na tym, że patrzy na procesy kształtowania pamięci o powstaniu poprzez pryzmat kapitału symbolicznego ciał poległych powstańców. Autor nie szczędzi czytelnikom obszernych, przesyconych grozą i makabrą opisów powojennej Warszawy – miasta nawiedzonego przez śmierć, gdzie dokonywano masowych ekshumacji i inhumacji. Twierdzi jednak, że takie przywołanie pamięci jest konieczne, ponieważ poznanie założeń i mechanizmów „polityki martwych ciał” – polityki funeralnej władz komunistycznych względem żołnierzy Armii Krajowej – stanowi klucz do zrozumienia procesów nadawania znaczeń pamięci powstania, a także tego, w jaki sposób owa pamięć funkcjonuje współcześnie.

Rozdziały zatytułowane *Opowieści o śmierci* dotyczą politycznego procesu zawłaszczania zwłok przez państwo, który czasem przeradzał się w otwarty konflikt o ciała. Pogrążone w żałobie rodziny nadawały im znaczenie relikwii. Niedługo po wojnie zawiązały się społeczne komitety ekshumacyjne, w których działalność angażowali się rodzice – przede wszystkim matki<sup>2</sup> – poległych powstańców. Dla władz komunistycznych szczątki powstańców stanowiły problem tak polityczny, jak ideologiczny. Liczba ekshumowanych ciał żołnierzy Armii Krajowej zadawała bowiem kłam propagandowej wersji historii, zgodnie z którą jej szeregi były nieliczne, a udział w zrywie pozbawiony znaczenia. Poprzez wprowadzenie formalnych utrudnień dążono do tego, aby do indywidualnych pochówków dochodziło jak najrzadziej. Wtedy też pojawiły się pogłoski o „kłamstwie powązkowskim” – falszertwach w identyfikacji ekshumowanych ciał – oraz miejska legenda o porywaczach zwłok. W późniejszych dekadach „bitwa o ciała” przeniosła się w sferę symboliczną. Strategie upolitycznienia zwłok obejmowały kult prawomyślnych bohaterów – żołnierzy Armii Ludowej; kult niewinnych ofiar – poległej w powstaniu ludności cywilnej; a ostatecznie próbę symbolicznego zawłaszczania wszystkich ofiar powstania (2016: 91).

Na kartach książki pamięć powstania zostaje określona mianem opozycyjnej – pamięci sprzeciwu, a nawet przeciw-pamięci. Termin ten pojawia się u Michela Foucaulta na oznaczenie alternatywnych narracji i reprezentacji przeszłości. Przeciw-pamięć, zwana także „pamięcią wykluczonych”, oznacza powstanie dyskursu opozycyjnego względem dyskursu dominującego, demaskującego jego fałszywe założenia (1977). Jak piszą Katarzyna Bojarska i Maria Solarska, aby przeciw-pamięć mogła się ujawnić, konieczne jest, aby znajdujący się na marginesie systemów zwyciężeni i wykluczeni uświadomili sobie swoje położenie – wtedy będą w stanie skutecznie wydobywać na światło dzienne to, co wyparte, pominięte i przemilczane w oficjalnym dyskursie (2014: 397). Z kolei Krzysztof Pomian zwraca uwagę na prywatny charakter przeciw-pamięci, do której dostęp mają tylko nieliczni: „[...] jej pomnikami są – w najlepszym przypadku – groby, które przychodzi się kwiecić, by uczcić ważną rocznicę lub Święto Zmarłych. Relikwie – ciała i przedmioty, które pozostały po zmarłych” (2006: 192).

---

<sup>2</sup> Na temat roli matek w kształtowaniu i podtrzymywaniu pamięci powstania zob. rozdział: *Warszawska Niobe. Jadwiga Romocka jako strażniczka pamięci o powstaniu* (2016: 120–124), oraz rozdział zawierający refleksje na temat rozmaitych wymiarów i przejawów upłciowienia pamięci powstania: *Maskulinizacja i militaryzacja – wypieranie „kobiecej” pamięci o powstaniu* (tamże: 288–303).

*Powstanie umarłych* wskazuje na silnie antysystemowy potencjał historii pamięci powstania warszawskiego – jej symbolika przywoływana jest przez rozmaite grupy społeczne, które łączy poczucie ucisku i niesprawiedliwości, wynikające z negatywnej oceny sytuacji politycznej bądź dominującego dyskursu<sup>3</sup>. Za niezwykle ważne i cenne należy uznać spostrzeżenie, że pamięć powstania odgrywała – i nadal odgrywa – rolę mechanizmu decydowania o przynależności bądź wykluczeniu z uczestnictwa we wspólnotie. Jak zauważa Autor, wciąż obecny konflikt pomiędzy toposami Pochodu i Konduktu uniemożliwia dokonywanie bardziej zniuansowanych interpretacji oraz wyważonych ocen zrywu. Jeśli takowe interpretacje w ogóle się pojawiają, to podlegają krytyce z obu stron. Napiórkowski stawia diagnozę, że siedemdziesiąt lat po powstaniu pamięć tego wydarzenia bardziej Polaków dzieli, niż łączy – dzieli na dwa wzajemnie stygmatyzujące się obozy, utrwalające podział na „swoich” i „obcych”, na „tych, co z nami” i „tych, co przeciwko nam”.

### **/// Polemizując z tezami *Powstania umarłych***

Śmiałe tezy i interpretacje przedstawione na kartach *Powstania umarłych* wywołują wiele pytań i zachęcają do dyskusji. Moje największe wątpliwości budzi ostro zarysowane, dychotomiczne rozróżnienie pomiędzy toposami Pochodu i Konduktu, stosowane przez Autora do analizy różnych historycznych przypadków. Przeciwstawienie „utopizmu” i „tradycjonalizmu” – jako konkurencyjnych postaw wobec przeszłości – razi konwencjonalnością i schematycznością. Jak zauważa Jerzy Szacki: „[...] w życiu społecznym niemożliwe jest ani «integralne dziedziczenie», ani «totalna innowacja», jest prawdą banalną, że zarówno zachowanie w całości dawnego sposobu życia, jak i rozpoczynanie życia społecznego od nowa, należą do sfery politycznych mitologii” (1971: 21). Rzeczywistość społeczna jest na tyle złożona i wieloaspektowa, że przejawy wyróżnionych przez Autora postaw rzadko zaobserwować można w czystej postaci. Sytuacja ta może prowadzić do – mówiąc językiem Benjamina Schwartza – błędu niewłaściwego umieszczania konkretności (1984: 302). Zauważmy także, że choć Autor przywołuje główne założenia teorii i koncepcji traumy zbiorowej autorów takich jak: Cathy Caruth, Dominick LaCapra, Shoshana Feldman czy Jeffrey C. Ale-

<sup>3</sup> Z własnych obserwacji dodam, że symbol Polski Walczącej pojawia się zarówno na stadionach piłkarskich, marszach ONR-u, jak i demonstracjach alterglobalistów. Jesienią 2016 roku pojawił się w czasie protestów przeciwko zaostrzeniu ustawy aborcyjnej. Powstańczą kotwicę, nad którą dorysowano dwie kropki – wywołujące skojarzenia z kobiecymi piersiami – opatrzone podpisem „Polka Walcząca”.

xander, nie wykorzystuje ich eksplanacyjnego potencjału! Przede wszystkim nie operacjonalizuje ich na potrzeby prowadzonych badań albo stosuje jedynie w mikroskali (do analiz pojedynczych przypadków). Podstawowym punktem odniesienia rozważań Autora *Ponstania umarłych* pozostaje binarne rozróżnienie na topos Pochodu i Konduktu.

Truizmem jest stwierdzenie, że nawet najbardziej postępową władzę – nawet najbardziej nowoczesny Pochód – nie jest w stanie zrezygnować ze strategicznego budowania odniesień do przeszłości w dyskursie publicznym. Pamięć społeczna jest źródłem nie tylko legitymizacji władzy, lecz także sensów, wartości i mitów tworzących podstawy ładu społecznego. Reprezentacje przeszłości służą także budowaniu tożsamości obywateli, są źródłem definicji sytuacji, a także tworzą mnemoniczny kontekst działań i decyzji tak społecznych, jak politycznych (por. Lipiński 2014: 522). Sądzę, że zamiast przeciwstawienia znacznie ciekawsze byłoby pokazanie prób pogodzenia „tradycji” i „nowoczesności”: całego spektrum zjawisk będących rezultatem przenikania się wspomnianych toposów, a także wydobycie i poddanie analizie przypadków, które trudno jest sklasyfikować ze względu na ich niejednoznaczność.

Wątpliwości budzi także powiązanie toposu Konduktu z orientacją psychoanalityczną oraz rozwijanym i popularnym przede wszystkim na Zachodzie terapeutycznym dyskursem traumy i zdrowienia. Wielokrotnie na kartach książki wyrażane jest przekonanie, że gdyby tylko warunki historyczne pozwoliły na wykonanie „pracy żaloby” oraz „przepracowanie traumy”, psychika polskiej wspólnoty narodowej nie zostałaby opanowana przez upiory przeszłości. Czy aby na pewno? W swoich rozważaniach Autor zdaje się nie brać pod uwagę kulturowych ograniczeń zastosowania kategorii dyskursu terapeutycznego do analizy zjawisk pamięci w Polsce. Pomija odwołania do polskiej tradycji romantycznej, zwłaszcza jej martyrologiczno-mesjanistycznego wcielenia, będącego, jak od wielu lat podkreśla Maria Janion, polską dominantą kulturową, niezwykle ważnym generatorem sensów i znaczeń (zob. np. 1998, 2006). O wampirycznym charakterze polskiej wspólnoty narodowej badaczka romantyzmu pisała wielokrotnie. Należący do najbardziej uniwersalnych w kulturze mit wampira – powstającego z grobu, spragnionego krwi nieboszczyka – wywodzi się ze słowiańskich wierzeń ludowych (2006: 64–67). Wampir śmiertelnie wykańcza swoje ofiary, chce bowiem panować nad nimi w sposób absolutny. Osoby przez niego zaatakowane same stają się – żyjącymi na granicy świata żywych i umarłych – upiorami (Janion 2002: 8). Warto zatem się zastanowić,

czy w polskim kontekście kulturowym widmontologia nie przyjmuje postaci romantycznego mesjanizmu?

Postawię tezę, że topos Konduktu nie zakłada przepracowania traumy, lecz jej ciągle odtwarzanie, czemu sprzyja gloryfikowanie cierpienia, którego metafizyczny sens – zrozumiały jedynie dla uczestników tej żalobnej procesji – ma objawić się w dłuższej perspektywie historycznej. Potwierdzenie tej tezy znaleźć można nie tylko w pracach Janion czy Łubieńskiego (1978, 2004), lecz także francuskiego dziennikarza Jeana-François Steinera, który w latach 70. ubiegłego wieku prowadził wywiady z dowódcami powstania. W książce *Warszawa: powstanie 44* Steiner przedstawił ich zbiorowy, pogłębiony portret psychologiczny. Dowódcy wychowani na wielkiej literaturze romantycznej traktowali zryw w kategoriach hekatombi – gigantycznej ofiary z ludzi i miasta, złożonej w imię odkupienia świata. Jak zauważył jeden z generalów: „Pewnego dnia Polska cierpiąca i udręczona, skazana jak feniks z popiołów na ciągle spalanie i odradzanie się, znajdzie swe miejsce w świecie, miejsce, którego już nikt i nic nie zakwestionuje” (Steiner 1984: 104). Wypowiedź stanowi ilustrację mesjanistycznego sposobu nadawania znaczeń rzeczywistości, kompletnie nieprzystającego do myślenia psychoanalitycznego. Postulat przepracowania traumy znajduje się poza horyzontem intelektu i wyobraźni mówiącego – skoro powstanie nie zostaje zdefiniowane jako trauma, nie ma czego przepracowywać. Wypowiedź wyraża także przekonanie, że ofiara niosąca odrodzenie poprzez śmierć jest źródłem honoru i nobilitacji. Wzrok mesjanistycznego Konduktu skierowany jest ku przeszłości, a powtarzanie tragicznych doświadczeń rozumiane jako wypełnianie – mającego przynieść zbawienie nie tylko narodowi polskiemu, lecz całej ludzkości – przeznaczenia.

Przyjrzyjmy się pamięci bardziej współczesnego wydarzenia. W przypadku katastrofy smoleńskiej warunki do przepracowania traumy zostały spełnione – zmarli zostali oplakani i pożegnani z najwyższymi, należnymi im honorami państwowymi. Na kilka tygodni kwietnia 2010 roku polski rząd zmienił się w całkiem sprawnie funkcjonujące biuro pogrzebowe, a trwające wiele dni uroczystości żalobne angażowały, choć w różny sposób i w różnym stopniu, całe polskie społeczeństwo. A jednak ten rozdział historii nie został zamknięty – katastrofa, podobnie jak ciała jej ofiar, zostały upolitycznione, a żaloby po tragedii nie sposób zakończyć. Sytuację tę można tłumaczyć obecnością mesjanistycznego Konduktu w polskiej kulturze.

W dramatycznym liście opublikowanym przez „Tygodnik Powszechny” w październiku 2016 roku Małgorzata Rybicka, wdowa po tragicznie

zmarłym w katastrofie smoleńskiej Arkadiuszu Aramie Rybickim, prosiła władze państwowe o uszanowanie godności jego doczesnych szczątków: „Nie zgadzam się na używanie ciała mojego męża do celów politycznych. Nie zgadzam się na dręczenie mnie i mojej rodziny poprzez wywoływanie u nas ponownej żaloby”. Umieszczone w tym także współczesnym kontekście, spisane na kartach *Powstania umarłych* refleksje na temat obecności zmarłych w polskim życiu politycznym, a także budowania przez żywych tożsamości w relacji do pamięci traumatycznych wydarzeń przeszłości, wskazują na ważny wzór kulturowy. Ekshumacje można uznać za emanację polskiego romantyzmu wraz z charakterystycznym dla niego dążeniem do przekroczenia kulturowego tabu śmierci (zob. np. Janion 2006: 125–130).

Kolejna uwaga dotyczy struktury pracy: choć zakres czasowy *Powstania umarłych* obejmuje lata 1944–2014, to około trzy czwarte książki dotyczy historii pamięci powstania w PRL-u, przede wszystkim dwóch pierwszych jego dekadach, z naciskiem na okres powojenny. Nie ulega wątpliwości, że temat został świetnie opracowany zarówno pod względem zebranego materiału, jak i wnikliwych, miejscami wirtuozerskich interpretacji, takich jak np. intertekstualne odczytanie tzw. trylogii wojennej Andrzeja Wajdy – filmów nawiązujących do tematyki powstańczej. Na tym jednak tle rozdziały poświęcone najnowszym dziejom pamięci powstania, w szczególności przemianom, jakie przeszła ona w ciągu ostatniej dekady, sprawiają wrażenie dopisanego w pośpiechu, dość pobieżnego *Postscriptum*. Wielokrotnie powtarzana teza, że aby właściwie zrozumieć współczesne funkcjonowanie pamięci powstania, należy dokładnie poznać proces jej historycznego kształtowania (stąd tak obszerne potraktowanie historii pamięci powstania w PRL-u), wydaje się tyleż słuszna, co nieprzekonująca. Każdy choć trochę refleksyjny uczestnik polskiej kultury pamięci zdaje sobie sprawę, że – czy tego chce, czy nie – bierze udział w pamięciowym *boomie*: zjawisku zasadniczo nowym, podlegającym nowym uwarunkowaniom i mechanizmom.

W *Powstaniu umarłych* brakuje odpowiedniego klucza do interpretacji najnowszych zjawisk i procesów kształtowania się pamięci powstania. Zadanie to nie jest zresztą łatwe – jak zauważa Autor, współczesna rzeczywistość społeczno-kulturowa staje się coraz bardziej rozproszona i nieoczywista, coraz trudniejsza do całościowego odczytania. Z roku na rok przybywa zarówno oficjalnych, jak i oddolnych inicjatyw upamiętniania zrywu. Napiórkowski stara się je skatalogować oraz podejmuje próby ich interpretacji, wydaje się jednak bezradny wobec ich wielości i zróżnicowania. Ostatnie rozdziały książki wypełniają luźne obserwacje oraz skojarzenia Autora, a także jego osobiste odczucia i interpretacyjne intuicje. Na

koniec Napiórkowski porzuca rolę uczonego dekonstruującego powstańcze mitologie i fantazmaty na rzecz roli *flâneura*, zabierającego czytelników na nostalgiczny spacer po Warszawie. Choć wędrówka ma służyć analizie relacji między przestrzenną organizacją miasta a praktykami kulturowymi jego mieszkańców, ostatecznie przybiera formę poetyckiej opowieści o pięknej i wzniosłej przeszłości miasta (2016: 401–430).

Sądzę, że zrozumienie współczesnego funkcjonowania pamięci powstania zostałoby pogłębione, gdyby Autor *Powstania umarłych* w większym stopniu uwzględnił wnioski z przeprowadzonych dotychczas badań nad różnymi zagadnieniami tego zjawiska. Na marginesie należy zauważyć, że przedstawiony na początku tomu zarys stanu badań stanowi zaledwie próbę owego zarysu, ogranicza się bowiem do kilku najważniejszych publikacji. Nasuwa się podejrzenie, że dokonując własnych interpretacji, Autor nie do końca zdaje sobie sprawę, czy i w jakim stopniu korzysta z interpretacji i analiz już istniejących. Drugą kwestią to wspomniany brak zakorzenienia prezentowanych tez w empirii. Uzasadnione staje się np. pytanie o to, skąd Autor czerpie informacje na temat planów i intencji twórców Muzeum Powstania Warszawskiego, skoro nie prowadził kwerendy archiwalnej w tej instytucji ani nie odwołuje się do wniosków zawartych w opublikowanych na ten temat pracach?

### **/// Wyjaśnić zagadkę powstańczego *boomu* pamięci!**

Na koniec powróćmy do wyjściowego pytania o mechanizmy i uwarunkowania powstańczego *boomu* pamięciowego. Nie objaśniają tego ani zastosowane przez Autora *Powstania umarłych* antropologiczno-psychologiczne koncepcje zbiorowej traumy i żaloby, ani też teza o długim trwaniu paradygmatu romantycznego w polskiej kulturze. Socjolog Lech Nijakowski łączy wzrost znaczenia pamięci przeszłości w polskim dyskursie publicznym z prowadzoną przez Prawo i Sprawiedliwość polityką, którą określa mianem „ofensywy martyrologicznej IV RP”. Za jej symboliczny początek uznaje wrzesień 2004 roku, gdy polityka historyczna została zapisana w programie partii (2008: 190). Zdaniem Nijakowskiego sprowadziła ona postulat przywrócenia narodowej dumy do promowania narodowej megalomanii. Stworzono wyidealizowany – bohaterski i „pozbawiony ciemnych szram” – obraz historii Polski oraz narodu polskiego jako wspólnoty etnicznie i religijnie spójnej, zjednoczonej wokół katolickich wartości i kultu romantycznych bohaterów (tamże: 190–241). Czy jednak treść oraz dynamika zwrotu pamięciowego – makrozjawiska społecznego – zależy

od działania jednej siły, nawet jeśli jest nią partia rządząca oraz forsowana przez nią polityka pamięci? Należy postawić pytanie o warunki, które przesądziły o sukcesie tak sformułowanego programu pamięci – prawdopodobnie odpowiadał on na ważne społecznie potrzeby lub oczekiwania, które pojawiły się wraz z początkiem lat dwutysięcznych. Zauważmy także, że pamięciowy *boom* utrzymał się pomimo odejścia Prawa i Sprawiedliwości od władzy w 2007 roku.

Sądzę, że objaśnienie tego arcyciekawego zjawiska można by rozpocząć od stworzenia mapy pola pamięci kulturowej powstania warszawskiego oraz zidentyfikowania jego najważniejszych aktorów, w tym określenia zajmowanego przez nich miejsca w strukturze społecznej oraz dostępu do rozmaitych zasobów – od symbolicznych po materialne. Kolejny krok obejmowałby analizę roszczeń formułowanych przez aktorów – w imieniu jakich wspólnot i jakich wartości występują? Jakimi kulturowymi skryptami powstania warszawskiego – a także pamięci tego wydarzenia – się posługują? Jakie cele chcą osiągnąć? Do kogo kierują swój przekaz? Jakie emocje chcą wywołać u odbiorców? Jakie są ich relacje z innymi aktorami w polu pamięci – z kim współpracują (np. czy korzystają ze wsparcia instytucjonalnego Muzeum Powstania Warszawskiego lub też innych instytucji kultury, organizacji pozarządowych lub partii politycznych), a może działają zupełnie samodzielnie?

Powyższe pytania dotyczą jedynie przykładowych zagadnień, które można uwzględnić, projektując badanie powstańczego *boomu* pamięciowego. Przyjęcie zaproponowanej konceptualizacji wiązałoby się z zastosowaniem etnograficznych metod badawczych, być może z fizycznym wyruszeniem w teren. Ponieważ nie sposób w pełni wyczerpać tematu, należałoby wybrać najważniejsze lub najciekawsze przejawy badanego zjawiska. Wybór jest ogromny, można np. przyjrzeć się działalności powstańczych grup rekonstrukcyjnych, zanalizować reprezentacje powstania w najnowszej literaturze dziecięcej i młodzieżowej lub zastanowić się nad praktyką tatuowania na ciele symboli powstańczych w perspektywie pracy tożsamościowej. Tożsamościowo-biograficzny aspekt zainteresowania pamięcią powstania wydaje się szczególnie ciekawy i wymagający objaśnienia. Co powoduje, że Polacy gotowi są angażować swe różne cenne zasoby w działania na rzecz upamiętnienia powstania? Jakie wspólnotowo-tożsamościowe korzyści czerpią z takiej aktywności? Pominięcie tych pytań spowoduje, że wyjaśnienie powstańczego *boomu* pamięciowego będzie niepełne.

Podsumowując, *Powstanie umarłych* jest pracą niewątpliwie ciekawą, dogmagającą się kontynuacji oraz stanowiącą inspirację dla przyszłych badań.



Jest to także ważny głos w niekończącej się dyskusji na temat pamięci powstania oraz – jak sądzię – próba odnalezienia własnego miejsca w owej przestrzeni dyskursywnej przedstawiciela młodego pokolenia badaczy. Nawet jeśli można mieć pewne wątpliwości co do sposobu przeprowadzenia próby, to sama gotowość i wysiłek jej podjęcia zasługują na szacunek. I choćby z tego powodu warto *Powstanie umarłych* przeczytać.

#### Bibliografia:

/// Bielik-Robson A. 2016. *Uśmiech Widma bez Ciała: kabalistyczna baśń z Derridą w tle*, „Teksty Drugie”, nr 2, s. 15–37.

/// Bojarska K., Solarska M. 2014. *Kontr-pamięć*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 396–402.

/// Davies C. 2013. „État Présent”. *Hauntology, Spectres and Phantoms*, [w:] *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, red. M. del Pilar Blanco, E. Peeren, Bloomsbury Academic, s. 53–59.

/// Derrida J. 2016a. *Fora. „Kanciaste słowa” Nicolasa Abrahamy i Márii Török*, tłum. B. Brzezicka, „Teksty Drugie”, nr 2, s. 122–168.

/// Derrida J. 2016b. *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Foucault M. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, red. D.F. Bouchard, tłum. D.F. Bouchard, S. Simon, Cornell University Press.

/// Grochowski G. 2016. *Numer nawiedzony*, „Teksty Drugie”, nr 2, s. 7–13.

/// Janion M. 1998. *Płacz generała. Eseje o wojnie*, Wydawnictwo Sic!

/// Janion M. 2002. *Wampir. Biografia symboliczna*, Słowo/Obraz Terytoria.

/// Janion M. 2006. *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie.

/// Lipiński A. 2014. *Władza*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 518–522.

- /// Łubieński T. 1978. *Bić się czy nie bić? O polskich powstaniach*, Wydawnictwo Literackie.
- /// Łubieński T. 2004. *Ani tryumf, ani zgon. Szkice o powstaniu warszawskim*, Wydawnictwo Nowy Świat.
- /// Napiórkowski M. 2016. *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Nijakowski L.M. 2008. *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- /// Marzec A. 2015. *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- /// Momro J. 2014. *Widmontologie nowoczesności. Genezy*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- /// Pomian K. 2006. *Historia – nauka wobec pamięci*, tłum. H. Abramowicz, J. Pietrzak-Thebault, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- /// Rybicka M. 2016. *Uszanujcie godność ofiar!*, „Tygodnik Powszechny”, 14 października 2016. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/uszanujcie-godnosc-ofiar-36199>; dostęp: 12.01.2017.
- /// Schwartz B. 1984. *Granice dychotomii „tradycja-nowoczesność” jako kategorii wyjaśniających. Sytuacja intelektualistów chińskich*, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, red. J. Szacki, J. Kurczewska, Czytelnik, s. 302–332.
- /// Steiner J-F. 1984. *Warszawa: powstanie 44*, tłum. M. Kłyszewska, Wydawnictwo Krag.
- /// Szacki J. 1971. *Tradycja: przegląd problematyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// 2004. *Historia do rewizji. Warszawa '44*, „Przegląd Polityczny”, nr 66, s. 77–86. (Dyskusja pod tytułem „Jakie Powstanie, jaka pamięć?” 26 kwietnia 2004; udział wzięli Włodzimierz Borodziej, Andrzej Chojnowski, Andrzej Friszke, Tomasz Łubieński, Marian Wojciechowski; do druku przygotował Andrzej Chojnowski.)

# **POWSTANIE UMARŁYCH. CO MOŻNA BYŁO ZROBIĆ INACZEJ?**

## **KOMENTARZ DO RECENZJI**

Marcin Napiórkowski  
Uniwersytet Warszawski

Odpowiadanie na recenzje zwykle nie ma głębszego sensu. Za pochwały wystarczyłoby grzecznie podziękować, krytyczne uwagi starannie zanotować, a następnym razem po prostu napisać lepszą książkę. Przesłane mi teksty – zwłaszcza obszerny artykuł Moniki Żychlińskiej – są jednak czymś więcej niż recenzjami. Zaslugują na uznanie za samodzielne refleksje na temat pamięci powstania i sposobów pisania o niej, przede wszystkim zaś – jak mi się wydaje – stanowią zaproszenie do dyskusji o tym, co mogłoby być inaczej: w polskiej kulturze pamięci, w naukowej refleksji nad nią, w szczególności zaś w *Powstaniu umarłych* (choć sądzę, że moja książka stanowi tu raczej kliniczny przykład pacjenta cierpiącego na pewną chorobę niż przedmiot refleksji istotny sam z siebie).

### **/// Jak jest zrobione *Powstanie umarłych*?**

Na samym początku badań, których wyniki ostatecznie złożyły się na kolejne rozdziały *Powstania umarłych*, gdy na konferencjach naukowych pytano mnie, czym się właściwie zajmuję, półzartem odpowiadałem: „udowadniam, że żadnego powstania nie było, że wymyślono je dopiero w 2004 roku”. (Przy całym, celowym, przerysowaniu tego stwierdzenia warto zauważyć, że stanowisko takie – radykalny konstrukcjonizm – faktycznie we współczesnych badaniach nad pamięcią występuje.)

Z czasem ta śmiała teza wycierała się i ugiwała pod naporem materiału, a powtarzanie tego samego dowcipu przestawało mnie bawić. To fakt

– pamięć nie jest doskonała. Wydarzenia z przeszłości ulegają zniekształceniom, nostalgicznym upiększeniom i politycznym manipulacjom. Dziś jednak znacznie bardziej fascynująca od nieścisłości re-konstrukcji, jaką są nasze próby przywołania przeszłości, wydaje mi się właśnie jej zaskakująca przewidywalność, spełnienie regułami dyskursu, dostępnymi nośnikami i praktykami, nieuświadomianymi często uwarunkowaniami społecznymi. Owszem, powstanie „wymyślano” w roku 1945 i 1956, w latach 70. i 80., a potem podczas głośniejszej, 60. rocznicy. Nigdy jednak nie „wynajdywano” go całkiem od nowa, nie „tworzono z niczego”. Następstwo tych kolejnych „teraźniejszości” powstania pozwala jednak dostrzec, że – co może brzmieć zaskakująco – samo wydarzenie historyczne miało często dla praktyk upamiętniania mniejsze znaczenie niż jego dotychczasowa obecność (bądź nieobecność) w zbiorowej pamięci.

Gromadząc dokumenty archiwalne i wycinki prasowe, przeglądając wypowiedzi uczestników i czytając książki o powstaniu, odkrywałem więc z rosnącym zaskoczeniem, że kolejne praktyki upamiętniania odnosiły się w coraz mniejszym stopniu do źródłowego wydarzenia, w coraz większym zaś – do dotychczasowej historii pamięci i niepamięci o nim. Dziś zapytany o to, jaka była główna teza tej książki, odpowiadam więc, że pamięć nie zwraca się ku wydarzeniu – pamięć pamięta samą siebie.

W *Powstaniu umarłych* próbowałem więc pokazać, że spory o przeszłość, które pewnie lepiej ode mnie opisują inni autorzy, nie tyle dotyczą pamięci, ile raczej składają się z niej. Osadzające się przez dekady warstwy tego, co mówiono i o czym milczano, stanowią nie tylko przedmiot sporów historyków, polityków i publicystów, lecz także warunek możliwości spierania się, wyznaczając pozycje debatujących, zasięg dostępnych dla nich środków przekazu i tak dalej. Współczesne spory o pamięć powstania warszawskiego zbudowane są z tej właśnie pamięci. Warto zauważyć, że i przejście na metapoziom nie wyzwala nas z tego paradoksu. Moja książka składa się więc w znacznej części z tych samych elementów, które opisuje; podlega tym samym ograniczeniom i uwarunkowaniom (co w wielu miejscach słusznie wypominają mi recenzenci).

W recenzjach, w pełni zasadnie, powraca kwestia ograniczonego materiału, na jakim w gruncie rzeczy zbudowana jest praca obdarzona buńczucznym podtytułem *Historia pamięci 1944–2014*. Być może powinien on brzmieć jakoś inaczej, w tej wersji bowiem sugeruje jakieś całościowe ujęcie, do którego moja książka nigdy nie aspirowała. Chodziło tylko o to, by podkreślić, że praca opowiada o tym, jak pamięć zmieniała się w czasie.

Zarazem mam poczucie, że samo ograniczenie materiału nie jest tu wadą, lecz koniecznością. Próba zdania sprawy z całości kulturowej recepcji powstania warszawskiego przypominałaby Borgesowską mapę, która przykrywa cesarstwo. Być może jednak w książce nie dość wyraźnie usprawiedliwiam, skąd właściwie wzięło się to, co badam. Dlaczego akurat te konkretne teksty, artykuły, dokumenty, a nie tysiące innych, stały się przedmiotem interpretacji?

Chociaż narracja *Powstania umarłych* ułożona jest w porządku chronologicznym, to jej logika – zgodnie z pierwotnym, mocno konstruktywistycznym założeniem – biegnie pod prąd osi czasu! Punktem wyjścia były dla mnie palące pytania o współczesne (2004–2014) funkcjonowanie powstania. Skąd wziął się niezwykle potencjal powstania jako narzędzia krytyki rzeczywistości potransformacyjnej? Dlaczego związana z nim symbolika tak często towarzyszy manifestacjom politycznym? Dlaczego w Muzeum Powstania Warszawskiego tak istotną rolę odgrywają wydarzenia rozgrywające się po roku 1944, a na jego otwarciu Lech Kaczyński pyta, czemu „muzeum otwieramy dopiero w 60., a nie 50. rocznicę powstania”? Najistotniejszym punktem tego współczesnego funkcjonowania powstania warszawskiego wydały mi się powracające co roku konflikty towarzyszące ceremoniom rocznicowym pod pomnikiem Gloria Victis. Owo niesławne buczenie, rywalizacja pamięci „oficjalnej” i „oddolnej” (barierki, sektory VIP), dziś do listy dopisać by można jeszcze spór o „apel smoleński”. To wokół tych konfliktów zdecydowałem się zorganizować poszukiwania.

Jeżeli więc obydwójce recenzenci zgodnie zwracają uwagę na nie dość rozbudowaną analizę sporów współczesnych, to na swoje usprawiedliwienie mogę powiedzieć tylko, że w żadnym razie nie uznaję ich za nieistotne. Wręcz przeciwnie – wszystko, co piszę nawet o najwcześniejszych latach pamięci powstania, służy tylko lepszemu zrozumieniu teraźniejszości.

Czy książka byłaby lepsza, gdybym bardziej szczegółowo przeanalizował i zróżnicował motywacje poszczególnych aktorów współczesnego sporu? Nie wiem. Praca z pewnością zyskałaby wiele na aktualności, ale być może odbyłoby się to kosztem znacznego skrócenia daty przydatności do spożycia. Niewątpliwie jednak rozplanowanie czasowe narracji to jedna z rzeczy, które można było zrobić inaczej.

Od bieżących sporów wyruszyłem w głąb przeszłości, ku źródłom współczesnych konfliktów pamięci. Czasem podążałem za tropami sformułowanymi *explicite* przez uczestników konfliktów, czasem zaś szukałem źródeł i znaczeń wykorzystywanych przez nich symboli, przywoływanych

cytatów, zajmowanych miejsc i wspominanych dat. Narracja Powstania umarłych miała więc w zamierzeniu stanowić rodzaj odwiertu geologicznego. Mimo że otwór wiertniczy, którym sięgamy w badany materiał, ma bardzo niewielką średnicę, liczyłem, że w oparciu o określone ramy teoretyczne można będzie na podstawie jego wskazań zbudować kompletny model górotworu: poznać następstwo warstw, ich wzajemne oddziaływanie, a nawet genezę.

Konflikt o miejsce pamięci poległych (a wcześniej o ich martwe ciała) starałem się więc opisywać nie tyle jako jakiś szczególnie ważny przykład, ile jako metonimię praktyk pamięci w danym czasie. Na podstawie analizy konkretnych wydarzeń próbowałem następnie konstruować modele teoretyczne i uogólnienia. W zamierzeniu praca przebiegała więc w oparciu o zasadę koła hermeneutycznego: wychodziłem od bardzo wąskiego wycinka rzeczywistości, starając się następnie wyjaśnić go, wykorzystując inne ważne teksty i praktyki pamięci danego okresu, by ostatecznie powrócić do podstawowego materiału i wyjaśniać go za pomocą naświetlonych kontekstów.

### **/// Pochód i Kondukt**

Opozycja Pochodu i Konduktu stała się dość nieoczekiwanie najpopularniejszą figurą z całej książki. Zwracają na nią uwagę niemal wszyscy recenzenci, wspominają dziennikarze i komentatorzy. W zamierzeniu wcale nie była to centralna oś kompozycyjna *Powstania umarłych!*

Wybór akurat słów „Pochód” i „Kondukt” był moją decyzją (inspiracją do zwrócenia uwagi na fizyczne formy przemieszczania się jako metaforę pamięci był wiersz *Historia* Krzysztofa Kamila Baczyńskiego). Samą dychotomię wyprowadzam jednak z analizy dyskursu wczesnej propagandy PRL. Starając się zrozumieć, na jakim właściwie tle kształtowała się oficjalna (nie)pamięć i oddolna pamięć o powstaniu, czytałem kolejne wydania „Głosu Ludu” i analizowałem wypowiedzi polityków. Metaforyka parcia naprzód, zostawiania czegoś za sobą i życia przezwyciężającego śmierć uderzała mnie na każdym kroku. Wydawało mi się więc zasadne pokazać, że najwcześniejsza warstwa pamięciowej tradycji kształtowała się wobec tej dominującej narracji.

Monika Żychlińska słusznie zwraca uwagę, że jest to rozróżnienie „ostro zarysowane, dychotomiczne”. Sugeruje przy tym, że „zamiast przeciwstawienia znacznie ciekawsze byłoby pokazanie prób pogodzenia «tra-

dycji» i «nowoczesności»: całego spektrum zjawisk będących rezultatem przenikania się wspomnianych toposów, a także wydobyć i poddać analizie przypadków, które trudno jest sklasyfikować ze względu na ich niejednoznaczność” (Żychlińska 2016: 267). Zgadzam się w pełni, że byłoby to ciekawe! Nie widzę jednak sprzeczności między zarysowaniem czytelnej opozycji i pokazywaniem prób jej przewyciężenia. Czy w gruncie rzeczy większość opisywanych w *Powstaniu umarłych* zjawisk nie plasuje się gdzieś pośrodku tak nakreślonego kontinuum? Filmy Wajdy, artykuły publikowane w „Po Prostu” albo działania Muzeum Powstania Warszawskiego łączące bardzo tradycyjnie rozumiany obowiązek pamięci i nowoczesną formę – czy to wszystko nie są właśnie próby przewyciężenia prostej opozycji? Żeby przeanalizować i zinterpretować mit, rytuał albo praktykę kulturową opierającą się na przewyciężeniu dychotomii, musimy najpierw wpisać ją w tę właśnie dychotomię. Sprzeciwianie się binaryzmowi może zaistnieć tylko tam, gdzie binarna opozycja jest czytelna czy wręcz oczywista dla uczestników debaty<sup>1</sup>.

### /// Czy mogło być inaczej?

Monika Żychlińska stwierdza, że „[w]ielokrotnie na kartach książki wyrażane jest przekonanie, że gdyby tylko warunki historyczne pozwoliły na wykonanie «pracy żaloby» oraz «przepracowanie traumy», psychika polskiej wspólnoty narodowej nie zostałaby opanowana przez upiory przeszłości” (Żychlińska 2016: 267).

Nie mogę teraz znaleźć żadnego fragmentu, w którym pisałbym dokładnie coś takiego – ale niewykluczone, że coś podobnego mi się w toku wyводу przydarzyło. Byłby to jednak raczej chwyt retoryczny niż wyraz rzeczywistego pragnienia! Nie mam pojęcia, co by było, gdyby warunki historyczne pozwoliły na wykonanie pracy żaloby. Co więcej – tego rodzaju spekulacje w ogóle nie mieszczą się w zakresie moich zainteresowań ani kompetencji badawczych. Zabrzmi to może okropnie fatalistycznie, ale cała opowieść o nieprzepracowanej traumie jest przeze mnie rekonstruowana z punktu widzenia roku 2004 i lat następnych. Nie da się już nic zmienić w przeszłości! Motyw „nieprzepracowania” był dla mnie istotny jako kluczowy element kształtującego się przez dekady mitu powstania,

---

<sup>1</sup> Staralem się w *Powstaniu umarłych* nie epatować niepotrzebnie strukturalizmem, ale nie ukrywam, że jest to sposób myślenia o kulturze bliski memu sercu i rodzaj „skrzynki z narzędziami”, z której chętnie korzystam. Stąd być może nadmierna skłonność do eksponowania kulturowych binaryzmów.

które – jak starałem się pokazać – funkcjonuje w wyobraźni zbiorowej jako „nieupamiętnione”, a więc domagające się nieustannych gestów „zadośćuczynienia”, „przywrócenia”, „odklamania” itp. W książce pisałem o tym w ten sposób:

Jeśli więc w dalszym ciągu tej książki wielokrotnie będzie mowa właśnie o „traumie”, „przepracowaniu” czy „rozgrywaniu w działaniu”, to nie dlatego, że język psychoanalizy i rozpoznania „nurtu traumatycznego” miałby być jakimś uniwersalnym kluczem do pamięci, lecz – przeciwnie – dlatego, że podobna wizja świata jest obecna w wypowiedziach i działaniach tych, którzy kształtowali pamięć o powstaniu warszawskim. Choć zazwyczaj (przynajmniej do końca lat 80.) terminy psychoanalityczne nie pojawiały się otwarcie w debacie publicznej o historii i pamięci, to ich użycie wydaje się zasadne ze względu na odpowiedniość tych kategorii z podstawowymi pojęciami toposu *Pochodu i Konduktu*. Uczestnicy „walki o pamięć” powstania warszawskiego opisywali i postrzegali świat poprzez tego rodzaju schematy. To oni żądali „pozostawienia traumy za sobą” albo – przeciwnie – jej „przepracowania” (Napiórkowski 2016: 54).

Dlatego też jeżeli – co słusznie wypomina mi Żychlińska – nie wykorzystuję w zasadzie eksplanacyjnego potencjału koncepcji Cathy Caruth, Dominica LaCapry i innych badaczy traum zbiorowej pamięci, to dlatego, że ich idee przywoływałem raczej jako czytelny sposób wyrażenia tego, o czym opowiadały analizowane przeze mnie teksty, niż jako metodę badawczą.

Wydaje mi się, że takie postawienie sprawy pozwala jednocześnie pisać o „nieprzepracowaniu” czy wręcz „konieczności przepracowania”, a równocześnie w pełni zgodzić się z diagnozą Żychlińskiej, która pisze, że „topos *Konduktu* nie zakłada przepracowania traumy, lecz jej ciągle odtwarzanie, czemu sprzyja gloryfikowanie cierpienia” (2016: 268). Między tymi stanowiskami nie ma sprzeczności.

„Nieprzepracowanie” traumy, choć staram się znaleźć jego faktyczne korelaty w przeszłości, jest dla mnie każdorazowo przede wszystkim elementem współczesnego mitu pamięciowego. Różnym językiem mówiło się o nim w roku 1946, 1956, w latach 80., szczególnie zaś głośno teza o nieprzepracowaniu zabrzmiała przy okazji głośnej 60. rocznicy. Posłu-



żenie się językiem psychoanalizy nie było więc uznaniem jej obiektywnej diagnostycznej wartości, lecz próbą sprowadzenia oddzielonych dekadami języków i bardzo różnych form wyrazu do jednego mianownika.

Na marginesie warto podkreślić, że nie jest to jedyna opowieść o powstaniu, jaka funkcjonuje w przestrzeni publicznej po roku 2004. Obok mitu „powstania nieupamiętnionego” jest wszak i „powstanie sporne” (o którym wspominają recenzenci), i „powstanie heroiczno-patriotyczne”, i wiele innych pomniejszych mitów, do których *Powstanie umarłych* w ogóle się nie odnosi. Zapewne każdy z nich zasługiwałby na oddzielną monografię.

Jeżeli z takim założeniem powrócimy do sugerowanego przez Żychlińską pytania, ujawni się dodatkowy mankament *Powstania umarłych* (a może wręcz pewien rys tragiczny). Skoro w książce nieustannie mowa o jakimś „niedopelnieniu”, „nieprzepracowaniu”, „nadrabianiu”, „traumach” i powracających widmach, to można sobie robić nadzieję, że dałoby się z niej wyczytać jakąś receptę, rozwiązanie, przepis na egzorcyzmowanie duchów przeszłości i szczęśliwą, wolną od winy przyszłość.

Bardzo czytelnie pytanie to postawione zostaje w niedawnej świetnej recenzji autorstwa Marii Kobielskiej (tekst ten pod wieloma względami także jest samodzielnym esejem otwierającym wątki, o których jako autor nawet nie pomyślałem). „Trudno w tym momencie nie spytać o drogi wyjścia z tej sytuacji: czy ów błąd założycielski polskiego pamiętania można jakoś naprawić, odbyć żalobę, przepracować przeszłość, dopuścić wszystkich do udziału w niej?” (Kobielska 2016: 112).

Niestety, takie recepty w ogóle nie leżą w obszarze dyscypliny, którą się zajmuję. Choć momentami narracja *Powstania umarłych* może brzmieć tak, jakbym „obwiniał” czy „potępiał” pewne wydarzenia, postaci i decyzje, to w gruncie rzeczy nie uważam naszej pamięci, w szczególności zaś pamięci powstania warszawskiego, za „wadliwą” w jakikolwiek obiektywny sposób. Nawet gdy piszę, że jest to pamięć „zza grobu uprawiana przez widma”, to jest to tylko metafora. Moim celem nie było bowiem zmienianie polskiej kultury pamięci, lecz możliwie rzetelny opis ujawniający niektóre z kształtujących ją mechanizmów.

Oczywiście zaraz dodać należy, że nie oznacza to jakiegóż ostatecznej deklaracji neutralności i zamknięcia się w wieży z kości słoniowej. Wszak każdy humanista wie, że taki opis – przy pewnej dozie szczęścia – sam stanie się częścią opisywanych zjawisk, wpływając choćby w minimalnym stopniu na kształt polskiej wyobraźni zbiorowej.

### /// *Boom* pamięciowy

Na koniec chciałbym się jeszcze odnieść do ważnego pytania stawianego przez Monikę Żychlińską: skąd wziął się niedawny polski *boom* pamięciowy? Jakie są jego przyczyny i uwarunkowania? Czy odpowiada za to nieprzepracowana trauma, czy „długie trwanie paradygmatu romantycznego”, a może polityka jednej partii czy wręcz skuteczne działania jednej instytucji – Muzeum Powstania Warszawskiego? Mogę tylko przyklasnąć zaproponowanemu przez Żychlińską pomysłowi, by całościowo przeanalizować strukturę powstańczego *boomu* pamięciowego, rozpoczynając od zmapowania pola pamięci kulturowej, przechodząc następnie do analizy dyskursu poszczególnych aktywnych w tym polu podmiotów.

W takim myśleniu o polskim *boomie* pamięciowym kryje się jednak istotny problem. Gdybyśmy w toku badań znaleźli jakąś kluczową przyczynę (czy zespół przyczyn) i z precyzją godną chemika czy fizyka ustalili mocną korelację – stanęlibyśmy wobec jeszcze większej zagadki...

Polski *boom* pamięciowy nie może mieć specyficznie polskiej przyczyny, jest bowiem częścią fenomenu na skalę światową. Dlatego wydaje mi się, że to raczej pewne procesy w bardzo dużej skali umożliwiły triumfalny powrót pamięci powstania, ale też przyczyniły się do stworzenia muzeum czy sukcesu partii politycznych skuteczniej wiążących swój program z określonymi obszarami pamięci. W takiej perspektywie „aktorzy” z wcześniejszej analizy okazują się raczej pacynkami, którymi poruszają potężne, globalne przemiany.

Oczywiście nie twierdzę, że jedna z tych opowieści o polskim *boomie* pamięciowym jest prawdziwa, a druga fałszywa. Są to raczej dwa komplementarne spojrzenia na te same zjawiska. Każde z nich mówi nam coś ciekawego o polityce, współczesnej polskiej kulturze czy sprawczości poszczególnych podmiotów.

Jeżeli spróbujemy połączyć te perspektywy, to otrzymamy pytanie, dlaczego akurat powstanie warszawskie mogło stać się tak skutecznym wehikulem transmisji do Polski globalnego fenomenu *boomu* pamięciowego? Wydaje mi się, że *Powstanie umarłych* dostarcza jakiejś, choćby przyczynkarskiej, odpowiedzi na tę wątpliwość. Bieżąca potrzeba krytyki rzeczywistości potransformacyjnej została skutecznie przełożona na język pamięci dzięki temu, że powstanie już od dawna funkcjonowało w różnych rejestrach polskiej wyobraźni jako metonimia „grzechu zaniedbania pamięci”. W roku 2004 można więc było za jego pomocą opowiadać o grzechach III RP.

Jednocześnie ta opowieść znalazła oparcie w mechanizmach globalnego boomu pamięciowego. Muzeum, o którym wielokrotnie wspomina w recenzji Żychlińska, jest niewątpliwie kluczowym punktem takiego przebiegu. Zarazem nie jest to punkt jedyny. Jeżeli miałbym dziś – podążając za słuszną radą obojga recenzentów – rozwinąć któryś „współczesny” wątek *Powstania umarłych*, to znacznie większy nacisk położyłbym na kwestię mariażu języka pamięci z narzędziami globalnego kapitalizmu. Powstanie warszawskie w przestrzeni publicznej funkcjonuje dziś jak franczyza kulturowa. Ma swoje logo, estetykę, staje się elementem niezwykle różnorodnych opowieści, gadżetów, „eventów kulturalnych”... To właśnie tutaj, a nie w sporze historycznym czy politycznym, upatrywałbym najciekawszego materiału do analizy. Szczególnie fascynująca wydaje mi się w tym kontekście kwestia „kanibalizmu”, jakiego dokonuje dziś na powstaniu warszawskim kult tak zwanych „żołnierzy wyklętych”. Przejmując wypracowane w celebracji powstania formy kulturowej obecności, a zarazem oferując silniejszą narrację „odczyniania niepamięci” i krytyki bieżącej rzeczywistości, „żołnierze wyklęci” stopniowo wypierają powstańców z debaty politycznej, zbiorowej wyobraźni, odzieży patriotycznej i przestrzeni publicznej... Żałuję, że w *Powstaniu umarłych* nie poświęciłem tym zagadnieniom więcej miejsca. Mam jednak nadzieję, że w tym przypadku nie wszystko stracone.

#### Bibliografia:

/// Kobielska M. 2016. *Kondukt bez pogrzebu*, „Znak”, nr 736, s. 110–113.

/// Żychlińska M. 2016. *Upiory (nie)pamięci. Ćwiczenia z widmontologii polskiej*, „Stan Rzeczy”, nr 2(11), s. 260–273.

# ROZMOWY (NIE TYLKO) O INTELIGENCJI

**PIOTR KULAS,**

## **ROZMOWY O INTELIGENCJI**

Iwona Zielińska<sup>1</sup>

Akademia Pedagogiki Specjalnej

Inteligencja jako przedmiot dyskusji publicznej i badań naukowych jest tematem, który w ostatnim dwudziestolecu podejmowany był rzadko. A na pewno zdecydowanie rzadziej niż do połowy lat 90., kiedy to odbyła się ostatnia wielka debata na temat miejsca i znaczenia inteligencji. Po transformacji pojawiło się kilka artykułów, prace zbiorowe, ale niewiele systematycznych badań podejmujących kwestie współczesnej inteligencji (wyjątkiem jest opracowanie z 2008 roku pod redakcją Henryka Domańskiego). Piotr Kulas w *Rozmowach o inteligencji* próbuje wznowić tamtą debatę sprzed prawie ćwierćwiecza, by sprawdzić, kim są i gdzie są dzisiejsi inteligenci, pokazując tym samym, że nie godzi się on z tezą o zmierzchu inteligencji, jaki miał według niektórych nastąpić po 1989 roku (zob. Gawin 2008).

Piotr Kulas zaprosił do realizacji swojego projektu dziesięciu wybitnych naukowców, którzy z inteligencją jako zjawiskiem stykali się w pracy naukowej, ale także sami są jej przedstawicielami (choć nie wszyscy się na takie określenie godzą, o czym piszę dalej). Są wśród nich socjologowie, filozofowie, historycy kultury i idei. I choć zaproszeni rozmówcy reprezentują pewien przekrój pokoleniowy, to jednak w książce zabrakło głosu przedstawicieli młodszej generacji inteligencji, trzydziestolatków. Byłby on o tyle ciekawy, że – w przeciwieństwie do pozostałych rozmówców – osoby urodzone w latach 80. mają minimalne doświadczenia PRL-u i związanego

<sup>1</sup> Pragnę podziękować Agacie Stasik za wnikliwe uwagi do pierwszej wersji tekstu, które wpłynęły na ostateczny kształt recenzji.

z nim etosu inteligencji, do którego odwołują się w ten czy inny sposób pozostali rozmówcy. Szkoda też, że na dziesięciu rozmówców tylko dwoje to kobiety (Joanna Kurczewska i Agata Bielik-Robson). Wśród zaproszonych do współpracy gości zabrakło na pewno Hanny Palskiej, a także Jerzego Jedlickiego, który zredagował trzytomową pracę o dawnej inteligencji. Być może zadecydowały o tym czynniki obiektywne, ale Kulas powinien jaśniej przedstawić kryteria doboru rozmówców we *Wstępie*.

Podstawowy wniosek płynący z książki to niezwykle problematyczność w zdefiniowaniu, czym jest inteligencja. Ilu rozmówców, tyle perspektyw. *Rozmowy...* ujawniają pewne trudności z dookreśleniem i uchwyceniem współczesnego rozumienia inteligencji. Zadania nie ułatwia też Piotr Kulas, który celowo powstrzymał się we *Wstępie* przed podaniem choćby ogólnej definicji czy charakterystyki inteligencji, która mogłaby być pewnego rodzaju punktem odniesienia (socjologicznym typem idealnym) zarówno dla czytelników, jak i jego rozmówców. Inteligencja nigdy nie była terminem bardzo jednoznacznym (zob. Kurczewska 1998), istniała natomiast uogólniona zgoda co do pewnego etosu, który na pierwszym miejscu stawia patriotyzm, misję społeczną i pracę na rzecz dobra ogółu. Współcześnie nawet w kwestii społecznych zobowiązań inteligencji istnieje spora rozbieżność zdań i opinii.

Zbigniew Bokszański i Henryk Domański wydają się nie mieć wątpliwości, że inteligencja, rozumiana jako wykształcona zbiorowość o pewnym etosie i powinnościach moralnych i patriotycznych, wynikających ze specyficznej sytuacji geopolitycznej Polski (brak suwerenności) – dzisiaj już nie istnieje. Zdaniem Bokszańskiego to, co najbardziej różni aktualną inteligencję od jej dawnych reprezentantów, to permanentny brak społecznego zaufania oraz spadek prestiżu. Kiedyś inteligencję można było lubić bądź nie, podziwiać bądź krytykować, jednak „na ogół była ona obdarzana zaufaniem jako zbiorowość ludzi, którzy zasługiwali na to z racji kwalifikacji profesjonalnych i moralnych” (Kulas 2016: 35). Tego typu wzorca współcześnie nie da się realizować, żyjemy bowiem w całkowicie odmiennych realiach, można jedynie do niego nawiązywać i jakoś z niego czerpać. Słowem, ciągłość inteligencji została bezpowrotnie przerwana.

Według Domańskiego dawni inteligenci, dopasowując się do nowych realiów i wymogów systemu rynkowego, muszą wejść w rolę specjalistów świadczących pewne usługi: edukacyjne, zdrowotne, prawne itd. Są to tzw. *professions*. Stosowanie terminu „inteligencja” Domański zastrzega natomiast do tego, „co było, a nie jest” (2008: 82). W związku z tym zmieniły się też funkcje tej grupy społecznej: jej zadaniem nie jest obrona polskości

czy wartości narodowych, ale raczej działania bardziej utylitarne, związane z modernizacją i nowym stylem życia. Ich misja jest raczej jednostkowa niż społeczna, to znaczy zorientowana na indywidualny sukces i dobra materialne, które przekładają się na wzrost gospodarczy, a nie na poczucie patriotyzmu. Rośnie także liczba specjalistów, bo system kapitalistyczny tworzy na nich zapotrzebowanie. Obiektywne cechy odróżniające ich od przedstawicieli innych klas to wysokie kwalifikacje i pewne cechy konsumpcyjno-rynkowe. Natomiast kreowaniem kultury i wzorców kulturowych oraz tzw. wartości wyższych zajmują się intelektualiści (artyści, literaci, naukowcy) i to oni, według Domańskiego, realizują dziś etos służby publicznej.

Jeszcze silniej różnicę pomiędzy inteligencją a intelektualistami podkreśla Agata Bielik-Robson. Ona sama nie czuje się przedstawicielką inteligencji, gdyż inteligencja jako klasa wymusza pewnego rodzaju stadne i konformistyczne wzorce zachowania, podtrzymujące pewien sposób myślenia inteligencji o sobie i jej roli. Nie jest to jednak nowa klasa średnia, jak sugeruje Domański. Klasowość inteligencji, zdaniem Bielik-Robson, nie ma charakteru ekonomicznego, tylko kulturowy, który wyraża się w grupowych wyjazdach w góry (koniecznie do chaty, nie do SPA), w kupowaniu *Przekroju* i w przedkładaniu estetyki nad konsumpcję. Andrzej Mencwel podkreśla wewnętrzne zróżnicowanie inteligencji, Agata Bielik-Robson zaś – przeciwnie - jej hermetyczny i homogeniczny charakter oraz brak podziałów światopoglądowych. Inteligent jest bardziej skupiony na polskości w polityce, kulturze, nauce. Intelektualista zaś jest kosmopolitą. Według niej zasadnicza różnica między inteligentem a intelektualistą polega na tym, że ten drugi jest samotnikiem i nie boi się iść pod prąd. Jak mówi Paweł Śpiewak, intelektualista czasem musi powiedzieć „swoim” coś gorzkiego, choć naraża się w ten sposób na krytykę, a nawet ostracyzm. Ten nacisk na rozróżnienie pomiędzy inteligencją a intelektualistami jest tym bardziej ciekawy, że w innych rozmowach oba terminy wydają się stosowane zamiennie (zarówno przez rozmówcę, jak i Kulasa), co jeszcze bardziej utrudnia określenie, czym jest współcześnie inteligencja.

Zdecydowaną opinię na temat współczesnej inteligencji ma natomiast Tomasz Zarycki. Wskazuje on na jej arystokratyczne pochodzenie, elitarność i oraz jej autodefiniowanie się przez opozycję do „chamstwa”. Zdaniem Zaryckiego inteligencja w Polsce ma aktualnie znacznie lepszą pozycję niż inne grupy. Czerpiąc z teorii Bourdieu, mówi on o istnieniu tzw. pola inteligencji, które posiadając olbrzymie zasoby symboliczne i kulturowe, wpływa na pozostałe klasy wyższe, ekonomicznie niejednokrotnie lepiej

sytuowane, ale bez odpowiednich zasobów symbolicznych. Przekonanie o dominującej roli inteligencji wyrażone zostało jeszcze dobitniej w innym miejscu (Warczok, Zarycki 2014), na przykładzie socjologów, którzy dzięki uprzywilejowanej roli inteligentkich autorytetów odtwarzają i podtrzymują istniejące stosunki władzy i legitymizują naukowo istniejący układ, co świadczy o hegemonii inteligencji. Nie do końca zgadza się z tą tezą Boksański, który twierdzi, że ze względu na prawa rynku inteligencja musiała podzielić się sferą, w której kiedyś być może rządziła, z innymi aktorami. Choć mnie również nie do końca przekonuje teza o hegemonii inteligencji we współczesnej Polsce, to trudno Zaryckiemu odmówić konsekwencji i spójności w jego wywodzie na temat znaczenia współczesnej inteligencji.

O inteligencji nie dowiemy się natomiast zbyt wiele z rozmowy z wybitnym jej znawcą Andrzejem Walickim. Najpierw bardzo długo trwa „rozbieg” przed poruszeniem głównego tematu, a kiedy już Kulas przechodzi do rzeczy, pytając o etos polskiej inteligencji, w odpowiedzi dostaje rozważania na temat wolności jednostki i wolności rynku. Widać w tej rozmowie pewne zmaganie. Kulas stara się jak może prowadzić rozmowę o inteligencji, ale jego interlokutor wciąż ucieka w wątki poboczne. Niezwykle ciekawe (np. kilkustronicowe rozważania o marksizmie, populizmie i liberalizmie, patriotyzmie), ale jednak nie na temat. Szkoda, że w tej sytuacji Autor nie uciekł się do pytań o prywatne życie profesora – tak, jak ma to miejsce w kilku innych rozmowach z książki – i w ten pośredni sposób dopowiedział coś o polskiej inteligencji przez pryzmat biografii inteligenta.

Już z tego krótkiego przeglądu wylania się niezbyt odkrywczy wniosek, że obecnie inteligencja jest czymś innym niż ta sprzed transformacji. Właściwie, i nieco prowokacyjnie, można zadać pytanie, czy można używać starych kategorii do opisu nowego zjawiska, jakim współcześnie są aktywni i zaangażowani – zarówno po lewej, jak i prawej stronie – młodzi ludzie. Nad kwestią tą zastanawia się także Kulas ze swoimi rozmówcami. Piotr Kulas zajmuje się inteligencją naukowo od kilku lat, jednak w *Rozmowach...* wycofuje się na drugi plan. Nie komentuje, nie sugeruje, nie narzuca swojej opinii i nie wchodzi ze swoimi rozmówcami w polemiki lub robi to nader ostrożnie. Strategia ta przynosi ciekawe rezultaty. Każdy z zaproszonych gości wnosi inny wątek w temat główny, inne spojrzenie, doświadczenie, a nawet inny światopogląd, a sam tok rozmowy przybiera często niespodziewanie osobisty ton. Książkę współtworzą więc niejako dwie płaszczyzny tematyczne. Pierwsza główna i dominująca to tytułowa inteligencja – jej rozumienie, badanie, oceny w oczach rozmówców. Druga,

pomniejsza, ale nie mniej ciekawa, to refleksje nad własnym doświadczeniem biograficznym poruszane w wywiadach, które można potraktować jako swego rodzaju *case studies* inteligencji. Stanowią one swoistą ilustrację, pewien punkt odniesienia dla szerszych zjawisk, takich jak spory, podziały i wykluczenia w nowym układzie politycznym. Np. Dariusz Gawin i Agata Bielik-Robson opowiadają o swoich doświadczeniach jako tzw. generacji *bruLionu*, krytycznie nastawionych do wizji Polski po 1989 przedstawianej przez Adama Michnika i *Gazetę Wyborczą*, ale też kontestujących wzorce patriotyczne i narodowe. Szkoda jednak, że te biograficzne wątki pojawiają się tylko w niektórych rozmowach. Być może wynika to po prostu z mało ustrukturalizowanego sposobu prowadzenia rozmowy, który pozwala na spontaniczne pojawianie się elementów osobistych. Mimo powtarzających się w wielu rozmowach pytań (np. dociekania na temat statusu młodej inteligencji), ich tok zmienia się i meandruje od wspomnień biograficznych, anegdot, legendy Warszawskiej Szkoły Historyków Idei, słynnych seminariów Pawła Śpiewaka, po powstanie i rozpad (dawnej) *Res Publici*. Dariusz Gawin opowiada o rzeczywistości lat 80., upadku komuny, grzechach transformacji oraz o zdradzie robotników stoczniowych przez intelektualistów (a tym samym zdradzie inteligenckiego etosu). Ten wstydlivy i niestety mało zbadany wątek najnowszej historii inteligencji pojawia się także w wywiadzie z Andrzejem Mencwelem, który wytyka lewicy przyzwolenie na zamykanie kopalń i PGR-ów we wczesnych latach 90., w wyniku czego około pół miliona osób zostało bez pracy i żadnego zabezpieczenia. Te biograficzno-historyczne opowieści stanowią wartość dodaną *Rozmów...* i z tego względu książka mogłaby mieć tytuł *Rozmowy (nie tylko) o inteligencji*. Zwłaszcza że sam Autor podkreśla, że właściwymi bohaterami książki są właśnie jego rozmówcy, a nie inteligencja.

Choć książkę można czytać wyrywkowo i selektywnie, bo każdy wywiad stanowi zamkniętą całość, warto jednak zapoznać się z *Rozmowami...* w komplecie, bowiem za pośrednictwem Kulasa rozmówcy prowadzą ze sobą pewnego rodzaju wymianę zdań, polemizują i uzupełniają się nawzajem, opowiadając o tych samych wydarzeniach z odmiennej perspektywy. Zbigniew Bokszański i Paweł Śpiewak wskazują na rolę habitusu, czyli „inteligentckiego” domu i środowiska, w nasączeniu cechami, jakie charakteryzują inteligenta. Uniwersytety w pewnym stopniu mogą spełniać tę rolę, pod warunkiem że oferują coś więcej niż wąską specjalizację, przygotowującą do wymogów rynku pracy. Cechą charakterystyczną inteligenta jest zaś według Joanny Kurczewskiej umiłowanie wiedzy i jej samodzielne zdobywanie, w odróżnieniu od nabywania wiedzy w instytucjach kształcenia.



Poza typowymi atrybutami inteligenta, jak wykształcenie, charakter pracy, zaangażowanie społeczne, Kurczewska zwraca także uwagę na emocje i wrażliwość, które to cechy odróżniają go od szeregowych pracowników umysłowych (Weberowskich biurokratów). Na pytanie zadane Domańskiemu o powody nieidentyfikowania się wielu inteligentów z tą kategorią, odpowiedzią może być przekonanie Zaryckiego, że „prawdziwy” inteligent nie przyznaje się wprost do swojej inteligenckości. Raczej zaprzecza, umniejsza swoje zasługi, prowadzi swoistą grę, w taki sposób, żeby to inni określili go jako inteligenta.

Każdy wywiad potwierdza świetne przygotowanie Kulusa do tematu. Erudycja, czytanie i dogłębna znajomość prac – a często też elementów biograficznych – rozmówców pozwala Kulasowi reagować elastycznie na zmiany wątków, podążać za ich tokiem myślenia i w odpowiednim momencie z wyczuciem powracać do głównego tematu, czyli inteligencji. Być może nieco drażni grzecznościowa formułka „Dziękuję bardzo za rozmowę”, którą Kulas kończy każdy wywiad, bo po pierwsze, nie pozwala wybrzmieć ostatniej myśli rozmówcy, a po drugie sprawia momentami wrażenie nagłego „ucięcia” rozmowy. Za to na plus należy zaliczyć indeks nazwisk umieszczony na końcu książki. Coś, co kiedyś było nieodzownym elementem każdej pracy naukowej, dziś niestety należy już do rzadkości. Bardzo dobrym pomysłem jest uzupełnienie treści rozmów o przypisy dolne, odsyłające do konkretnych publikacji, o których mowa w wywiadzie. Szkoda jednak, że zasada ta nie jest konsekwentnie stosowana. Kiedy Mencwel czy Walicki wspominają o swoich publikacjach, na dole znajdziemy pełne dane bibliograficzne wspomnianych prac, ale podobnej skrupulatności zabrakło już w wywiadach z Agatą Bielik-Robson czy z Tomaszem Zaryckim.

Książka Piotra Kulusa to zbiór rozważań, przemyśleń, wspomnień, historii i niejednokrotnie intrygujących hipotez, zwłaszcza w odniesieniu do młodego pokolenia i jego inteligentkiej identyfikacji, która domaga się weryfikacji. To też swoiste świadectwo inteligentów. Nie znajdziemy w niej jednak jednoznacznej odpowiedzi na pytania, kim są inteligenci, jakie są współcześnie ich role społeczne i etos. Przyjęta przez Autora pracy metoda opisanego zjawiska inteligencji ma zarówno zalety, jak i wady. Otwartość Kulusa i jego elastyczne podążanie „za rozmówcą” ujawniają niespodziewaną mnogość perspektyw, determinowanych zarówno osobistym doświadczeniem rozmówców, jak i reprezentowanym przez nich podejściem badawczym (np. analityczne i „mierzałne” podejście Domańskiego *versus* historyczno-kulturowe rozważania Andrzeja Mencwela). Te różnice od-

zwierciadła także język, jakiego używają rozmówcy. W ten sposób książka staje się przede wszystkim nieocenionym źródłem samowiedzy inteligencji i jej zmagania z dookreśleniem swojej roli. Ale jednocześnie brak ujednoliconego rozumienia inteligencji uniemożliwia podjęcie próby porównania perspektyw, jakie pojawiają się w książce. Przy tak trudnym do zdefiniowania zjawisku nie można też zastosować kategorii inteligencji jako pojęcia operacyjnego. Ma więc rację Bokszański, zwracając uwagę, że badanie dzisiejszej struktury społecznej za pomocą kategorii wypracowanych kilka dekad temu (w tym inteligencji) i zupełnie nieprzystających do współczesności jest mało produktywne. Te trudności definicyjne mają więc bezpośrednie konsekwencje dla dyskursu naukowego i prowadzenia badań. Sądzę jednak, że książka Piotra Kulasa jest próbą wznowienia dyskusji na ten nieco zapomniany w socjologii temat i rozpoznania istniejących perspektyw, które w późniejszym czasie pomogą wypracować w drodze empirii bardziej spójną definicję zjawiska. W numerze tematycznym *Kultury Współczesnej* poświęconym inteligencji Śpiewak i Kulas – redaktorzy wydania – wychodzą z propozycją terminu „postinteligencja” na określenie zarówno zmienności, jak i trwałości tej kategorii (Śpiewak, Kulas 2015: 11). Nie doprecyzowują jednak, w czym konkretnie owa zmienność i trwałość się przejawia. Jest to więc definicja wciąż szeroko otwarta.

#### Bibliografia:

- /// Domański H., red. 2008. *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia?*, Wydawnictwo IFiS PAN.
- /// Gawin M. 2008. *Abdykacje i restauracje. Debaty o zmierzchu inteligencji polskiej w latach międzywojennych i współcześnie*, [w:] *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia?*, red. H. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 241–262.
- /// Kulas P. 2016. *Rozmowy o inteligencji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- /// Kurczewska J. 1998. *Inteligencja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Oficyna Naukowa.
- /// Śpiewak P., Kulas P. 2015. *Postinteligencja. Współczesne formy manifestacji inteligencji i inteligenckości*, „Kultura Współczesna”, nr 4, s. 9–13.
- /// Warczok T., Zarycki T. 2014. *(Ukryte) zaangażowanie i (pożorna) neutralność. Strukturalne ograniczenia rozwoju socjologii krytycznej w warunkach półperyferyjnych*, „Stan Rzeczy”, nr 6, s. 129–158.

# BOURDIEU I DUCHY

**PIOTR KULAS,**

## **ROZMOWY O INTELIGENCJI**

Witold Zakrzewski  
Uniwersytet Warszawski

Niedawno Wydawnictwo Scholar opublikowało tom rozmów warszawskiego socjologa Piotra Kulasa z jedenastoma cenionymi polskimi badaczami. W większości, co nie jest bez znaczenia, socjologami (choć znajdziemy wśród rozmówców Kulasa także filozofów, polonistów czy historyków). Powstała w ten sposób książka to jedna z tych nielicznych pozycji, które przedstawiając czytelnikowi pełną paletę możliwych interpretacji, pozwalają mu samodzielnie zastanawiać się dalej. Trwająca od XIX w. dyskusja o statusie ontologicznym i przyszłym życiu polskiej inteligencji toczyła się w tych samych koleinach aż do początku lat 90. XX w., gdy te utarte tory dyskusji pozornie zniknęły. Padające w nowej rzeczywistości argumenty wcale jednak nie różnią się tak zasadniczo od tych wykorzystywanych 100 lat temu.

Piotr Kulas skonstruował swoją książkę bardzo przebiegle. Mentorom różnych pokoleń inteligencji o odmiennych zupełnie barwach politycznych (Andrzej Mencwel, Paweł Śpiewak, Dariusz Gawin) towarzyszą zajmujący się w swoich badaniach bezpośrednio kategorią inteligencji badacze tacy jak Henryk Domański czy Tomasz Zarycki. Wszyscy, nawet jeżeli rytualnie odzęgnują się od etosu inteligenckiego (jak Agata Bielik-Robson), w jakimś stopniu tonem intymnego zwierzenia bądź zimnej socjologicznej analizy mówią o sobie samych. Kulas nie słucha potulnie swoich utytułowanych rozmówców i zadaje krótkie, celne pytania, rozsadzające retoryczną spójność ich wywodów. Poprzedzający właściwe wywiady wstęp doskonale rozrysowuje mapę konceptualizacji pojęcia inteligencji pojawiających się w kolejnych wywiadach. Czytelnik zostaje więc w jakiś sposób uodpornio-

ny na zetknięcie się z kolejnymi znanymi mu zazwyczaj wcześniej poglądami, ale tym razem przedstawionymi w sposób bardziej dojmujący i odwołujący się do osobistego doświadczenia.

Rozmówcy Kulasa nie zaskakują czytelnika obeznanego ze współczesnymi sporami wokół natury i istnienia polskiej inteligencji. Śpiewak, Gawin czy Mencwel z zupełnie różnych pozycji, ale w zasadzie jednomyślnie lamentują nad powolnym schyłkiem tej formacji społecznej. Domański oraz Bokszański chłodno i z będącej częstą chorobą zawodową socjologów pozycji bezsilnego obserwatora kreślą wizję rozkładu inteligencji oraz tryumfu nowej klasy średniej. Zarycki i Bielik-Robson w ciekawy sposób starają się pokazać zadziwiającą żywotność i siłę zamykającej się w ekskluzywnych, choć nie zawsze bardzo zamożnych, gettach starej społecznej elity. Formuła wywiadu pozwala jednak głębiej zrozumieć metodologiczne i biograficzne motywacje stojące za przyjęciem takiej, a nie innej optyki patrzenia na fenomen inteligencji. Kulasa znakomicie więc wykonał zadanie, jakie postawił sobie we wstępie: opublikowane rozmowy będą oczywiście świetnym materiałem do badań jakościowych i dostarczą piszącym o polskiej inteligencji (bądź po prostu zastanawiających się nad nią) inspiracji. Z różnych, cząstkowo prawdziwych perspektyw wyłowić można składające się na pewną całość elementy – inteligencja i trwa, i rozpada się, zamyka się w gettach i pręźnie działa w organizacjach pozarządowych, trwa przy dawnym etosie i wypiera się go, pielęgnuje nonkonformizm i zarazem traktuje właściwy sobie kod kulturowy jako formę salonowego poluru.

Zebrań rozproszonej w umysłach rozmówców Kulasa wiedzy nie daje jednak żadnej odpowiedzi na pytanie o przyszłość polskiej struktury społecznej. Nawet ludzie tak przywiązani do inteligenckiego etosu jak Dariusz Gawin mówią jedynie o powolnym sadzeniu, pielęgnowaniu i owocowaniu drzew. Apologeci inteligencji posługują się raczej retoryką przetrwania i wyraźnie brakuje im imperialnych zapędów. Być może właśnie dlatego przez 27 lat od upadku komunizmu nie udało się nikomu sformułować jakichkolwiek konkluzyjnych odpowiedzi na nurtujące polskich inteligentów i postinteligentów pytania.

Praktycznie wszyscy rozmówcy Kulasa albo odwołują się do przeszłości warstwy inteligenckiej i czerpią z niej żywotne soki, albo z obojętnością lub nawet pewnym rodzajem satysfakcji obserwują „naturalny” i „nieunikniony” proces społeczny prowadzący do jej zaniku. Niektórzy, jak Agata Bielik-Robson czy Tomasz Zarycki, dzielą się kilkoma błyskotliwymi spostrzeżeniami uwypuklającymi paradoks zmierzchającej i zarazem dominującej wciąż klasy społecznej.

W wypowiedziach wszystkich zebranych przez Kulasa wybitnych badaczy uderza pewna mieszanka poczucia własnej wyjątkowości i defetyzmu. Ten dziwny stan ducha opiera się na dwóch filarach. Pierwszy z nich to przekonanie o niepowtarzalności wschodnioeuropejskiego doświadczenia inteligenckiego zbudowanego wokół odrębnej od zachodniej, głębszej duchowości. Drugi zaś to specyficznie przeżywane poczucie wyższości nad jakoby całkowicie materialistyczną rzeczywistością społeczną Zachodu. To tu, nad Wisłą, garstka dawnych inteligentów kultywuje jeszcze tradycje starożytności intelektualnych debat i nocnych kuchennych rozmów. Nawet przeprowadzana permanentnie od 1999 r. reforma edukacji jawi się jako nieuchronne dostosowywanie szkół do nowej, niezrozumiałej w starym paradygmacie oświatowym, rzeczywistości.

Jeśli jednak wyzbędzimy się przeświadczenia o zupełnej wyjątkowości środkowoeuropejskiego ducha i konieczności jak najszybszego wyzbycia się oznaczających ją anomalii lub pielęgnowania tych odrębności, to znajdziemy się w zupełnie innej sytuacji intelektualnej. Odpowiedzi na pytania o rolę i przyszłość polskiej inteligencji staną się znacznie mniej rozmyte. Z jakichś względów nawet ci z rozmówców Kulasa, którzy sięgają po narzędzia metodologiczne wypracowane przez socjologów przyglądających się strukturze własnych zachodnioeuropejskich społeczeństw (jak choćby zerkający ku Bourdieu Zarycki i Bokszański), koncentrują się wyłącznie na różnicach między jakoby zupełnie niekompatybilnymi strukturami społecznymi Francji, Niemiec czy Stanów Zjednoczonych w stosunku do Polski, Rosji czy Litwy. Ignorują zaś mniej oczywiste, ale narzucające się podobieństwa.

Wydaje się oczywiste, że podstawową *differentia specifica* między Zachodem a Wschodem Europy jest natura dokonujących się w obydwu częściach kontynentu zmian społecznych. Przemiany po zachodniej stronie Łaby, ewolucyjne i konserwujące – pod płaszczykiem znacznie większego niż w Europie Wschodniej liberalizmu obyczajowego i nasycenia dyskursu publicznego hasłami równościowymi – dawne stosunki społeczne, zestawień można łatwo z dramatycznym i radykalnym zerwaniem ciągłości, jakiego doświadczone po drugiej stronie rzeki. Inteligencja na pierwszy rzut oka rzeczywiście nie wpisuje się w funkcjonalną i w miarę prostą hierarchizację opartą na klasach społecznych, odwołując się raczej do porządku poststanowowego.

Jednakże jeśli porównamy polską inteligencję z brytyjską, francuską, niemiecką czy amerykańską klasą wyższą i wyższą klasą średnią, to dostrzeżemy wyraziste podobieństwo pewnego rodzaju dystynkcji kulturo-

wej. Po drugiej stronie Łaby wciąż istnieją licea klasyczne, egzaminy z wiedzy ogólnej (słynna francuska *culture generale*), elitarne uczelnie, merytokracyjne mechanizmy rekrutacji do służby publicznej i kulturalne snobizmy, nakazujące czytać książki, chodzić do teatru i słuchać muzyki klasycznej. Kapitał kulturowy jest swego rodzaju dekoracją, pozwalającą klasom dominującym ekonomicznie, relacyjnie i politycznie odróżnić się od reszty społeczeństwa. Nawykom tym towarzyszy nierzadko dyskurs odwołujący się do cnót obywatelskich i poczucia szczególnej odpowiedzialności za wspólnotę polityczną. Współczesna polska inteligencja nabrała dzisiejszych kształtów w zupełnie odmiennej sytuacji – z Polską Ludową trudno było się całkowicie utożsamić, a porządek społeczny państw komunistycznych opierał się na całkowitym rozdzieleniu Paretowskich hierarchii społecznych – elity władzy, pieniądza i kultury pokrywały się w stosunkowo niewielkim stopniu. Zarabiającym często mniej niż robotnicy inteligentom pozostał tylko jeden bezpieczny i niewymagający specjalnych starań wyróżnik tożsamościowy – znajdujący się w ich władaniu kapitał kulturowy i symboliczny.

O ile więc elity społeczne Europy Zachodniej skupiają w swoich rękach różne rodzaje kapitałów, o tyle rozdzielenie elit różnych typów w Polsce czy Rosji utrzymało się także po zmianie ustroju. Stara inteligencja przywiązana do swojej tradycji ze zdziwieniem zaczęła zauważać, że istniejące w niej hierarchie przestają być atrakcyjne dla głodnych ekonomicznego awansu ludzi. Obserwując z niesmakiem i postępującą rezygnacją nowe mechanizmy społeczne, łatwo uwierzyła w nieuchronność własnej zagłady. Tymczasem powiązanie kapitału ekonomicznego z kulturowym to efekt działania znanych przecież doskonale w polskich środowiskach akademickich Bourdiańskich mechanizmów reprodukcji społecznej. Społeczeństwa zachodnioeuropejskie i północnoamerykańskie mają oczywiście w swojej strukturze grupę ludzi dobrze wykształconych, ale niekoniecznie bardzo zamożnych. Jednakże trudno realnie awansować do klasy wyższej czy wyższej klasy średniej bez wykazania się pewną dystynkcją i snobizmami kulturowymi. Tymi samymi, które tak mocno naznaczają styl życia polskiej inteligencji. Jednocześnie przedstawiciele tej ostatniej nierzadko funkcjonują w dwóch, niewykluczających się porządkach społecznych. Z ekonomiczno-funkcjonalnego punktu widzenia należą do klasy średniej, wyższej klasy średniej czy też klasy wyższej. Ich sposób uczestnictwa w kulturze, autoidentyfikacja i posiadany kapitał symboliczny nakazuje im jednak nie wyzbywać się nabytej lub odziedziczonej tożsamości inteligenckiej. Tego rodzaju ekonomiczno-kulturowe kryteria przynależności do warstw spo-

lecznych zastosowano zresztą choćby w głośnym badaniu Great British Class Survey (GBCS) z 2013 r., gdzie licząca 7% społeczeństwa „elita” została wyodrębniona poprzez skrzyżowanie założonych przez badaczy minimalnych parametrów z obydwu tych hierarchii społecznych.

Warto zwrócić uwagę, że ci z rozmówców Kulasa, którzy wydają się przywiązani do etosu inteligenckiego, mówią o nim, posługując się wyłącznie kategoriami powolnej pracy organicznej, ożywczych seminariów czy bezinteresownego zaangażowania w działalność pozarządową. Nawet ci diagnozujący wady nowej klasy średniej nie doszli do wniosku, że lepienie nowych elit dokonać się może tylko za sprawą zaplanowanej precyzyjnie i z pełną premedytacją reprodukcji. Wysokie standardy edukacyjne, prestiżowość humanistycznych elementów wykształcenia i kulturalne snobizmy mogą stać się dodatkowymi prócz ekonomicznych kryteriami rekrutacyjnymi do bardziej przypominającej swoje zachodnioeuropejskie odpowiedniczki klasy średniej. Wymagałoby to jednak ze strony inteligencji w pełni świadomego wykorzystania inżynierii społecznej, co klóci się z egalitaryzmem wyznawanym przynajmniej deklaratywnie przez sporą jej część.

Tak naprawdę więc to nie istnienie inteligencji jest wschodnioeuropejską anomalią, lecz bardzo umiarkowane zainteresowanie elit ekonomicznych kapitałem kulturowym i wstręt warstwy najbardziej zaangażowanych twórców i konsumentów kultury do definiowania pozycji społecznej przez pryzmat zamożności. Zrodzenie się w Polsce „normalnych” elit o zachodnioeuropejskiej konsystencji wymagałoby uznania przez obydwie te grupy znaczenia pielęgnowanych przez siebie nawzajem wartości. Co ciekawe, indagowani przez Kulasa inteligenci albo chcą bronić styl życia i pewien etos inteligencji przed zagładą, albo przyglądają się bez emocji jej powolnej anihilacji. Żaden z nich nie zdecydował się na sformułowanie programu rekonstrukcji inteligencji jako elity społecznej, tak jakby przeszczepienie do Polski obłożonych anatamą przez Bourdieu, ale wciąż funkcjonujących w najlepsze, praktyk dominacji symbolicznej i kulturowej było czymś zasadniczo wstydliwym i niemożliwym.

Jeśli więc coś po lekturze książki Kulasa szczególnie mnie zdumiewa, to radykalna niezdolność jego rozmówców do zastosowania w polskim kontekście mechanizmów społecznych funkcjonujących wciąż w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej. Nie twierdę oczywiście, że brytyjska, niemiecka czy włoska wyższa klasa średnia składa się wyłącznie z subtelnych czytelników poezji i wyznawców republikańskiego lub konstytucyjnego ideału. Nie odmawiam też wielu przedstawicielom nowej klasy średniej zainteresowań intelektualnych czy artystycznych. Jednak to przed-

stawiciele zamożnej, czytającej i przywiązanej do francuskiej wyjątkowości burżuazji bardziej przypominają przedwojenną polską inteligencję niż jej współcześni następcy.

Zamiarem Piotra Kulasa było jednak wyłącznie stawianie pytań i dostarczenie czytelnikom zapisu często bardzo osobistych zmagających polskich akademików z własną inteligencją. Wszyscy oni mówią i myślą o inteligencji jako o pewnej rzeczywistości duchowej – jej trwałości i rozkładzie. Solidarnie stronią od próby nakreślenia opartego na teoriach Pareto i Bourdieu, zakorzenionego zarazem w inteligenckiej tradycji, nowego modelu polskiej elity społecznej. Biernie obserwują lub zmagają się z rzeczywistością w mikroskali. Polska inteligencja od 70 lat pozostaje zauroczona i sparaliżowana duchem dziejów.

Bibliografia:

/// Kulas P. 2016. *Rozmowy o inteligencji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.



# MIĘDZY KOŚCIELNOŚCIĄ A INDYWIDUALIZMEM

**ŁUKASZ BERTRAM,**

**WYRODNE DZIECI NOWOCZESNOŚCI. INDULTOWI**

**TRADYCJONALIŚCI KATOLICCY W WARSZAWIE**

Marta Kołodziejska  
Uniwersytet Warszawski

Wydaje się słusznym przyjmowane powszechnie założenie, że w warunkach pluralizacji, mediatyzacji i indywidualizacji religii rozmaite organizacje, grupy i stowarzyszenia religijne, sformalizowane i nieformalne, zarówno nowe, jak i te istniejące od dziesięcioleci zyskały przestrzeń, w której publicznie mogą demonstrować swoją wrażliwość religijną, ale także krytykować instytucje religijne i proponować nowe formy ekspresji zaangażowania religijnego. Dotyczy to również grup czy wspólnot, które określane są mianem konserwatywnych czy fundamentalistycznych. Paradoksalnie więc wiele środowisk krytycznych wobec procesów sekularyzacji i indywidualizacji religii staje się „mimowolnymi” beneficjentami tych ostatnich. Do podobnych konstatacji dochodzi Łukasz Bertram w swojej książce *Wyrodne dzieci nowocześnieści* poświęconej tradycjonalistom katolickim w warszawskiej parafii św. Benona.

W pierwszym rozdziale Autor przedstawia historię oraz osiągnięcia i konsekwencje Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza dotyczące zmian w liturgii i ekumenizmu. Omawia również kluczowe nurty tradycjonalizmu katolickiego oraz główne punkty krytyki postanowień soborowych ze strony jego przedstawicieli. Następnym rozdziałem poświęconym jest przedstawieniu ram teoretycznych badań, a więc przede wszystkim głównych koncepcji dotyczących przemian religii w nowoczesności. W kolejnym roz-

dziale Bertram omawia zastosowane metody badań (wywiady pogłębione), które przeprowadził w roku 2009. Następnie Autor omawia wyniki badań, przedstawiając charakterystykę demograficzną respondentów, a także analizując szczegółowo materiał z wywiadów w podziale na kluczowe dla rozwinięcia tezy pracy zagadnienia, takie jak socjalizacja religijna, relacje tradycjonalistów warszawskich z Kościołem instytucjonalnym, praktyki religijne czy więzi grupowe w zbiorowości tradycjonalistów. W zakończeniu Bertram rekapitułuje najważniejsze wnioski z analizy oraz proponuje rozwinięcie badań nad tradycjonalizmem w Polsce. Jeżeli chodzi o samą strukturę książki, to jest ona przejrzysta i spójna, a tok wyводу łatwy do śledzenia. Wnioski z badań są natomiast bardzo ciekawe i istotne, choć nie zawsze wystarczająco dobrze wyeksponowane.

Bertram podnosi problem wpływu procesów indywidualizacji religii na przemiany religijności, skupiając się na tożsamości wyznawców w kontekście ich relacji z dominującymi formami religijności katolickiej w Polsce oraz Kościołem instytucjonalnym. Kluczowa teza książki sformułowana została następująco: „tradycjonalizm może pociągać za sobą wyznawanie i manifestowanie antynowoczesnych przekonań, których realizowanie umożliwia jest właśnie przez nowoczesność i przeprowadzane jest z użyciem metod i według zasad właściwych społeczeństwu nowoczesnemu” (Bertram 2016: 89–90).

Autorowi bliska jest perspektywa mikrosocjologiczna: przeprowadzone wywiady z czternastoma uczestnikami mszy trydenckich w parafii św. Benona składają się na monografię jednej konkretnej społeczności. Autor podkreśla, że choć część wniosków z analizy może okazać się adekwatna w stosunku do zbiorowości „indultowych tradycjonalistów” (znaczenie tego pojęcia wyjaśnię poniżej) w ogóle, jego zamiarem nie jest dokonywanie tego rodzaju ekstrapolacji. Zanim przejdziemy do krytycznego omówienia kluczowych wniosków płynących z analizy wywiadów, zwróćmy uwagę na definicję „indultowego tradycjonalizmu katolickiego”. Potoczne rozumienie tradycjonalizmu w Polsce wiąże się przede wszystkim z mszą trydencką (tj. odprawianą w tradycyjnym rycie rzymskim, w języku łacińskim) lub, jak wyjaśnia Bertram, nie do końca słusznie z lefebrystami (właściwie z członkami i wiernymi Bractwa Kapłańskiego Św. Piusa X). To pierwsze skojarzenie jest zasadne: jak wykazały analizy Autora, tożsamość warszawskich tradycjonalistów budowana jest w dużym stopniu na wyrażanym uznaniu dla mszy odprawianych wedle tradycyjnego rytu rzymskiego i regularnym uczęszczaniu na taką formę liturgii. Bertram definiuje „indultowych tradycjonalistów” jako katolików, którzy choć zachowują krytyczny stosunek

wobec niektórych reform Soboru Watykańskiego II i świadomie wybierają msze trydenckie, nie występują przeciwko Kościołowi i kościelnej hierarchii jako takiej ani nie odrzucają reform soborowych tak, jak robią to lefebryści (otwarcie je negujący) czy sedewakantyści (którzy uznają, że wszyscy papieże wybrani po Piusie XII są antypapieżami) (Bertram 2016: 41). Odprawianie mszy w tradycyjnym rycie rzymskim jest dozwolone przez Kościół instytucjonalny, a przychylność papieża Benedykta XVI w czasie jego pontyfikatu (19.04.2005 – 28.02.2013) wobec takiej formy sprawowania liturgii sprawiła, że msze w tym rycie zaczęto regularnie odprawiać w wielu parafiach.

Indultowi tradycjoniści, jak można wywnioskować z tekstu książki, są niejako na marginesie katolicyzmu, ale jest to przede wszystkim skutek stosunkowo niewielkiej liczebności oraz deklarowanego braku potrzeby formalizacji czy organizacji zbiorowości, a nie celowej polityki Kościoła instytucjonalnego. Ten ostatni podejmuje wobec tradycjonalistów działania, które można uznać za przejawy takiej formalizacji: msze trydenckie są organizowane regularnie w konkretnej parafii, a opiekę duszpasterską nad wiernymi chcącymi uczęszczać na liturgię w tym rycie sprawuje wyznaczony duszpasterz. Warto też dodać, że od lipca 2011 r. liturgia tradycyjnej mszy świętej odprawiana jest – zamiast w kościele św. Benona – w kościele św. Klemensa na Woli, gdzie utworzono Duszpasterstwo Wiernych Tradycji Łacińskiej w Archidiecezji Warszawskiej (czego, rzecz jasna, w swych badaniach z 2009 roku nie mógł uwzględnić Autor). W dalszej części recenzji powrócę jeszcze do tego ważnego wątku.

Warszawscy indultowi tradycjoniści, których badał Bertram, to przede wszystkim mężczyźni, osoby młode (18-35 lat), z wyższym wykształceniem (Bertram 2016: 114–116). Osoby te w większości pochodziły z domów katolickich, ale niezwiązanych z tradycjonalizmem: stąd ważna konkluzja Autora, że tradycjonalizm był zazwyczaj nie tyle reprodukowany czy kontynuowany, ile konstruowany przez jednostki, które dokonywały określonych duchowych wyborów i poszukiwały własnego miejsca w Kościele (Bertram 2016: 125). To poszukiwanie nie miało zazwyczaj gwałtownego przebiegu, nie wiązało się ze stanowczym odrzuceniem pewnych wzorców, lecz z intensyfikacją refleksji, poszerzeniem wiedzy i umocnieniem się we własnych przekonaniach. Było więc działaniem indywidualnym, wynikającym z potrzeb duchowych, które w „przeciętnym” katolicyzmie nie mogły zostać spełnione.

Wpływ indywidualizmu na narracje o własnej tożsamości religijnej i umiejscowieniu na mapie religijności wśród badanych widoczny jest nie-

mal w każdej kwestii, którą porusza Autor, analizując odpowiedzi na pytania dotyczące źródeł przekonań, znaczenia, jakie dla badanych ma autoidentyfikacja jako tradycjonalistów, dokonywanych wyborów w rozwoju religijności, a także stosunku do Kościoła instytucjonalnego i dominującego typu religijności. Badani z jednej strony podkreślali więzi z Kościołem jako instytucją, okazując również szacunek kościelnym autorytetom (nawet w przypadku braku identyfikacji z prezentowanymi przez nie poglądami) i krytycznie oceniając nurty „separatystyczne” (nawet pomimo sympatyzowania z częścią wysuwanych przez nie postulatów), a z drugiej podkreślali dystans wobec przemian soborowych, zauważając ich negatywne skutki, a także identyfikując własne poglądy religijne jako nakierowane na poszukiwanie prawdziwego *sacrum*. Tradycjoniści to, co święte, kojarzyli z tajemnicą i dostojnością – msza odprawiana tyłem do wiernych, w języku łacińskim, wymaga skupienia i refleksji, a dystans między celebransem a wiernymi odzwierciedla z kolei dystans między tym, co święte, a tym, co świeckie. Choć część badanych uczęszczała również na „zwykłe” msze, nadawali oni z reguły zdecydowanie większą wartość mszy trydenckiej: zarówno pod względem wspomnianego już szacunku wobec *sacrum*, jak i pod względem estetycznym. Msze w zwyczajnym rycie rzymskim porównywano do festynu, którego celem jest przypodobanie się publiczności (a często też rozrywka), a nie przeżywanie tajemnicy transcendencji. Co ważne w przypadku warszawskich tradycjonalistów, grupę tę Bertram charakteryzuje jako „młodą, wielkowiejską inteligencję” (2016: 102), dla której doświadczenie numinotyczne łączy się z podjęciem pewnego wysiłku intelektualnego, a zarazem ze zgodą na to, że niektóre elementy liturgii pozostaną niezrozumiałe.

Wierni opisywani przez Bertrama, zapytani o religijne autorytety, skupiali się przede wszystkim na autorytecie instytucjonalnym, a nie osobowym: wyrażali się z szacunkiem o papieżach (również tych, z których poglądami się nie zgadzali), wymieniali również inne ważne dla nich osoby duchowne (np. Josemarię Escrivę) (Bertram 2016: 150). Otwarcie krytykowali radykalne formy tradycjonalizmu, tj. sedewakantyzm, ale o lefebrystach wypowiadali się w bardziej pozytywnym tonie, wskazując na ich ważną rolę w zachowaniu tradycji mszy trydenckiej (Bertram 2016: 195). Być może istotny wpływ na takie pozytywne opinie miało cofnięcie przez Benedykta XVI ekskomuniki nałożonej na czterech biskupów wyświęconych w 1988 roku przez Lefebvre’a i aprobatą dla tradycyjnego rytu wyrażana przez tego papieża. Sobór Watykański II badani przez Bertrama oceniali ambiwalentnie, wskazując z jednej strony na jego ważność, a z drugiej na

negatywne skutki, jakie przyniosło na świecie – czasem bezrefleksyjne – stosowanie się do jego ustaleń.

Dochodzimy tutaj do kwestii, której Autor nie wyeksponował wystarczająco mocno. W mojej ocenie warto byłoby na margines rozważań przenieść te wnioski z analizy, które niewiele nowego wnoszą do dyskusji o tradycjonalistach, jak np. poglądy polityczne czy opinie na temat takich zagadnień jak aborcja, a zamiast tego skupić się na przebijającej się w analizie dwuznaczności. Na stronach 173–178 Autor przedstawia problem organizacji warszawskich tradycjonalistów i ich zaangażowania wspólnotowego, wskazując, że badani przez niego wierni nie przejawiali chęci formalizowania własnej grupy, podejmowania działań wspólnotowych, a nawet przeżywania wspólnotowości poza mszą świętą, która w rycie tradycyjnym jest *de facto* bardzo indywidualistyczna i wymaga skupienia nie tyle na innych uczestnikach liturgii, ile na jej istocie. Widzimy zatem, że środowisko warszawskich indultowych tradycjonalistów jest pod wieloma względami indywidualistyczne i awspólnotowe (choć nie antywspólnotowe, co należy uściślić): nie posiada liderów, tworzą je jednostki, które do udziału motywują osobiste poszukiwania i wybory, dla których wiara to osobiste przeżywanie relacji z Bogiem, a msza jest okazją do indywidualnego doświadczenia tajemnicy *sacrum*. Grupa jest dla nich znacząca o tyle, o ile umożliwia organizację liturgii w tradycyjnym rycie rzymskim, jest też pewnym wskaźnikiem niesłabnącego zainteresowania uczestnictwem wiernych w takiej formie sprawowania Eucharystii etc., nie ma natomiast istotnego znaczenia budowanie więzi z innymi członkami konkretnej zbiorowości ani artykułowanie i dążenie do wspólnych celów. Badani nie wykazywali zaangażowania w życie środowiska tradycjonalistów (Bertram 2016: 176) i odnosili się do niego niemal wyłącznie w kategoriach wspólnoty idei, tj. pewnego rodzaju religijnej wspólnoty wyobrażonej, posługując się pojęciem B. Andersona.

Wspomniana przeze mnie dwuznaczność ujawnia się natomiast, gdy zestawimy te wnioski z wizją Kościoła instytucjonalnego, jaką proponują badani. Przypomnę, że krytyka Soboru Watykańskiego II dotyczyła negatywnych skutków wprowadzania w życie jego postanowień, które identyfikowano jako próby dostosowania się do wiernych, zbędną pobłażliwość, źle rozumiany ekumenizm – wszystko to spowodzić można do osłabienia i rozmycia wiary i sensu katolicyzmu. Przeciwnieństwem takich działań miałby być powrót do tradycji, „oparcie się na solidnych fundamentach doktryny” (Bertram 2016: 215), ale także budowanie Kościoła na autorytacie i wewnętrznej dyscyplinie (tamże: 217). Badani chcieliby, aby Kościół był we współczesnym, niepewnym i chaotycznym świecie ostoją trwałych,

niezmiennych wartości i zasad. Nie chodzi tu o negowanie czy ignorowanie ducha czasów, ale o reagowanie na zachodzące zmiany z perspektywy autorytetu tradycji i zalegitymizowanych reguł i norm. Kościół jest więc dla badanych pewną całością łączącą ludzi z Bogiem i nie powinien zatracać swojej misji w obliczu zmieniających się warunków. W tego rodzaju deklaracjach dostrzec można przejawy religijności kościelnej, którą Thomas Luckmann w *Niewidzialnej religii* charakteryzował poprzez przywiązanie do tradycji, uczestnictwo w zinstytucjonalizowanych praktykach, a także uznanie kościelnego autorytetu i nauczania. Jednocześnie należy podkreślić, że Kościół, jakiego chcieliby uczestnicy wywiadów, to byt wyobrażony, ideał niemożliwy do osiągnięcia: wspomniana wyżej krytyka reform soborowych i instytucji Kościoła wskazuje, że oczekiwania wobec instytucji rozmiągają się z rzeczywistymi możliwościami. Warszawscy tradycjoniści widzą więc potrzebę większej spójności i podkreślania autorytetu instytucji, a w formalnych i tradycyjnych strukturach Kościoła dostrzegają szansę przeciwstawienia się negatywnym ich zdaniem tendencjom, ale jednocześnie wskazują, że struktury często zawodzą wiernych mających takie oczekiwania, a ponadto sami jako środowisko opowiadają się za brakiem formalizacji, liderów i współdziałania. Na poziomie osobistej wiary i zaangażowania wybierają więc indywidualizm i dystans, ale na poziomie instytucjonalnym oczekują większej spójności, dyscypliny i formalizacji.

Te paradoksy są w mojej ocenie kolejnym przejawem religijnej indywidualizacji i kolejnym z powodów, dla których badani przez Bertrama tradycjoniści nazywani są przez niego „wyrodnymi dziećmi nowoczesności”. Niestety w książce Autor nie podejmuje się analizy tego paradoksu i poświęca mu bardzo niewiele miejsca: stawia w książce wiele ważnych pytań, ale wydaje się, że na część z nich decyduje się odpowiedzieć skrótowo, jak na pytanie o relację między tożsamością tradycjonalistów a przemianami w Kościele. W mojej ocenie warto byłoby liczbę tych pytań zmniejszyć, a zamiast tego skupić się na kilku kluczowych dla zrozumienia złożoności tożsamości indultowych tradycjonalistów w Warszawie.

Podsumowując, książka Bertrama jest dobrze napisaną i ustrukturyzowaną (choć muszę zaznaczyć, że niezrozumiała dla mnie jest decyzja wydawcy o pozbawieniu książki spisu treści!) monografią pewnego „wewnątrzkościelnego środowiska kultowego” (Bertram 2016: 184), która stanowi też doskonałą bazę dla dalszych badań. Żałuję, że Autor przekierował swoje naukowe zainteresowania na inne tory w dalszej pracy badawczej, ta książka otwiera bowiem nowe pole do dyskusji o różnorodności katolicyzmu i relacji między wiernymi a Kościołem instytucjonalnym.

## Bibliografia:

/// Bertram Ł. 2016. *Wyrodne dzieci nowoczesności. Indultowi tradycjoniści katolicy w Warszawie*, Wydawnictwo Naukowe Katedra.

/// Luckman T. 1996. *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Nomos.

# WYPRAWA W TRZYNASTOLECIE

## ULRICH SCHMID (RED.), *ESTETYKA DYSKURSU NACJONALISTYCZNEGO W POLSCE 1926–1939*

Leszek Zaborowski  
Uniwersytet Warszawski

Badanie rozmaitych przejawów nacjonalizmu często okazuje się wyzwaniem, które wystawia na próbę dążenie autora do obiektywizmu. Szczególnie symptomatycznym przykładem jest gromadzenie danych na temat uczestników ruchów nacjonalistycznych w toku wywiadów. Ich światopogląd, w sytuacji gdy wchodzi w napięcie z przekonaniami badacza, może stanowić dla niego znaczne utrudnienie we właściwym wykonywaniu pracy, w szczególności gdy jest ona oparta na założeniach teorii ugruntowanej (Kajta 2012). Nie znaczy to jednak, że sytuacja zasadniczo zmienia się w wypadku analizy artykułów, manifestów czy innych materiałów, która nie wymaga podobnej interakcji. Wtedy również problem badawczy bywa wplątywany w spory ideologiczne (Grott 2006: 7). Kilkanaście lat temu Nikodem Bończa-Tomaszewski stwierdził wręcz, że zarówno w naukowym, jak i w masowym dyskursie nacjonalizm uosabia zło, co znacząco utrudnia choćby uchwycenie jego zaplecza ideowego, podobnie jak stereotypowe (i, jego zdaniem, błędne) utożsamianie go z ruchem reakcyjnym (2001: 9, 20). Wydaje się, że dziś słowa te nie straciły nic ze swojej aktualności.

W kontekście polskim badania nad nacjonalizmem miewają zaś wydźwięk szczególny. Wciąż żywe i dość szeroko podzielane wydaje się przekonanie o tym, że nacjonalistyczna retoryka jest w Polsce silnie obecna, przyczynia się do wzrostu ksenofobii oraz wywiera przemożny wpływ na debatę publiczną i scenę polityczną. Mimo relatywnej słabości radykalnych, a w szczególności jawnie antydemokratycznych ruchów tego typu (choćby w porównaniu do niektórych państw naszego regionu), część badaczy



dowodzi ich wpływu na większe partie polityczne, wskazując konkretne przykłady działaczy, którzy ze skrajnie nacjonalistycznych nisz przeszli do głównego nurtu (Pankowski 2010). Często nie stronią oni przy tej okazji od otwartego deklarovania antynacjonalistycznych przekonań i osobistego zaangażowania w ograniczanie wpływów opisywanych przez siebie organizacji. Gromadzenie i analizowanie danych na temat nacjonalistycznych działaczy i propagowanych przez nich treści łączy się więc nieraz z biciem na alarm czy chociaż podsycaniem pewnego niepokoju, połączonym z polemiką z diagnozami nacjonalistów (np. Wrzosek 2010).

Nieuchronne skojarzenia z podobnymi zabiegami (oraz ujęciem opisywanym przez Bończę-Tomaszewskiego) budzi umieszczona na okładce recenzowanego tomu notka autorstwa Adama Michnika. Redaktor naczelny „Gazety Wyborczej” zrównał w niej nacjonalizm z wrogością i pogardą wobec obcych tożsamości. Za główną przesłankę do jego obserwowania uznał zaś zapobieganie katastrofom, które ten miał jego zdaniem często-kroć wywoływać. Podobna refleksja, zorientowana na przyszłe zagrożenia, nie dziwi w odniesieniu do tekstów poświęconych polskiemu nacjonalizmowi lat 1926–1939, jeśli weźmiemy pod uwagę wpływ przypisywany – choćby w tak często przytaczanym zdaniu o rzekomo rządzących do dziś Polską trumnach Dmowskiego i Piłsudskiego – międzywojennym myślicielom, inspiracjom i wzorcom działania na współczesną polską politykę.

Redaktor naukowy recenzowanego tomu podziela przeświadczenie o tym, że spotykane w Polsce modele przeżywania tożsamości narodowej oraz związane z nimi rozmaite wyobrażenia są silnie zakorzenione w nacjonalistycznych wzorcach II Rzeczypospolitej. Dotyczy to ich przejawów związanych z działalnością grup odwołujących się zarówno do endecji, jak i do sanacji. W orbicie zainteresowań polskich, niemieckich i szwajcarskich autorów zgromadzonych tekstów pozostawały więc przykłady twórczości zarówno wspieranej przez administrację państwową oraz obóz rządowy, jak i pozostającego w ostrej opozycji względem nich ruchu narodowo-demokratycznego. Szczególnie dużo uwagi poświęcono zaś twórczości autorów wywodzącego się z niego nurtu narodowo-radykalnego. Zarówno jego przedwojenni przedstawiciele, jak i ich dzisiejsi naśladowcy częstokroć byli uznawani za teoretyków polskiej odmiany totalitaryzmu, by przypomnieć tylko pracę Jana Józefa Lipskiego. W tym miejscu warto jednak zaznaczyć, że zwracał on uwagę na wyjątkowość pod tym względem fenomenu „bepizmu”, czyli ideologii ONR-Falangi na tle nie tylko endecji, ale nawet ONR-ABC (Lipski 1994: 5, 32 i in.). Jak stwierdził w przedmowie do jednego z wydań *Katolickiego Państwa Narodu Polskiego* wspomniany już Adam Mich-

nik, główną motywacją do podjęcia badań przez późniejszego prezesa reaktywowanego PPS było przeświadczenie o odradzaniu się jej rozmaitych elementów w rzeczywistości PRL, wraz ze wzrostem wpływów środowiska Bolesława Piaseckiego (1994: VII). Z książki zredagowanej przez Schmidta przebijają miejscami podobne wrażenie, tyle że odnoszące się zarazem do czasów współczesnych oraz o wiele szerzej rozumianej nacjonalistycznej tradycji, aniżeli projekt Katolickiego Państwa Narodu Polskiego w wersji promowanej przed wojną przez przyszłego przywódcę PAX, Mariana Reutta czy Włodzimierza Sznarbachowskiego.

Warto przy tym zaznaczyć, że w recenzowanym tomie przyjęto założenie o braku możliwości ustalenia jasnej linii demarkacyjnej między estetyką nacjonalistyczną i faszystowską. To raczej w ramach tego samego kontinuum nacjonalizm miałby przybierać rysy faszyzujące – poprzez przyjmowanie rewolucyjnej logiki aplikowanego narodowi programu naprawczego oraz dążenie do budowy państwa o cechach totalitarnych. Problem w tym, że w wypadku dwudziestolecia międzywojennego przekonanie o nieodmiennym opieraniu faszystowskiej praktyki i retoryki na nacjonalistycznych uczuciach i resentymentach, które miały umożliwić polityczną mobilizację mas, można łatwo podważyć. Niektórzy twierdzili wręcz, że wynikająca z ogromu ich zbrodni koncentracja na przypadku nazistów, którzy sprawnie zagospodarowali narodowe poczucie krzywdy, doprowadziła do niezrozumienia istoty faszystowskiej doktryny i praktyki, zasadniczo odmiennej od tej reprezentowanej przez nacjonalistów oraz kontrrewolucjonistów (Polanyi 2010: 286–287). Co istotne, tak silne powiązanie w niniejszym tomie nacjonalizmu z faszyzmem na poziomie analitycznym, w połączeniu ze wspomnianą notką Adama Michnika, może wzbudzić obawy przynajmniej części czytelników. Przynajmniej z tego względu zdolności autorów do uchwycenia rozmaitych niuansów dotyczących kształtu polskiego dyskursu nacjonalistycznego – czy raczej składających się na niego rozmaitych wariantów myślenia o narodzie. Jak również uwzględnienia ich specyfiki w odniesieniu do tych spotykanych na przestrzeni lat w innych krajach. Słowa naczelnego „Gazety Wyborczej” zdają się zapowiadać raczej akt oskarżenia wobec tych, którzy przekraczają granicę między uprawnionym patriotyzmem a godnym potępienia nacjonalizmem, rozumianym przez niego jako szowinizm; jasne jest przy tym, że aby zostać zaliczonym do tej drugiej grupy, wcale nie trzeba należeć do radykałów takich jak Piasecki.

Problem w tym, że ustalenie podobnej demarkacji wydaje się bardzo trudne, jeśli nie niemożliwe (Calhoun 2007: 11). Jak jednak można się prze-

konać w toku lektury tomu, jego autorzy raczej nie starają się jej dokonać. Odnajdujemy w nim jasną deklarację o wystrzeganiu się moralnych ocen, które mogłyby zakłócić opis materiału badawczego, któremu autorzy zasadniczo pozostają wierni. Tymczasem wydaje się to warunkiem wszelkich prób dokonywania rozróżnienia na dobry (patriotyzm) i zły nacjonalizm (szowinizm), które opiera się na opowiedzeniu się za określonym systemem aksjologicznym i etycznym, z którego wynikają prawa i obowiązki – lub ich brak – jednostki względem własnego narodu. Taki sposób ujęcia kwestii polskiego nacjonalizmu pozwala zatem autorom choć częściowo wywikłać się z niektórych współczesnych sporów dotyczących go oraz uniknąć przemieszania opisu i analizy z polemiką. Przede wszystkim zaś, przynajmniej na poziomie deklaracji, nie mamy tu do czynienia ze wspomnianym już utożsamieniem nacjonalizmu ze złem.

Dostarczając nam dość dokładną mapę polskiego nacjonalizmu lat 1926–1939, wykazują oni jego wewnętrzną różnorodność, przede wszystkim nie sprowadzając go do dziedzictwa Romana Dmowskiego oraz jego naśladowców. Pomaga ona dostrzec czytelnikom, jak odmienne odpowiedzi dawali nacjonaści na pytania dotyczące takich zagadnień jak stosunek do polskiej tradycji i diagnoza stanu wspólnoty narodowej, rola przypisywana katolicyzmowi czy „kwestia żydowska”. Z kolei stanowisko zajmowane przez Kościół wobec działalności nacjonalistów rozmaitej proveniencji na przestrzeni lat zostało w tekście Moniki Bednarczuk opisane w sposób pieczołowity, niewydający faktów na pastwę uproszczonych interpretacji. Otrzymujemy więc nie tylko rekonstrukcję wzajemnych stosunków hierarchów kościelnych i polityków odwołujących się do nacjonalizmu, ale również problematycznych prób dokonania jego syntezy z katolicyzmem, opisywanych wcześniej choćby przez Bogumiła Grotta (1996) czy Krzysztofa Kawęckiego (2006: 287–300). Także paradoksy wynikające z łączenia w myśli nacjonalistycznej postulatu kultywowania tradycji z naciskiem na potrzebę modernizacji często powracają na kartach tomu. W odniesieniu zaś do wspomnianego „nacjonalistyczno-faszystowskiego kontinuum” warto zauważyć, że konstatacji istnienia polskich faszystów towarzyszy stwierdzenie o braku oryginalnej, tworzonej nad Wisłą, myśli o faszystowskim charakterze. W wypadku zaś występujących (co było dominującą tendencją, choć nie regułą) w nacjonalistycznej twórczości przejawów wrogości wobec Żydów – opis całego spektrum postaw antysemitycznych, od postulowania różnie rozumianej izolacji, od darzonej niechęcią mniejszości, przez próby wywierania na nią nacisku ekonomicznego, po podżeganie do przemocy. Jednocześnie przypomnieniu faktu bardzo rzadkiego wystę-

powania w tym kontekście akcentów rasistowskich oraz paradoksalnych przypadków przedwojennych antysemitów ponoszących później śmierć za pomoc udzielaną Żydom towarzyszy przestroga przed pomniejszaniem znaczenia antysemickiego komponentu w nacjonalistycznym dyskursie.

Przyjęta perspektywa badawcza pozwoliła zaś na wyjście poza analizę tekstów, w których nacjonaści manifestowali swoje pozycje ideologiczne. Za klucze do zrozumienia nacjonalistycznego dyskursu obrano w tomie pojęcia czasu, przestrzeni, ciała i społeczeństwa. Dotyczące tych sfer treści składały się według autorów na wszechogarniającą narrację dotyczącą narodu. Badając ich wpływ na rozmaite dziedziny życia, a nie tylko działalność polityczną, autorzy wskazali wyrazy estetyki opisywanego dyskursu w twórczości literackiej, architekturze czy sztukach plastycznych. Za pomocą różnorodnych środków konstruowano więc nacjonalistyczne wizje przeszłości uprawomocniającej więź z określonym terytorium, narodowego organizmu i ról pełnionych w nim przez jednostki (uzależnionych chociażby od płci) oraz figury czuwającego nad jego losami „męża opatrnościowego”.

Punktem odniesienia pozostaje tu twórczość Michela Foucaulta. Choć bezpośrednio odwołania do jego dzieł wcale nie są w tomie liczne, już w pierwszym rozdziale zostają one jasno wskazane jako jedno z głównych źródeł inspiracji. Koncepcja władzy rozproszonej autora *Narodzin kliniki*, przejawiającej i utrwalającej się w oddolnych praktykach komunikacyjnych, przekierowuje naszą uwagę na inne pola niż działanie organizacji partyjnych czy historia myśli *stricte* politycznej. Próby podporządkowania sztuki polityce (niekoniecznie w sposób otwarty czy też za pomocą brutalnych środków biurokratycznych i cenzury) oraz wypracowania jednolitej estetyki, która będzie nieść i reprodukować odpowiednie treści, zostają wskazane jako szczególne przejawy nacjonalistycznej rządomyślności. Zaskoczeniem nie są nawiązania do dzieł Benedicta Andersona i Erica Hobsbawma przy okazji analiz sposobów formułowania i propagowania narodowej mitologii. Podkreślenie jednak kluczowej roli odpowiedniego modelu estetycznego, który miałby być niezbędnym zwornikiem projektu mającego na celu uwolnienie potencjału podzielonego na różnych płaszczyznach narodu, daje interesującą perspektywę do przyjrzenia się różnym fenomenom z pogranicza polityki, literatury, architektury i sztuki. Oczywiście w innych pracach mieliśmy do czynienia choćby z próbami uchwycenia roli metafory ojczyzny i narodu jako ciała, czy szerzej, określonego stylu obecnego np. w malarstwie, w kształtowaniu polskiej świadomości narodowej (Bończa-Tomaszewski 2006: 133–140, 223–358). Tu otrzymujemy jednak opis

estetyki i związanej z nią siatki pojęciowej, które miały służyć ziszczeniu przerwanych katastrofą II wojny światowej marzeń o budowie wielkiej Polski w warunkach odrodzonej i krzepnącej już państwowości. Formulowane były one w rozmaitych, często zwalczających się obozach politycznych, które jednak łączyły pewne wspólne idiomy. Ich głównym celem było dostarczenie środków do zjednoczenia narodu opierającego swą tożsamość na rozmaitych motywach wymagających dokonania takiej syntezy, która pozwoliłaby przezwyciężyć wewnętrzne konflikty oraz prześladowający go kompleks ofiary.

Zarazem przyjęta różnorodność materiału badawczego rozbudza apetyt czytelnika, który przynajmniej w wypadku niektórych może nie zostać zaspokojony. Oczywiście, nie warto popadać w skrajności i oczekiwać od autorów dostarczenia nam mapy analizowanej formacji dyskursywnej w skali 1:1. Niemniej w niektórych przypadkach odczucie niedosytu jest szczególnie silne. Momentami wywołuje ono wręcz, związane z brakiem równowagi w objętości opisów poszczególnych dziedzin, wrażenie niespójności tomu. Na przykład w odniesieniu do architektury odnajdziemy w tomie jedynie tekst dotyczący niezrealizowanego projektu Świątyni Opatrzności Bożej, nawiązujący też do planowanej w jej sąsiedztwie dzielnicy im. Marszałka Józefa Piłsudskiego. Tymczasem szereg istniejących w Polsce do dziś monumentalnych obiektów z lat 20. i 30., zwykle nadal funkcjonujących jako budynki użyteczności publicznej, można by z powodzeniem włączyć do analizy ucieleśnionej przez nie estetyki. Stykając się z nią na co dzień, częstokroć nie zdajemy sobie sprawy z jej źródeł i założeń. W nieco mniejszym stopniu uwaga ta dotyczy przeglądu jej wyrazów w sztukach plastycznych. Natomiast w odniesieniu do nacjonalistycznej prasy czy literatury mamy do czynienia z opisem gęstym, przypominającym tytuły i autorów częstokroć zapomniane. Co istotne, w tomie nie zabrakło zarysowania polityki kulturalnej i historycznej II RP po 1926 roku. Bez wsparcia kształtujących je państwowych instytucji czy szerzej, sanacyjnego mecenatu, część nośników opisywanego dyskursu po prostu nie mogłaby zaistnieć.

Po *Estetykę dyskursu...* powinni więc sięgnąć ci, którzy poszukują spojrzenia na polski, międzywojenny nacjonalizm wykraczającego poza wąsko rozumianą historię idei politycznych. W szczególności zaś czytelnicy zmęczeni sprowadzaniem ich jedynie do analizy wybranych dzieł Romana Dmowskiego, przypominaniem co brutalniejszych ekscesów antysemitycznych prowokowanych przez ONR czy wytykaniem niekonsekwencji i niepowodzeń sanacyjnej polityki względem mniejszości narodowych. Otwarte pozostaje jednak pytanie, na ile wiedza ta może być kluczem do zrozumienia

wydarzeń współczesnych. Przeświadczenie, że wciąż naszym myśleniem rządzą idee endeków i pilsudczyków, zostało wyrażone także w niniejszym tomie. W szczególności miałyby to dotyczyć etapu historii III RP, w którą weszła ona po kwietniu 2010 roku. Czy jednak nie liczymy w tym wypadku pochopnie, że solidna analiza przeszłości dostarczy nam panaceum na bezradność wobec zaskakującej nas obecnie rzeczywistości i odpowiedzi na genezę mobilizacji politycznej określonych grup społecznych? Pojawiające się dziś odwołania do archaicznej symboliki czy manifestowanie przywiązania do tradycji łatwo mogą nas naprowadzić na historyczne skojarzenia, a następnie skłonić do stosowania sprawdzonych kalek. Oby przyswojenie wiedzy na temat nacjonalizmu lat 1926–1939 nie sprawiło, że wszędzie będziemy widzieć jego cienie (i rzekomo wciąż wszechwładne w Polsce trumny), rezygnując ze zrozumienia specyfiki bieżących wydarzeń, w wypadku których za znajomo brzmiącymi hasłami mogą przecież kryć się zupełnie nowe znaczenia i dążenia.

#### Bibliografia:

/// Bończa-Tomaszewski N. 2001. *Demokratyczna geneza nacjonalizmu. Intelektualne korzenie ruchu narodowo-demokratycznego*, Fronda.

/// Bończa-Tomaszewski N. 2006. *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

/// Calhoun C. 2007. *Nacjonalizm*, tłum. Bohdan Piasecki, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

/// Grott B. 1996. *Nacjonalizm chrześcijański. Narodowo-katolicka formacja ideowa II Rzeczypospolitej na tle porównawczym*, Wydawnictwo Ostoja.

/// Grott B. 2006. *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? (Zamiast wstępu)*, [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy. Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, red. B. Grott, Nomos, s. 7–16.

/// Kajta J. 2014. *Badania nad ruchem nacjonalistycznym. Ograniczenie czy wyzwanie dla socjologii publicznej?*, „Stan Rzeczy”, nr 1(6), s. 108–127.

/// Kawęcki K. 2006. *Rozumienie nacjonalizmu w polskim ruchu narodowym w XX wieku. Od egoizmu narodowego do nacjonalizmu chrześcijańskiego*, [w:] *Ideolo-*

*gie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, red. S. Stępień, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 287–300.

/// Lipski J.J. 1994. *Katolickie Państwo Narodu Polskiego*, Aneks.

/// Michnik A. 1994. *Z defektem polskości...*, [w:] J.J. Lipski, *Katolickie Państwo Narodu Polskiego*, Aneks, s. III–X.

/// Pankowski R. 2010. *The Populist Radical Right in Poland: The Patriots*, Routledge.

/// Polanyi K. 2010. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Schmid U., red. 2014. *Estetyka dyskursu nacjonalistycznego w Polsce 1926–1939*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Wrzosek T. 2010. *Nacjonalizm i hegemonia: przypadek Młodzieży Wszechpolskiej*, Wydawnictwo Wschód – Zachód.

# CICHO SIĘ KRĘCI POWIELACZ

## JAN OLASZEK, *REWOLUCJA POWIELACZY. NIEZALEŻNY RUCH WYDAWNICZY W POLSCE 1976–1989*

Łukasz Bertram  
Uniwersytet Warszawski

Doświadczenie drugiego obiegu wydawniczego w PRL – czyli wydawania, drukowania i kolportowania książek oraz prasy poza zasięgiem państwowej cenzury – powróciło niedawno do sfery publicznej za sprawą książki Jacka Hugo-Badera *Skucha* (2016). Ten wyrazisty obraz prężnego w latach 80. środowiska drukarzy, kolporterów i redaktorów Międzyzakładowego Komitetu Koordynacyjnego oraz pisma „Wola” przefiltrowany jest jednak przez osobisto-reporterską wrażliwość. Spojrzenie na historię drugiego obiegu wydawniczego w bardziej naukowej formule oraz w szerszej perspektywie postanowił przedstawić również Jan Olaszek, wśród młodego pokolenia historyków jeden z najwybitniejszych znawców tematu<sup>1</sup>. Jako autor książki *Rewolucja powielaczy. Niezależny ruch wydawniczy w Polsce 1976–1989* został w maju 2016 r. laureatem Nagrody Historycznej „Polityki”. Jego pracę rzeczywiście jest za co pochwalić – nie można się jednak po jej lekturze oprzeć wrażeniu sporego niedosytu.

Układ treści w *Rewolucji powielaczy* jest chronologiczny. Olaszek rozpoczyna swój wywód od pieczołowitej rekonstrukcji działań studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zainspirowanych wykładami o polskim państwie podziemnym, którzy w połowie lat 70. zapragnęli przeciwstawić się systemowi PRL-owskiemu i naruszyć informacyjny monopol Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Ukazuje, jak weszli oni w posiadanie

---

<sup>1</sup> We wrześniu 2016 r. ukazała się również współredagowana przez niego imponująca praca zbiorowa *Drugi obieg w PRL na tle samizdatu w państwach bloku sowieckiego po 1956 roku*, red. P. Gasztold-Seń, N. Jarska, J. Olaszek, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2016.



przemyczonego z Londynu powielacza i jak nawiązali współpracę z warszawskimi dysydentami skupionym w Komitecie Obrony Robotników, szukającymi sposobów na rozpowszechnienie informacji o swoich działaniach, opisywanych w „Komunikacie” i „Biuletynie Informacyjnym”. Dokładnie przedstawia okoliczności powstania pierwszego niezależnego pisma wykraczającego poza „bieżączkę”, czyli literackiego „Zapisu”, oraz procesów, które doprowadziły do powstania latem 1977 r. Niezależnej Oficyny Wydawniczej NOWA. Dalsze fragmenty przybliżają czytelnikowi profil ideowy i zawartość kolejnych bezdebitowych tytułów prasowych wydawanych przez różne środowiska: „Głosu”, „Robotnika” (w tym przypadku również jego znaczenie dla powstania i działalności Wolnych Związków Zawodowych), „Opinii”, „Pulsu” czy „Bratniaka”. Znaleźć tam można również informacje o ważnych dyskusjach ideowych (takich jak spór wokół eseju Piotra Wierzbickiego *Traktat o gnidach*) albo znaczących wydarzeniach, takich jakich głódówka w obronie aresztowanych Mirosława Chojeckiego i Bogdana Grzesiaka.

Dalsze rozdziały przypominają, jak ogromną rolę odegrała poligrafia – kierowana zresztą przez doświadczonych działaczy drugiego obiegu – podczas strajków w sierpniu 1980 r. Olaszek opisuje powstanie „Strajkowego Biuletynu Informacyjnego Solidarność”, rozprowadzonego po całym kraju i rozbijającego informacyjną blokadę wprowadzoną przez władze. Autor poświęca również bardzo dużo miejsca opisowi zmiany, jaką przyniosło powstanie „Solidarności”: rozkwit wydawnictw związkowych w całej Polsce i umasowienie bibuły, która nagle stała się dostępna niemal oficjalnie. Przywołuje również dylematy tego czasu: pytania o to, czy kontynuować dotychczasowe inicjatywy (takie jak Niezależna Oficyna Wydawnicza), współpracując z „Solidarnością”, ale zachowując własną, niezależną markę – czy może wchodzić całkowicie w nurt działań związkowych?

Kolejna część książki rozkłada panoramę inicjatyw opozycyjnych rodzących się po otrząśnięciu się z szoku stanu wojennego. Olaszek przypomina o błyskawicznym tempie, w jakim już w grudniu 1981 r. odrodziła się „bibuła”, by następnie przedstawić najważniejsze środowiska solidarnościowej konspiracy: „Tygodnik Mazowsze” i „Tygodnik Wojenny”, pisma literackie i – szerzej – kulturalne, czy wreszcie tytuły związane z zakładami pracy i podziemnymi strukturami związkowymi. Ostatni rozdział z kolei oddaje atmosferę demobilizacji, która zapanowała w łonie opozycji około roku 1986: wypalenie się emocji, zniechęcenie, poczucie pogłębiającej się rutynizacji i kontestacji. Wzmiankuje o zmianach na podziemnym rynku, na którym klient stawał się coraz bardziej wybredny, oraz równoległym do

wyżej wymienionych przemian procesie instytucjonalizacji, by wymienić choćby powstanie Funduszu Wydawnictw Niezależnych. Pokazuje wreszcie zmiany na linii władza–opozycja, których rezultatem było m.in. wyjście na powierzchnię redakcji „Res Publiki” czy rozłam w Niezależnej Oficynie Wydawniczej, której część działaczy postanowiła założyć własne, ale już legalne wydawnictwo.

Naszkiecowany powyżej wywód autora jest spójny, uporządkowany i nasycony bardzo dużą ilością informacji. Tym samym *Revolucja powielaczy* pozwala na urzeczywistnienie celu, jaki na wstępie postawił sobie Olszek: ukazania fenomenu niezależnego ruchu wydawniczego w sposób, który byłby atrakcyjny dla czytelnika w bardzo niewielkim stopniu zaznajomionego z tematem. Na tym polu historyk odniósł bardzo duży sukces. Napisał bowiem przystępną, nieprzecieżoną żargonem akademickim pracę, która pozwala zrozumieć, jak ważnym, a właściwie kluczowym, elementem kontestacji monopolistycznej władzy PZPR był niezależny ruch wydawniczy. Jest to również wyraźna i obszerna mapa jego wewnętrznego zróżnicowania, ukazująca bogactwo inicjatyw i środowisk, które się na niego składało. Przypominając o konkretnych inicjatywach, takich jak chociażby „Głos”, „Tygodnik Mazowsze” lub „Przegląd Wiadomości Agencyjnych” – bądź o oficynach książkowych takich jak NOWA lub Krąg – Olszek doskonale oddaje specyfikę każdej z nich – profil ideowy, rodzaj publikowanych materiałów, najważniejsze artykuły bądź dyskusje, „target” czytelniczy etc. Autor nie zapomina o publikacjach „Solidarności Walczącej”, pismach adresowanych do żołnierzy czy milicjantów, gazetach dla uczniów czy wreszcie tytułach satyrycznych (aczkolwiek szkoda, że nie wspomina o rozkwitających w latach 80. wydawnictwach takich jak fanziny punkowe czy pisma środowisk kontestatorskich krytycznych wobec „solidarnościowej” opozycji – np. anarchistów). Ogromną wartością *Revolucji powielaczy* jest tym samym uzmysłowienie, że opór przeciw opresyjnemu systemowi realizował się w ogromnej mierze nie poprzez zbiorowe i gwałtowne uniesienia, lecz przez codzienną, często żmudną pracę.

Niestety, ta sumienność autora okazuje się w pewnym momencie w dużym stopniu jednowymiarowa. *Revolucja powielaczy* tylko w delikatny sposób dotyka całej niezwykle bogatej rzeczywistości poza redakcjami podziemnych czasopism i oficyn, płataniny działań, które prowadziły od decyzji wydawniczej do przekazania gotowych egzemplarzy w ręce czytelników. W niektórych fragmentach książka Olszka zamienia się w – rozbudowany co prawda – spis tytułów prasowych i środowisk, z którymi były one zwią-

zane. Szczególnie silnie doskwierające wrażenie sprawia rozdział poświęcony konspiracji stanu wojennego, najbardziej upodabniający się do leksykonu kolejnych inicjatyw. Brakuje natomiast przybliżenia, czym się różniły i jak działały powielacz spirytusowy, białkowy i offsetowy; brakuje również opowieści o tym, jak zdobywano się lub produkowało matryce lub farbę drukarską, a także o tym, w jakie miejsca trzeba się było udać, by uzyskać większą partię papieru (co, z uwagi na braki rynkowe, nie było zadaniem łatwym). Olaszek właściwie w ogóle nie zagląda też do podziemnych drukarni. Prawie nieobecna w jego książce jest wiedza o tym, gdzie znajdowały się takie lokale, w jaki sposób je urządzano, co robiono, by dotrzeć do nich, minimalizując ryzyko przyciągnięcia esbeckiego ogona.

Nie dowiadujemy się również, jak i gdzie składane były publikacje, jak tkano sieci ich kolportażu. Doskwiera nieobecność opisu, w jaki sposób była zorganizowana sprzedaż, która przybierała również różnorodne formy: od wizyt kolporterów w zakładach przemysłowych czy instytucjach naukowych przez wykładanie egzemplarzy w opozycyjnym salonie Tadeusza i Anny Walendowskich po funkcjonowanie (w okresie korowskim) półjawnych „sklepików” z bibulą u Ewy Milewicz czy Mieczysława Grudzińskiego. Szkoda też, że Olaszek nie pokusił się o zarysowanie przestrzeni, którą Paweł Sowiński określił mianem „otoczenia ruchu społecznego”, a na którą składały się postawy i działania tych, którzy aktywnie i regularnie nie konspirowali, ale byli gotowi stworzyć wokół dysydentów przyjazną atmosferę lub np. dezinformować poszukujących jakiegoś adresu esbeków (Sowiński 2016). Żałować można również nieobecności w jego wywodzie innego typu peryferii drugiego obiegu, jakie stanowiły przykładowo legalne zakłady poligraficzne, których pracownicy drukowali – „po godzinach” i za opłatą – na potrzeby opozycji.

Co więcej, czytelnik nie dowie się też wiele o samych „pełnoetatowych” podziemnych drukarzach – zresztą, nie tylko o nich, gdyż pod tytułami pism i książek giną jakoś portrety wszystkich osób, które umożliwiły ich powstanie oraz funkcjonowanie. Jak to się działo, że w drugim obiegu spotkali się Jan Walc – pracownik Instytutu Badań Literackich PAN, autor subtelnych esejów – oraz Roman „Romaszko” Wojciechowski, wytatuowany alkoholik z więzienną przeszłością, a przy tym doskonały i ofiarny drukarz. Co do Niezależnej Oficyny Wydawniczej wnosili intelektualiści lub zawodowi redaktorzy – co zaś robotnicy, tacy jak Emil Broniarek, kolportujący jej wydawnictwa w zakładach w Ursusie? Jak wzajemnie postrzegali się inteligenci i proletariusze? Czy wspólne knucie przelamywało bariery, również klasowe, czy raczej pozostawało różne światy w rozdzielaniu? Jak

wyglądało życie towarzyskie tego środowiska – naświetlenie tego byłoby ważne nie tyle z powodów plotkarskich, lecz dla uchwycenia wspólnotwórczego charakteru aktywności drugoobiegowej, której etos miał wiele wspólnego nie tylko z ideą bądź programami politycznymi, lecz także z osobistą lojalnością i zaufaniem, tworzeniem, jak to wyraził Tomasz Jastrun, w latach 70. współpracownik Niezależnej Oficyny Wydawniczej NOWA, „mapy ciepłych miejsc”, rozsianych po całej Warszawie (Bertram 2013: 75–76).

Cała ta warstwa jest w *Revolucji powielaczy* sprowadzona *de facto* do jednego niewielkiego podrozdziału na końcu książki oraz do rozsianych po niej krótkich wzmianek. Są to np. – przywoływane już w literaturze – anegdota o innowacyjnym zastosowaniu gumy od majtek przy powielaniu na „ramce” (prostym, ręcznie napędzanym urządzeniu drukarskim) bądź pasty do prania „Komfort”. Równie zdawkowe są fragmenty dotyczące działań władz i Służby Bezpieczeństwa wobec drugiego obiegu. Z uznaniem należy przyjąć, że autor zapoznał czytelnika z działalnością Pawła Miklasza, kierownika technicznego Wydawnictwa im. Konstytucji 3 Maja, a jednocześnie wieloletniego tajnego współpracownika bezpieki – oraz z niewiarygodną historią Mariana Pękalskiego, oficera kontrwywiadu, który pod zmyślnym nazwiskiem Romana Kotarskiego przeniknął w stanie wojennym do podziemia i został szefem Wydawnictwa Rytm<sup>2</sup>. Historyk nie naszkicował jednak ogólnej logiki postępowania kierownictwa partyjnego oraz MSW – od samego początku istnienia drugiego obiegu niekonsekwentnej, meandrującej, zależnej od układu sił pomiędzy czynnikami dążącymi do większej represyjności a tymi, które zbyt ostrą politykę powstrzymywały (Friszke 2008: 15–16). Olaszek słusznie przywołuje też jeden z bardziej dramatycznych epizodów w dziejach drugiego obiegu – losy braci Andrzeja i Janusza Górskich, z których pierwszy był jednym z najbardziej ofiarnych drukarzy NOWEJ, drugi zaś – wieloletnim współpracownikiem Służby Bezpieczeństwa (zob. Sowiński 2013). W relacjach i dokumentach związanych z tą historią jak w soczewce skupia się bardzo dużo istotnych wątków: codzienność pracy jednej z grup drukarskich, metody konspiracyjnego obiegu informacji między drukarzami a szefami podziemia, figura zdrajcy i bohatera, sposoby inwigilacji i rozpracowywania konspiratorów, a wreszcie – wysoka cena, z jaką nierzadko wiązało się zaangażowanie w opozycję. Dzieje braci Górskich nadawałyby się idealnie, by w *Revolucji powielaczy* służyć jako swoiste *pars pro toto* doświadczenia

---

<sup>2</sup> Prawdziwa tożsamość Pękalskiego/Kotarskiego ujawniona została dopiero w 2012 roku.

drugiego obiegu, szczególnie okresu 1982–1986. Ten potencjał pozostał w książce Olaszka mocno niewyżytkany.

Z uwagi na przywołane wyżej walory popularyzatorskie trudno mieć do autora pretensje o to, że nie próbował przyłożyć do rzeczywistości drugoobiegowej ram teoretycznych – takich jak koncepcja ruchu społecznego lub propozycja Tadeusza Szawiela postrzegania środowisk opozycyjnych jako grup ethosowych (2011). Można jedynie żałować, że nie wykorzystał tropów proponowanych przez Mateusza Falkowskiego, interpretującego inicjatywy drugoobiegowe w kategoriach przedsiębiorstw działających na pewnym rynku (2011, 2016). Trudniej zaakceptować, że spojrzenie Jana Olaszka na historię niezależnego ruchu wydawniczego jest przede wszystkim tożsame z perspektywą inteligenta, redaktora bezdebitowej prasy lub kierownika takiej oficyny. Nie oznacza to w żadnym wypadku, iż jest to rzeczywistość, którą należy w badaniach i refleksjach pomijać. *Revolucja powielaczy* to doskonały przewodnik po polskiej opozycji demokratycznej, dzięki któremu odbiorca rozpoczynający swoją przygodę z jej historią będzie wiedział, czym była i jakie znaczenie miała Niezależna Oficyna Wydawnicza lub „Komunikat” KOR albo w jaki sposób rzeczywistość po 13 grudnia interpretowała redakcja „Tygodnika Wojennego”. Jeśli jednak autor postawił sobie ambitny cel nie przedstawienia pewnego wycinka, lecz ujęcia fenomenu drugiego obiegu w całościowy sposób, w tej wizji nie może zabraknąć – mówiąc obrazowo – ukazania garaży i piwnic, miejsc przechowywania paczek z gazetami, których treść tak wnikliwie analizuje autor *Revolucji powielaczy*.

Nie chodzi tu o detale dla samych detali. Życie w konspiracyjnym zanurzeniu, dysydenckiej jawności lub w strefie pośredniej obfitowało w wydarzenia zarówno komiczne, jak i tragiczne. Pozwalało na tworzenie wspólnoty przekraczającej wszelkie możliwe granice, integrowało wysublimowanych intelektualistów lub osoby z „dobrych domów” z robotnikami (czego wyrazistym przykładem jest przyjaźń dwóch ludzi NOWEJ – Macieja Radziwiłła i Andrzeja Górskiego). Jednocześnie zaangażowanie w ruch sprowadzało na jego uczestników rodzinne dramaty, niszczyło „normalną” egzystencję, przyzwyczajało do wiecznej walki, z której ciężko było niektórym zrezygnować po przełomie 1989 r., rodziło zaciekle konflikty. Te ciemne strony „knucia” – alkoholizm, rozbite rodziny, wieloletnia zapiekłość między niegdyś bliskimi sobie ludźmi – są szczególnie widoczne we wspomnianym na wstępie reportażu Jacka Hugo-Badera, gdzie prawie nic nie mówi się o treściach, za powielanie których bohaterowie książki ryzykowali zdrowie i wolność. U Olaszka z kolei jest odwrotnie – to, co i pod

jakimi sztyldami drukowano, przysyłania bogactwo relacji między uczestnikami drugiego obiegu oraz środki, dzięki którym było to w ogóle możliwe. Lekturze jego pracy towarzyszy zatem dźwięk szeleszczącego papieru, słabo jednak słychać hałas kręcącego się powielacza.

#### Bibliografia:

- /// Bertram Ł., oprac. 2013. *Obieg NOW-ej*, Instytut Pamięci Narodowej.
- /// Gasztold-Señ P., Jarska N., Olaszek J., red. 2016. *Drugi obieg w PRL na tle samizdatu w państwach bloku sowieckiego po 1956 roku*, Instytut Pamięci Narodowej.
- /// Falkowski M. 2011. *Biznes patriotyczny. Historia wydawnictwa CDN*, Europejskie Centrum Solidarności.
- /// Falkowski M. 2016. *Ruch społeczny i „podziemny rynek”. O logikach funkcjonowania niezależnego ruchu wydawniczego w PRL (1976–1989)*, [w:] *Drugi obieg w PRL na tle samizdatu w państwach bloku sowieckiego po 1956 roku*, Instytut Pamięci Narodowej, s. 76–101.
- /// Friszke A., Zaremba M. oprac. 2008. *Rozmowy na Zawracie. Tatyka walki z opozycją demokratyczną, październik 1976 – grudzień 1979*, Instytut Studiów Politycznych PAN.
- /// Hugo-Bader J. 2016. *Skucha*, Agora, Wydawnictwo Czarne.
- /// Olaszek J. 2015. *Revolucja powielaczy. Niezależny ruch wydawniczy w Polsce 1976–1989*, Trzecia Strona.
- /// Sowiński P. 2013. *Biograficzne konsekwencje ruchu społecznego: przypadek braci Andrzeja Janusza Górskich*, „Working Papers on the Solidarity Movement”, nr 8.
- /// Sowiński P. 2016. *Drugi obieg wydawniczy – otoczenie ruchu społecznego*, [w:] *Drugi obieg w PRL na tle samizdatu w państwach bloku sowieckiego po 1956 roku*, Instytut Pamięci Narodowej, s. 102–122.
- /// Szawiel T. 2011. *Struktura społeczna i postawy a grupy ethosowe. (O możliwościach ewolucji społecznej)*, „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 279–297.

# ANTROPOLODZY NA WOJNIE

## MICHAŁ W. KOWALSKI, *ANTROPOLODZY NA WOJNIE: O „BRUDNEJ” UŻYTECZNOŚCI NAUK SPOŁECZNYCH*

Ewa Dżurak

College of Staten Island, The City University of New York

Często przypisywane Ruth Benedict stwierdzenie, że celem antropologii jest „uczynienie świata bezpiecznym dla ludzkiego zróżnicowania” („make the world safe for human differences”), trudno znaleźć, słowo w słowo, w jej pracach. Cytat to jednak chwytliwy, piękny, wieloznaczny i na tyle pojemny znaczeniowo, że od lat wiedzie memowe życie w Internecie w towarzystwie uroczego portretu amerykańskiej antropolożki. Trudno ocenić, czy tę popularność powoduje utopijna wizja pokojowego współistnienia między narodami, czy silna wiara w moc antropologii, której wpływ sięga tak daleko, że ów pokój może zapewnić. Antropologia, nauka, która uczy, jak rozumieć różnorodność kulturową, stoi mocno po stronie tolerancji. Jest zdecydowanie całkowitym przeciwieństwem ksenofobicznej ignorancji. Ignorancję od przemocy dzieli, jak dobrze wiadomo, tylko krótka kładka nad wzburzonym potokiem emocji.

Ruth Benedict miała zapewne na myśli to bezpieczeństwo, które zostało osiągnięte po zwycięstwie w walce z faszyzmem, który promował rasizm i szowinizm, gdy wyraziła swoją ideę w przytoczonym wyżej cytacie we wstępie do znanego studium kultury japońskiej (Benedict 1946: 14), opublikowanym tuż po drugiej wojnie światowej. Monografia była efektem pracy Benedict dla Biura Informacji Wojennej rządu Stanów Zjednoczonych podczas drugiej wojny światowej. Projektowi przyświecała oczywista myśl, że lepsze zrozumienie charakteru i zwyczajów egzotycznych Japończyków umożliwi stworzenie materiałów propagandowych, które będą na nich skutecznie oddziaływały, co doprowadzi do szybszego przekonania cesarstwa oraz zakończenia wyniszczającej wojny.

Analiza i ocena roli cesarza w kulturze japońskiej, dokonana w okresie wojennym przez amerykańskich antropologów, mogła się zapewne przyczynić do postawienia Japończykom warunków kapitulacji możliwych przez nich do zaakceptowania. Świat w istocie stałby się bezpieczniejszy, a siła wiedzy i perswazji antropologów – udowodniona. Głos antropologów nie został jednak wysłuchany, władze amerykańskie zdecydowały, że pewniejsza jest demonstracja siły w postaci bomb atomowych, które zrzucone na Hiroszimę i Nagasaki błyskawicznie skłoniły Japonię do kapitulacji.

Przywołany wyżej cytat z pracy Benedict mógłby stać się mottem do obszernej książki Michała W. Kowalskiego *Antropologdzy na wojnie: o „brudnej” użyteczności nauk społecznych*, w której autor dokładnie opisuje współpracę Ruth Benedict z rządem Stanów Zjednoczonych w czasie drugiej wojny światowej. Jest to tylko jeden z epizodów w długiej i złożonej historii związków antropologii i antropologów z wojną i wojskiem oraz ledwie fragment w tej wyczerpującej, skrupulatnej pracy.

Autor jest adiunktem w zakładzie Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego i już przed opublikowaniem wspomnianej książki niejednokrotnie pisał na temat zaangażowania antropologów w działania wojenne (m.in. Kowalski 2012, 2013). Były to wprawki do opasłego tomu wydanego przez Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego w 2015 roku.

Głównym bodźcem do napisania książki, jak wyznaje autor, było stworzenie współczesnego programu w armii amerykańskiej, zwanego Human Terrain System (HTS), który wdrożono podczas wojny w Afganistanie. Program, z jednej strony, był bezprecedensowy i unikalny, z drugiej, był naturalnym efektem długiej historii współpracy adeptów nauk społecznych z rządem i wojskiem. Realizował przesłanie Benedict w najbardziej bezpośredni i aktywny sposób.

Wprowadzenie kontrowersyjnego HTS w 2006 roku i jego pełne pasji krytyki i oceny wstrząsnęły światem amerykańskich antropologów. Program stał się magicznym lustrem, w którym antropologia ujrzała swoją zniekształconą, „brudną” twarz. HTS sprowokował szereg zaciętych debat i gorących dyskusji na konferencjach naukowych i forach internetowych. Zaowocował licznymi publikacjami na temat etyki w badaniach antropologicznych. Stał się też przyczyną wzrostu zainteresowania tym drażliwym, skrętnie skrywanym i starannie pomijanym w podręcznikach historii dyscypliny aspektem jej użyteczności – służebnej roli antropologii w konfliktach zbrojnych, w tłumieniu powstań, w aktach podboju.



W tym nurcie mieści się znakomicie książka Michała W. Kowalskiego, która jest efektem szeroko zakrojonej pracy badawczej nad dziejami zaangażowania nauk społecznych w działania związane z wojną: to niezwykle szczegółowa (673 strony), bogata faktograficznie, fascynująca historia antropologii z punktu widzenia jej szczególnego zastosowania, jej przydatności dla urzędników administrujących koloniami, dla generałów planujących działania wojenne, dla organizacji wywiadowczych zbierających tajne informacje. Historia wiążąca dzieje antropologii i antropologów, w tym wielu powszechnie znanych luminarzy dyscypliny, takich jak Ruth Benedict, Margaret Mead, Edward Evan Evans-Pritchard, Edmund Leach, Gregory Bateson i wielu, wielu innych, z wojną, z władzami, z wywiadem. Dzieje dyscypliny napisane z tego drażliwego punktu widzenia to wielka rzadkość, w języku polskim pozycja Kowalskiego to unikat. Pisał o tym obszernie między innymi David Price, historyk antropologii zajmujący się jej wojennym zaangażowaniem. Zainteresowanych odsyłam do obszernej bibliografii w książce Kowalskiego. A książka tak wyczerpująca temat, tak szeroko zakrojona, tak bogata w materiał jest wyjątkową pozycją w historii antropologii w ogóle, ponieważ badacze militarnego zaangażowania antropologii zazwyczaj skupiają się na jednym okresie w historii (zob. także Price 2016).

Tytuł: *Antropolodzy na wojnie; o „brudnej” użyteczności nauk społecznych* – jest tylko na pozór oczywisty. Przy każdym bowiem słowie można by postawić znak zapytania. „Antropolodzy” – czyli kto? „Wojna” – czyli co? „Na wojnie” – czyli gdzie? „Bрудna” użyteczność” – czyli jaka? Odpowiedzi na te pytania znajdują się w tekście wraz z licznymi przykładami. Choćby określenie „brudna” pochodzi od terminu „brudna wojna”, używanego przez juntę argentyńską do usprawiedliwienia metod (terroru, tortur, gwałtów), którymi w latach 1976–1983 prowadziła walkę przeciwko lewicowym organizacjom, ich działaczom i w ogóle swoim przeciwnikom. „Bрудna” użyteczność w książce Kowalskiego to taka, w której wiedza jest wykorzystywana przeciwko obiektom wcześniejszych badań. Z tytułu mogłoby też wynikać, że autor skoncentruje się tylko na tych najbardziej oczywistych przypadkach, kiedy antropologowie wyruszali na wojnę i czynnie, w terenie, wykorzystywali tę wiedzę na rzecz swego kraju. Tymczasem opisane w książce postawy są bardzo zróżnicowane, reprezentują całą gamę przykładów tego, kim może być antropolog na wojnie.

Kowalski opisuje antropologów-szpiegów, biorących czynny udział w działalności wywiadowczej, antropologów-żołnierzy i partyzantów czynnie służących w armii. Opisuje też działania pomocnicze, na odle-

głość, w analizowaniu danych i tworzeniu raportów, w stawianiu diagnoz i ekspertyz. Podaje przykłady tajnych wypraw w pojedynkę i oficjalnych, finansowanych przez rządy projektów wykonywanych przez wieloosobowe zespoły badawcze, powołane do formułowania wytycznych dla polityki społecznej.

Książka relacjonuje nie tylko fascynujące wojenne przygody antropologów na frontach różnych kontynentów, lecz także historię stawianych pytań i sporów toczonych o wartości etyczne, jakimi powinny się kierować nauki społeczne, o wartości, jakie powinny obowiązywać badaczy. Pytania o konieczność sformułowania i o rolę kodeksu moralnego badaczy, o ich „brudną” przydatność i tej przydatności usprawiedliwienie. Pytania trudne, niewygodne, nieprzyjemne, wielowarstwowe, których w dzisiejszych czasach nie da się uniknąć i na które nie ma jednoznacznej odpowiedzi.

Książka ma bardzo przejrzysty układ. Składa się z czterech obszernych działów zamkniętych w klamrze wprowadzenia i podsumowania, z których każdy, w chronologicznym porządku, poświęcony jest jednemu okresowi w historii antropologii. Od czasów kolonialnych („Antropolodzy w koloniach”) poprzez wojny światowe („Antropolodzy na frontach drugiej wojny i w okresie «zimnej wojny»”) po współczesność („Antropolodzy na «wojnie z terrorem»”). Działy te są z kolei podzielone na podrozdziały poświęcone antropologii i antropologom z różnych tradycji narodowych. Najwięcej miejsca, ze zrozumiałych względów, zajmuje antropologia brytyjska i amerykańska, ale jest też mowa (co rzadkie i bardzo cenne w książce Kowalskiego) o antropologach nazistowskich i japońskich. Mniejsze części podrozdziałów dzielą materiał na konkretne obszary geograficzne, na przykład – „Niemiecki jihad w Afryce – Leo Frobenius”, „Antropolodzy japońscy w koloniach – wyspy Sachalin i Guam”, „Antropolog w służbie imperium – Edward E. Evans-Pritchard” itd.

We wstępie autor zarysowuje problematykę i stawia cztery pytania, na które w dalszej części pracy szuka odpowiedzi. Dlaczego antropologowie angażują się we współpracę z wojskiem? Dlaczego wojsko ich zatrudnia? Jakie są i jakie mogą być w przyszłości konsekwencje tej współpracy dla antropologii jako dyscypliny naukowej? Oraz jakie mogą być społeczne konsekwencje militaryzacji antropologii? Pytania to ogólne, z których wynika cały szereg innych, bardziej szczegółowych. Na ile mocno i blisko antropolog może związać się z władzami, a jednocześnie pozostać wierny swemu kodeksowi etycznemu? Czy antropolog, który jest również obywatelem konkretnego kraju, powinien swoją wiedzą działać na rzecz bezpieczeństwa tego kraju, czy powinien przenieść swoją lojalność tam, gdzie znajdują

się podmioty jego badania? Czy obywatelski obowiązek antropologów stoi przed ich obowiązkiem naukowym? Na to pytanie amerykańscy uczniowie Franza Boasa odpowiedzieli zupełnie inaczej niż ich bezkompromisowy mistrz i tłumnie zgłosili się do pracy w wywiadzie w czasie drugiej wojny światowej, co szczegółowo dokumentuje Kowalski.

Czy i w jaki sposób zmieniają się badania terenowe, główna metoda zbierania danych w antropologii, kiedy antropolog straci zaufanie badanych, bo jego lojalność wobec nich zostanie postawiona pod znakiem zapytania? Czy stosowanie wiedzy antropologicznej w celach wojskowych ma sens praktyczny? Czy antropologia pomogła uniknąć chociaż jednego zamachu terrorystycznego? Jak zmienia to samą dyscyplinę, która tradycyjnie skupia się na małych społecznościach i wykorzystuje metodę badań terenowych – długotrwałego przebywania w terenie, w czasie którego antropolog gromadzi szczegółowe informacje na temat pokrewieństwa, stosunków społecznych, rytuałów, ekonomii? Czy możliwe jest wykorzystanie takiej wiedzy do tworzenia strategii wojskowych? Czy może to przynieść pożądane rezultaty? Jak udowadnia przedstawiona w książce Kowalskiego historia, wiele z tych pytań postawionych w odległych czasach jak bumerang powraca w kolejnych epokach.

Jak piszą Kathleen Gough (1967) i Diane Lewis (1973), antropologia jest dyscypliną zawierającą od samego początku swego istnienia wewnętrzną sprzeczność. Dyscyplina, zrodzona w okresie kolonialnym, która w koloniach się rozwijała, która gromadziła wiedzę za pieniądze władz kolonialnych, którą system kolonialny żywił i której pomagał bujnie rozkwitać, boryka się z tym kolonialnym багаżem do dziś. Widać to między innymi w Stanach Zjednoczonych, gdzie w drugiej połowie XX wieku liczba badań wśród Indian amerykańskich, które stanowiły główny motor rozwoju antropologii, zmniejszyła się diametralnie. Nieufność wobec antropologów była tak wielka, poczucie wykorzystywania i zawłaszczenia tak duże, że Indianie po prostu odmawiali współpracy. Czy udział antropologów w działaniach wojennych nie spotka się z jeszcze silniejszą reakcją, tak że może zagrozić wiarygodności całej dyscypliny? Czy są to tylko wewnątrz-zawodowe debaty, które dla szerszej publiczności nie mają żadnego znaczenia?

Rozdziały poświęcone antropologii w okresie drugiej wojny światowej, w okresie zimnej wojny i w okresie walki z terroryzmem są niezwykle ciekawe i bardzo wyczerpujące. Autor wyjaśnia i ilustruje złożoność współpracy antropologów z wojskiem, wielopoziomowość tej współpracy, jej wielokierunkowość, problemy etyczne oraz debaty wokół niej się toczące. Na przykład przytacza obszernie płomienne wystąpienie Burta Agin-

sky'ego na zjeździe American Anthropological Association w 1941 roku, tuż po ataku na Pearl Harbor, w którym nawołuje on do zaangażowania się w walkę z tyranią, ponieważ jej zwycięstwo oznaczać będzie koniec nauk społecznych. Aginsky podkreślał, że nie należy mylić „obiektywności z brakiem zaangażowania” (239), i nawoływał do użycia nauk społecznych w walce z nazizmem. Jego postawa, przeciwna całkowicie postawie Franza Boasa, stała się jednak postawą dominującą w czasie drugiej wojny światowej. Być może uwiodło antropologów poczucie własnej misji, poczucie obywatelskiego obowiązku, ale nie bez znaczenia był przecież dostęp do niemal niewyczerpanych funduszy. Antropologia amerykańska nigdy nie miała tyle pieniędzy rządowych, ile w czasie drugiej wojny i tuż po niej, w okresie zimnej wojny. Ogromny, finansowany przez rząd projekt *Study of culture at a distance*, którego zadaniem było tworzenie profili charakterów narodowych, utrzymujący przez wiele lat ogromny zespół badawczy, zdecydowanie należy już do tamtej epoki. Program tracił stopniowo na znaczeniu, wyschły fundusze, zespół się rozproszył. Antropologowie udali się (tak jak Margaret Mead, szefowa tego programu) na tradycyjne, można by powiedzieć – prawdziwe badania terenowe. Niewiele jednak czasu minęło, kiedy zapotrzebowanie na usługi antropologiczne znowu się pojawiło.

Kowalski szczegółowo opisuje niewiele późniejszą, fascynującą debatę wokół prowadzonych przez Napoleona Chagnona w latach 60. badań wśród Janomamów. Słusznie, bo stanowią najlepszy przykład, kwintesencję problemów, które opisuje Kowalski. Chagnon przedstawił Janomamów jako lud krwiożerczy, dziki, przebywający w stanie permanentnej wojny, sugerując przy tym, że wojna tkwi w naturze człowieka pierwotnego, który agresję ma zakodowaną w genach. Inni antropologowie, poddając krytyce jego tezy, dowodzili, że Chagnon swoją obecnością i rozdawnictwem darów w postaci maczet nie tylko zaburzył panujący wśród Janomamów porządek, lecz także sam przyczynił się do podniesienia poziomu agresji między wioskami rywalizującymi o trudno dostępne dobra. Krytykowano też fakt, że Chagnon przedstawił Janomamów jako lud pozbawiony historii, zastygły w pierwotnym stanie, nietknięty przez zachodzące wokół polityczne, ekonomiczne czy technologiczne zmiany. Okazało się również, że badania te finansowały organizacje wojskowe badające mutacje genetyczne zachodzące pod wpływem broni jądrowej i izolowany lud, taki jak Janomamowie, był znakomitą próbą porównawczą. Chagnon pobierał próbki krwi bez ujawnienia badanym celu tego zabiegu. Na przykładzie dyskusji wokół jego badań Kowalski pokazuje wyraźnie, czym zgodnie z kodeksem etycznym antropologa badania antropologiczne być nie powinny. Poka-

zuje też mechanizm przenikania debaty czysto akademickiej do dyskursu publicznego. Problem agresji jako wrodzonego elementu natury ludzkiej dyskutowano szeroko w latach 60. i 70. XX wieku nie tylko z powodu publikacji antropologicznych na ten temat (Morris 1967, 1974, Lorenz 1963, 1972). Wojowniczy Janomamowie opisani przez Chagnona dokładnie się w tę dyskusję wpasowali. Jednak był on najbardziej krytykowany za niejawną swoją badani i za ukrywanie przed podmiotami ich celu. Antropologowie zostali zmuszeni do rewizji etycznych kodów, ich dookreślenia, precyzyjniejszego zdefiniowania, do zajęcia wobec problemów etycznych jasnego stanowiska. Debata nad rezultatami badań Chagnona stanowiła moment zwrotny w spojrzeniu na przydatność antropologii i etykę antropologa, a zbiegła się w czasie z ogłoszeniem walki z terroryzmem. Szybko powstał kolejny program angażujący antropologię w wojnę, wspomniany HTS, który zakładał między innymi, że antropolog w mundurze i w pełnym ekwipunku razem ze swą drużyną wyruszy na misję w terenie.

Najwięcej wątpliwości budzi rozdział pierwszy poświęcony antropologii kolonialnej. Główną tego przyczyną jest przyjęcie przez autora niezwykle szerokiej definicji antropologa. Czy możemy uznać za antropologa każdego, kto interesował się zwyczajami, zbierał artefakty czy uczył się języka innego ludu? Jest to niewątpliwie kwestia umowna. W okresie formacyjnym antropologii badaczami kultur tubylczych byli przede wszystkim amatorzy, pasjonaci, przyrodznawcy, lingwiści, którzy ludy tubylcze traktowali jak egzotyczną ciekawostkę, jak część przyrody, jak element badanego środowiska. Jeżeli Kowalski mówi, że ktoś był wyszkolonym antropologiem w Stanach Zjednoczonych przed rokiem 1896 (kiedy Boas założył pierwszy wydział antropologiczny na Columbia University), to kogo ma na myśli? Autor mówi o Johnie Wesleyu Powelle, geologu i odkrywcy Amerykańskiego Zachodu, założycielu i pierwszym dyrektorem Bureau of Ethnology w Smithsonian Institution. Ale dlaczego nie wspomina o Lewisie Morganie, autorze *Ligi Irokeskiej*, którego śladami kroczył Powell? Warto zaznaczyć, że antropologia ma wielu ojców, wujów, niezliczone ciotki i całe grono ubogich krewnych. Nie ujmując zasług tej wielkiej rodziny, wydaje się, że węższa definicja przysłużyłaby się przejrzystości pierwszej części książki.

Wydaje się też, że byłoby niezwykle interesujące, gdyby autor zaproponował typologię postaw antropologów wobec problemu wojny i ich użyteczności dla wojska. W książce przedstawia całe spektrum – od postaw ludzi luźno związanych z antropologią, takich, którzy przy okazji obserwują zwyczaje innych, po posiadaczy antropologicznych stopni naukowych, których wcielono do plutonów patrolujących wioski afgańskie. Czy oficerowie

brytyjscy, którzy badali zwyczaje ludów afrykańskich czy azjatyckich, powinni stać w tym samym szeregu co archeolodzy amerykańscy w Ameryce Łacińskiej w czasie pierwszej wojny światowej, traktujący swoje wyprawy wykopaliskowe jako korzystne alibi do szpiegowania przeciwko państwom Osi? Czy Evans-Pritchardowi, który na ochotnika zgłosił się do armii i organizował partyzantkę wśród Anuaków w Etiopii, bliżej do antropologów wcielonych do oddziałów w ramach HTS czy do innych oficerów brytyjskich świadomych faktu, że wiedza o kulturze przydaje się do tłumienia punktów oporu w koloniach? Ta właśnie różnorodność jest z jednej strony fascynująca i barwna, ale z drugiej trudna do objęcia i aż woła o ściślejsze definicje – o typologię metod i sposobów zaangażowania w działalność na rzecz wojska i ocenę ich ewentualnej skuteczności.

Debaty z ostatniego dziesięciolecia, debaty wokół HTS, postawiły sprawę zaangażowania antropologów w wojnę w bardzo ostrym świetle. Jednak nawet to najbardziej bezpośrednie zaangażowanie się w działania wojenne, przywdzianie mundurów i udział w patrolach, działania potępione w oficjalnym oświadczeniu AAA, które spowodowały powstanie niezależnych zrzeszeń antropologów zwalczających ideę HTS (na przykład Network of Concerned Anthropologists – NCA), mają ciągle wielu zagorzałych zwolenników, uzasadnieniom których nie można odmówić sensu. Zadaniem antropologów-żołnierzy jest mediowanie w sprawach wioskowych, tłumaczenie, wyjaśnianie lokalnych stosunków władzy, łagodzenie konfliktów z żołnierzami. Poza tym patrolowanie to tylko fragment HTS. Duża część programu, o czym nie można zapominać, polegała na przygotowywaniu materiałów szkoleniowych dla żołnierzy, tłumaczeniu stosunków rodzinnych, objaśnianiu znaczenia gestów i obowiązującej etykiety, słowem – była nauką różnic kulturowych. Skuteczność działania programu pozostaje do ocenienia. Czy w praktyce antropolog patrolujący w mundurze może być kimś więcej niż tłumaczem? To i wiele innych pytań czeka na odpowiedź w przyszłości. Program HTS został zarzucony przez armię amerykańską w 2014 roku wraz z wycofaniem się głównych sił amerykańskich z Afganistanu. Czy to oznacza, że antropologia militarna była epizodem? Czy flirt z władzami, z wojskiem powtórzy się przy kolejnej sprzyjającej okazji, tak jak to było już i po pierwszej, i po drugiej wojnie światowej?

Historia jest zawsze ciekawa, ale najciekawsze jest to, co z niej wynika, jaka płynie z niej nauka, czego się wystrzeżać i co przemyśleć od nowa. Kowalski bardzo dobrze przedstawia historię dyskusji na temat etyki zawodowej antropologa, na temat zasad, jakimi powinien kierować się badacz terenowy w czasach, kiedy antropologia stosowana jest faktem. Przydatno-

ści antropologii stosowanej – rozumianej jako użyteczność danych antropologicznych, antropologicznej perspektywy czy etnograficznych metod do wyodrębnienia, zauważenia, oceny czy podejmowania prób rozwiązania problemów społecznych – nie da się zanegować. W medycynie, biznesie, badaniach na rzecz środowiska antropolodzy pracują dla organizacji, które próbują rozwiązywać skomplikowane problemy społeczne. Jednak działania na rzecz wojska to zupełnie inna sfera, stawiająca te same problemy etyczne w jakby innej skali: w jaskrawym świetle eksplozji, wśród ruin domów, w wymiarze silnych emocji, w głębszej i szerszej perspektywie praw człowieka. Wiele pytań pozostaje bez jednoznacznej odpowiedzi. Na przykład pytanie, czy antropologia może być skutecznie zastosowana, gdy zostanie pozbawiona bazy długotrwałych badań terenowych i zostanie zmuszona do produkowania bieżących ekspertyz? Autor interesująco oddaje uwikłanie dyscypliny w rzeczywistość – nauka nie istnieje sama dla siebie, zwłaszcza nauka społeczna, ale zawsze jest na służbie swoich czasów.

#### Bibliografia:

/// Benedict R. 2016. *Chryzantema i miecz*, tłum. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Gough K. 1967. *Anthropology and Imperialism*, referat wygłoszony na konferencji South-Western States Anthropological Association Meetings, San Francisco, California.

/// Kowalski M.W. 2012. *Antropologia na wojnie. Historia i terażniejszość udziału antropologów w konfliktach wojennych*, „Zeszyty Naukowe WSOWL”, nr 1(163), s. 119–132.

/// Kowalski M.W. 2013. *Antropolodzy na wojnie: o „brudnej” użyteczności nauk społecznych*, Przegląd Socjologii Jakościowej, t. 9, nr 3, s. 124–141.

/// Lewis D. 1973. *Anthropology and colonialism*, „Current Anthropology”, nr 14(5), s. 581–602.

/// Lorenz K. 1972. *Tak zwane żłło*, tłum. A.D. „Tauszyńska, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Morris D. 1974. *Naga małpa*, tłum. J. Prokopiuk, T. Bielicki, J. Koniarek, Wiedza Powszechna.

/// Price D.H. 2016. *Cold War Anthropology: The CIA, The Pentagon and the Growth of Dual Use Anthropology*, Duke University Press.

## **BIOGRAMY**



**Łukasz Bertram** – ur. 1985. Doktorant w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie przygotowuje rozprawę na temat elity politycznej polskiego stalinizmu. Inne tematy badawcze oraz publicystyczne: opozycja demokratyczna w PRL, polska polityka pamięci, kino historyczne. Członek redakcji tygodnika „Kultura Liberalna”, współpracownik Ośrodka KARTA. Autor opracowań PPN. 1976–1981. *Język niepodległości* (2012) i *Obieg NOW-ej* (2013) oraz książki *Wyrodne dzieci nowoczesności. Indultowi tradycjonalisci katolicycy w Warszawie* (2016); redaktor wspomnień Stanisławy Sowińskiej *Gorzkie lata. Z wyżyn władzy do stalinowskiego więzienia* (2017).

E-mail: lukaszbertram@gmail.com

**Monika Chylińska** – doktorantka na Wydziale Filozofii KUL, absolwentka studiów magisterskich z filozofii i psychologii (KUL, Wolny Uniwersytet w Amsterdamie), beneficjentka programu Preludium w Narodowym Centrum Nauki. Zajmuje się filozofią umysłu, a w jej ramach szczególnie kognitywnymi źródłami ludzkiej kreatywności, wyobraźnią kontrfaktyczną oraz umysłowymi fundamentami dziecięcych zabaw na niby. W ostatnim czasie w „Rocznikach Filozoficznych” (64/2) opublikowała dwa artykuły na temat stanu współczesnych badań w dziedzinie filozofii twórczości.

E-mail: moni.chylinska@gmail.com

**Ewa Dzurak** – ukończyła studia magisterskie w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1989 mieszka w Stanach Zjednoczonych. Otrzymała stopień magistra bibliotekoznawstwa w Simmons College Graduate School of Library Science w Bostonie. Obecnie Assistant Professor / Cataloging Services Librarian w College of Staten Island w City University of New York. W latach 1994–1995 i 2015–2018 dyrektor Zarządu Naukowego Polish-American Ethnological Society / Polsko Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego (PAES/PATE). Członek towarzystwa od 1993 roku. Tłumaczyła między innymi prace Mary Douglas, Victora Turnera i Clifforda Geertza. Mieszka w Staten Island (NY, Stany Zjednoczone). Interesuje się kulturami Indian Ameryki Północnej, szczególnie literaturą indiańską i kulturą amerykańskiej Polonii.

E-mail: ewa.dzurak@csi.cuny.edu

**Mariusz Finkielsztein** – socjolog i nudolog, doktorant w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się zagadnieniem nudy w wymiarze interdyscyplinarnym. Obecnie bada zjawisko nudy w środowisku uniwersyteckim (studenci i prowadzący zajęcia). Organizuje ogólnopolskie i międzynarodowe konferencje naukowe o nudzie („Nuda akademicko – akademicko o nudzie”, *International Interdisciplinary Boredom Conference*). Jego zainteresowania badawcze obejmują również zagadnienia związane z socjologią zawodów twórczych (tancerze towarzyscy), socjologią emocji, socjologią kultury oraz socjologią edukacji (edukacja wyższa).

E-mail: [mariusz.finkielsztein@gmail.com](mailto:mariusz.finkielsztein@gmail.com)

**Maria Flakus** – magister psychologii, asystentka w Zakładzie Psychologii Ogólnej na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Śląskiego. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół metodologii badań naukowych w psychologii, psychologii nauki oraz zjawiska nudy. Jej ostatnie, najważniejsze publikacje związane są z nudą („Psychiatria po Dyplomie”, 5/2016) oraz świadomością metodologiczną psychologów („Ogrody Nauk i Sztuk”, 4/2014).

E-mail: [maria.flakus@us.edu.pl](mailto:maria.flakus@us.edu.pl)

**Elżbieta Hałas** – profesor nauk humanistycznych; kieruje Zakładem Socjologii Kultury w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadzi badania nad symbolizmem społecznym, polityką symboliczną i pamięcią kulturową. Zajmuje się socjologią interakcji, relacjami społecznymi, komunikacją społeczną i socjologią jednostki. Opublikowała ostatnio: *Przez pryzmat kultury. Dylematy badań nad współczesnością* (2015); *Towards the World Culture Society. Florian Znaniecki's Culturalism* (2010) i książkę współautorską *Life-World, Intersubjectivity and Culture. Contemporary Dilemmas* (2016). Redaguje serię wydawniczą „Studies in Sociology: Symbols, Theory and Society” (Peter Lang). Jest autorką artykułów, które ukazały się m.in. na łamach: „Sociologia a Politiche Sociali”, “Symbolic Interaction”, “Polish Sociological Review”, “Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences”.

E-mail: [ehalas@uw.edu.pl](mailto:ehalas@uw.edu.pl)

**Hubert Knoblauch** – profesor socjologii ogólnej i współczesnych teorii społecznych w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Technicznym w Berlinie. Studiował socjologię, filozofię i historię na Uniwersytecie w Konstancji (1978–1984) i na Uniwersytecie w Brighton (1980–1981). W 1995 roku otrzymał stypendium Heisenberga, a w 1996 – nagrodę Christa-Hofmann-Riem Award for Qualitative Research. Prowadził badania i wykładał między innymi na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, w King’s College London oraz na Uniwersytecie Wiedeńskim. W 2000 roku otrzymał stanowisko profesora socjologii religii na Uniwersytecie w Zurychu. Jego zainteresowania naukowe obejmują teorię społeczną, socjologię wiedzy, religii i komunikacji, tanatologię oraz jakościowe metody badawcze, w szczególności wideoanalizę.

E-mail: [hubert.knoblauch@tu-berlin.de](mailto:hubert.knoblauch@tu-berlin.de)

**Marta Kołodziejska** – doktor socjologii, zajmuje się badaniami przemian religii i religijności w kontekście mediatyzacji. Jej praca doktorska poświęcona była wspólnotom i wspólnotowości na katolickich forach internetowych. Jest członkinią rady Research Network 34 Sociology of Religion w Europejskim Towarzystwie Socjologicznym. Jej ostatnie publikacje to *Between Individualisation and Tradition: Transforming Religious Authority on German and Polish Christian Online Discussion Forum* (wraz z dr A. Neumaier) w czasopiśmie “Religion”, 47(2) oraz *Religious Authority Online: Catholic Case Study in Poland* (wraz z dr. A. Aratem) w czasopiśmie “Religion and Society in Central and Eastern Europe”, 9(1).

E-mail: [ma.kolodziejska@gmail.com](mailto:ma.kolodziejska@gmail.com)

**Beata Koper** – doktorantka na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej UAM, dokumentalistka w Instytucie Badań Literackich PAN. Jej zainteresowania badawcze oscylują wokół dyskursów medykalizujących w nauce i sztuce. Aktywna, nieetatowa pracownica uniwersytetu.

E-mail: [beata.koper@amu.edu.pl](mailto:beata.koper@amu.edu.pl)

**Stanisław Krawczyk** – doktorant w Instytucie Socjologii UW, przygotowuje pracę doktorską o polskim polu prozy fantastycznej. Interesuje się socjologią kulturową, socjologią literatury i badaniami gier (*game studies*).

E-mail: [krawczykstanislaw@gmail.com](mailto:krawczykstanislaw@gmail.com)

**Małgorzata Kubacka** – socjolog, doktorantka w Zakładzie Socjologii Życia Codziennego w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół socjologii emocji oraz mieszkalnictwa. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą problematyce nudy. Publikowała m.in. w „Kulturze Współczesnej” i „Przeglądzie Socjologii Jakościowej”. Uczestniczka wielu konferencji, współorganizatorka warsztatów metodologicznych w Fundacji Naukowej im. Floriana Znanieckiego oraz IS UAM, a także członkini zespołu w kilku projektach badawczych (m.in. koordynatorka prac archiwizacyjnych w Łodzi w projekcie Archiwum Badań nad Życiem Codziennym [www.archiwum.edu.pl](http://www.archiwum.edu.pl)).

E-mail: [kubacka1malgorzata@gmail.com](mailto:kubacka1malgorzata@gmail.com)

**Tomasz Leszkowicz** – historyk, doktorant w Instytucie Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN. Interesuje się problematyką pamięci zbiorowej i polityki pamięci historycznej, społeczno-polityczną historią wojska oraz dziejami propagandy. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą roli Ludowego Wojska Polskiego jako instytucji polityki pamięci historycznej.

E-mail: [tleszkowicz@gmail.com](mailto:tleszkowicz@gmail.com)

**Sławomir Mandes** – socjolog, pracuje w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się teorią socjologiczną, socjologią religii, problematyką życia lokalnego i lokalnej polityki społecznej opisywaną, a także analizowaną z różnych perspektyw teoretycznych i empirycznych. Autor książek (m.in. *Kapitał społeczny w małych miastach* – współautor C. Trutkowski (2005), *Świat przeżywany w socjologii* (2012), *Miejsce religii w społeczeństwie* (2016) i wielu artykułów.

E-mail: [slawomir.mandes@gmail.com](mailto:slawomir.mandes@gmail.com)

**Dorian Maczka** – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania badawcze obejmują filozofię nauki, filozofię kultury, problem relacji pomiędzy nauką a innymi sferami kultury oraz myśl postkolonialną. Autor publikacji i referatów poświęconych filozofii nauki, m.in. artykułów *Wartość racjonalności w nauce – zestawienie poglądów Imre Lakatos’a i Paula Feyerabenda* oraz *Rola filozofii nauki w ujęciu Paula Feyerabenda*.

E-mail: [dorian.maczka@gmail.com](mailto:dorian.maczka@gmail.com)

**Marcin Napiórkowski** – wykorzystuje narzędzia semiotyki i strukturalizmu do badań nad współczesnymi mitologiami obejmującymi w szczególności pamięć zbiorową i kulturę popularną. W swoich pracach analizuje to, w jaki sposób różne grupy społeczne starają się z dostępnych dla siebie nośników i praktyk zbudować opowieści o świecie zaspakajające ich potrzebę sensu. Pracuje w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Ukończył kulturoznawstwo (IKP UW, 2006) i socjologię (ISNS UW, 2008), a także studia doktoranckie z filozofii w Szkole Nauk Społecznych Instytutu Filozofii i Socjologii PAN (2010). W latach 2013–2014 odbył staż podoktorski na University of Virginia, w roku 2015 uzyskał habilitację (kulturoznawstwo). Autor kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz książek *Mitologia współczesna* (2013), *Władza wyobraźni* (2014) i *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944–2014* (2016). Stale współpracuje z „Tygodnikiem Powszechnym”, prowadzi też blog „Mitologia współczesna” poświęcony semiotyce kultury, zwłaszcza dzisiejszym formom wyobraźni mitycznej ([www.mitologia.wspolczesna.pl](http://www.mitologia.wspolczesna.pl)).

E-mail: [napiorkowski.m@gmail.com](mailto:napiorkowski.m@gmail.com)

**Łukasz Palt** – w 2014 roku ukończył studia psychologiczne na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Następnie pracował z małymi pacjentami w Chorzowskim Centrum Pediatrii i Onkologii oraz z pacjentami neuropsychologicznymi w Wojewódzkim Szpitalu Specjalistycznym nr 5 w Sosnowcu. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół kognitywistyki, psychologii poznawczej oraz neuropsychologii.

E-mail: [lukasz.palt@gmail.com](mailto:lukasz.palt@gmail.com)

**Martyna Pańczak** – doktorantka w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Interesuje się komparatystyką literacką oraz literaturą nowoczesną, ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Witolda Gombrowicza i światowych kontekstów jej lektury. W 2016 roku otrzymała nagrodę I stopnia w Konkursie prac magisterskich im. Jana Józefa Lipskiego.

E-mail: [martyna.panczak@uwr.edu.pl](mailto:martyna.panczak@uwr.edu.pl)

**Maria Pleskaczyńska** – doktorantka filozofii KUL. Zajmuje się etyką – zwłaszcza kategoriami pamięci i przebaczenia – oraz dydaktyką filozofii. Wybrane publikacje: *Edukacja filozoficzna wobec wyzwań w(d)rażliwości*, „Humaniora” 2 (14)/2016 (współautorka: J. Prochowicz); *Głos nadziei w „erze świadectwa”*. *Kategoria świadka w dyskusji etycznej*, „Ruch Filozoficzny” 1(72) 2016. Uczestniczka projektów Rodzinna Pamięć Mniejszości (UW 2014) i Eros w moralności i kulturze. Etyka seksualna a estetyka (Uniwersytet Rzeszowski, Lwowski i Preszowski; 2016–2017).

E-mail: maria.r.pleskaczynska@gmail.com

**Patryk Szaj** – doktorant na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się teorią literatury, związkami między literaturą a filozofią, hermeneutyką (zwłaszcza radykalną). Publikował m.in. w „Kulturze Współczesnej”, „Analizie i Egzystencji”, „Internetowym Magazynie Filozoficznym Hybris”, „Czasie Kultury”, „Czytaniu Literatury”. Stypendysta Fundacji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu na rok akademicki 2015/2016.

E-mail: patrykszaj@gmail.com

**Łukasz Wróblewski** – doktorant w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Wydziału Polonistyki UJ, absolwent filologii polskiej i kulturoznawstwa, stypendysta Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku akademickim 2016/2017. Zajmuje się badaniem tekstów kultury w perspektywie afektywnej i antropologiczno-kulturowej. Jest autorem książki *Mastowska: opowieść o wstępie* (2016) i współredaktorem monografii *Rozkosz w kulturze* (2016), *W kulturze dotyku? Dotyk i jego reprezentacje w tekstach kultury* (2016) oraz *Nagość w kulturze* (2017). Publikował między innymi w „Tekstach Drugich”, „Przeglądzie Humanistycznym”, „Postscriptum Polonistycznym”, „Stanie Rzeczy”, „Masce” oraz monografiach naukowych.

E-mail: lukasz.wroblewski@doctoral.uj.edu.pl

**Leszek Zaborowski** – doktorant w Instytucie Socjologii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się współczesnymi polskimi ruchami nacjonalistycznymi, historią idei oraz socjologią religii.

E-mail: leszek.zaborowski@gmail.com

**Witold Zakrzewski** – kulturoznawca i historyk edukacji. Doktorant Instytutu Kultury Polskiej UW i pracownik naukowy Biblioteki Narodowej. Zajmuje się historią edukacji XVIII i XIX wieku oraz zagadnieniami związanymi z bibliografią, zarządzaniem kulturą i bibliotekami. Kończy pracę doktorską poświęconą Szkole Rycerskiej i losom jej absolwentów. Interesuje się muzyką dawną i literaturą dziewiętnastowieczną.

E-mail: witold.zakrzewski1@wp.pl

**Iwona Zielińska** – socjolożka, absolwentka Szkoły Nauk Społecznych PAN oraz działaczka w Polskim Towarzystwie Socjologicznym. Od 2012 roku pracuje na stanowisku adiunkta w Akademii Pedagogiki Specjalnej, gdzie prowadzi zajęcia m.in. z socjologii komunikacji. W swojej pracy naukowej zajmuje się paniką moralną, badaniem dyskursów medialnych, a ostatnio także kontrowersjami naukowymi i udziałem nieekspertów w wytwarzaniu wiedzy.

E-mail: izielinska@yahoo.com

**Monika Żychlińska** – socjolożka i amerykanistka, doktorantka w Instytucie Socjologii UW. Interesują ją zagadnienia związane z pamięcią kulturową, zwłaszcza pamięcią wojny i traumy, oraz jej wpływem na kształtowanie się tożsamości indywidualnej i zbiorowej; plcią kulturową oraz ruchami społecznymi. Przygotowuje doktorat na temat roli i miejsca kobiet uczestniczek wojny wietnamskiej w amerykańskiej pamięci zbiorowej, na który otrzymała grant w 11. edycji konkursu Preludium NCN. Stypendystka Fundacji Kościuszkowskiej w New School for Social Research w Nowym Jorku. Ostatnio razem z Eriką Fontaną opublikowała artykuł *Museal Games and Emotional Truths: Creating Polish National Identity at the Warsaw Rising Museum*, „East European Politics and Societies”, nr 2/2016.

E-mail: monika.zychlinska@gmail.com

**ZASADY PUBLIKACJI  
W „STANIE RZECZY”**



„Stan Rzeczy” publikuje wyłącznie artykuły, które nie były wcześniej ogłoszone drukiem (wymóg nie dotyczy tłumaczeń oraz materiałów wizualnych).

- Teksty nadsyłane do redakcji oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.
- Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

#### **Książka autorska:**

Batniztky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press.

#### **Autor z redaktorem:**

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press.

#### **Praca zbiorowa pod redakcją:**

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books.

#### **Tłumaczenie:**

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.

Lefort C. 1988. *Democracy and Political Theory*, tłum. B. Macey, University of Minnesota Press.

#### **Artykuł (rozdział itp.) w książce pod redakcją:**

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers, s. 3–31.

#### **Artykuł w książce autorskiej (innego autora):**

Bourdieu P. 1967. *Postface*, [w:] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Editions de Minuit, s. 133–167.

**Artykuł w książce autorskiej (tego samego autora) + wydawnictwo tomowe:**

Warburg A. 2000. *Mnemosyne. Einleitung*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, nr II.1: *Der Bilderatlas Mnemosyne*, red. M. Warnke, C. Brink, Akademie-Verlag, s. 3–6.

**Artykuł w czasopiśmie:**

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny”, nr 84, s. 138–143.

**Oznaczenie innego wydania/reprintu:**

Leff G. 1958. *Medieval Thought*, Penguin. [II wyd. 1962.]

**Książka napisana pod pseudonimem:**

Paczkowski A. [Jakub Andrzejewski] 1986. *Gomułka i inni. Dokumenty z Archiwum KC PZPR 1948–1982*, Krağ.

**Internet:**

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write. A Scholar First and Foremost*. [http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript\\_Butterworth.pdf](http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf); dostęp: dd.mm.rrrr.

Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący: nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, pozycji, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu.

Na przykład:

Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

Do każdego tekstu powinien być dołączony abstrakt w formie bezosobowej w wersji polsko- i anglojęzycznej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz lista maksymalnie pięciu słów kluczowych.

**ZAPOWIEDZI**

## 2017 /// The Relational Turn in Sociology: Implications for the Study of Society, Culture, and Persons

The relational approach, which has a long tradition, has re-emerged and strengthened, forming a new, vital movement of divergent variants in sociology. Initiated and systematically developed by Pierpaolo Donati, it has grown into what is called the Italian relational turn, later followed by a proliferation of relational sociologies of various origins, including the works of Harrison C. White, Charles Tilly, Mustafa Emirbayer, Pierre Bourdieu and others. After the postmodern diffusion and beyond the stagnation of interpretative against normative conceptualizations of social life, relational sociology offers new conceptual tools and plays a leading role in reconstructing sociology both on theoretical and applied planes.

Modern sciences are founded on the study of relations, rather than essences or substances. From the outset, the relational approach has had to pave its way in sociology against holistic (“science of society”) and nominalistic (“science of individuals”) orientations. Social relations are among the key sociological concepts and have been studied as constitutive for social bonding. On the micro-level, interpersonal relations have been in the center of attention in the area where sociology and social psychology overlap. The relational turn consists not only of focusing on social relations; it also involves introducing relational categories of analysis.

The category of social relations is certainly not new in social theory. What is new is the way of looking at them. Contemporary relational thinking assumes radical changes in the ontological, epistemological, and phenomenological status of social relations. Refocusing on social relations, on their constitution and emergent effects leads us to a new way of describing, understanding and explaining social and cultural phenomena as relational facts.

A particularly significant feature of relational sociology resides in its capacity to broaden the theory of the human subject not only as a self, agent, and actor, but also through the development of the concept of the person; more precisely, through deeper research on the relational constitution of the human person as a social subject emerging from relational reflexivity (dialogue between ‘I’, ‘Me’, ‘We’, ‘You’ in a situated social context) – in other words, a view of the human person as *homo relatus*. Analyzing these processes leads to a *sui generis* relational theory of agency.

Various or divergent theories of contemporary social and cultural processes evoke relationality, but relational analysis differs from “relationistic”

positions. Most existing approaches, both historical and modern, cannot be considered relational sociology in a true sense unless the social relation is conceived as a reality *sui generis* and society is conceptualized as a network of social relations.

“Turn” refers to a gradual transformation of the field of scientific theories, rather than to a scientific revolution. Several characteristic features of a “turn” appear to correspond well with significant traits of the relational turn:

- an epistemological rupture, which is brought about by introducing an innovative vocabulary that opens up new analytic perspectives;
- an attempt to reconstruct the scientific domains of knowledge under conditions of their growing fragmentation;
- introduction of a novel perspective that shows existing knowledge in a new light;
- moving on from the research object to the category of analysis.

These are the features of a genuine new intellectual movement that enters into debates and polemics, particularly as regards various ways of understanding relations and relationality.

The synergetic effect of a creative exchange of ideas between the founders of theories that have been independently pursued – the relational theory of society developed by Pierpaolo Donati and the theory of morphogenic society, developed on the basis of critical realism by Margaret S. Archer – proves particularly fruitful for the study of the after-modern and the new possibilities of a morphogenic society, in which the challenge of re-articulating social relations remains of central importance.

The aim of this special issue is to reflect upon the innovative potential of contemporary relational theorizing of society, culture, and persons and to go beyond superficial statements on relational sociology by addressing these issues through in-depth investigations. We invite authors to take on problems of relational sociology by discussing its main assumptions, by conceptual clarifications, by re-articulating the concepts pertinent to understanding social phenomena in relational terms, and by empirical studies guided by methodological rules of relational analysis.

### **2017 /// Sociology Under State Socialism – Varieties, Similarities and Exceptions**

The historiography of sociology in state socialist countries has emphasized the discipline’s subordination to the regimes’ political needs. Being

“banned” from the academic landscape in the course of the Stalinization of higher education systems during the late 1940s and 1950s, sociology was reintroduced as a subject of teaching and research after 1956 to varying but limited degrees. Common portrayals draw a picture of sociologists either as ideologues of Marxism-Leninism or as dissidents defending academic freedom against a repressive political elite.

This standard narrative, oversimplified for the sake of clarity, deserves significant refinement for a large number of reasons. First, it tends to treat the situation of sociology under state socialism as a uniform experience, neglecting the enormous variations over space and time. In particular, the Stalinist period serves as the model while the expansion of higher education and the social sciences mostly took place during the late 1950s and 1960s in phases of relative relaxation of ideological control and repression. Both within, but more importantly, between countries, the diversity of theoretical, methodological, and thematic pluralism was enormous, with Marxism-Leninism being far from the monoparadigmatic hegemony often assumed.

Second, the story is mostly written as a sociologist’s history, while the viewpoints of the Communist elites are seldom seriously reconstructed. The latter’s fundamental dilemma of being in need of social knowledge and expertise in order to legitimate their power, while at the same time limiting the space of critique and subversion inherent in this knowledge, is not adequately captured. Thus, also the concrete means by which the Communist elites exerted control over sociologists is not well studied, as well as the fact that the Communist elites were not homogenous in their views and policies.

Third, the alleged backwardness of East European sociologies due to the socialist regimes is almost never corroborated by systematic international contextualization. Ideological pressure, the instrumentality of sociological knowledge for state power, and even ideological reconstruction of departments and research environments are no phenomena reserved for authoritarian regimes but have happened in West European democracies too. In general, most portrayals of sociology in state socialism rest upon assumptions of realities in the West being much brighter than they were.

The aim of this special issue is to go beyond commonplace statements on sociology in state socialism by addressing these or similar issues through more rigorous historical research. We invite authors to take on the *problematic* of sociology in state socialism through systematic consideration of empirical evidence and theoretical argumentation. One way to achieve this

is the use of comparative studies, contrasting instances of higher and lower degrees of academic freedom, of dissident and of conformist sociologies, of international and of parochial orientations, etc., and asking for possible explanations for these differences. Another strategy is to address the institutional and intellectual changes of the discipline in one or more countries more systematically.

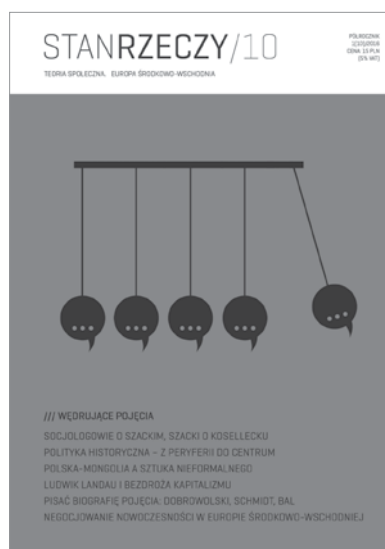
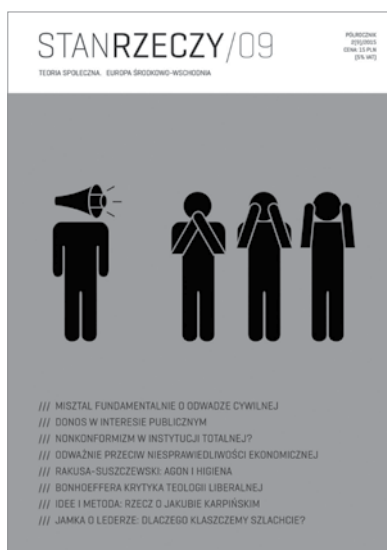
# ZAPRASZAMY DO ZAPOZNANIA SIĘ Z NUMERAMI

1(8)/2015

2(9)/2015

1(10)/2016

„STANU RZECZY”





## **JAK KUPIĆ „STAN RZECZY”?**

- Numery „Stanu Rzeczy” są dostępne w księgarniach naukowych, m.in. w warszawskich: Księgarnia Historyczna, Liber, Prus, Księgarnia Artystyczna w Zachęcie, krakowskiej Księgarni Akademickiej i poznańskiej Księgarni Przy Fredry (zazwyczaj z możliwością zamówienia przez internet).
- Są też one dostępne w wersji elektronicznej w księgarni internetowej Virtualo.pl, a także w księgarniach internetowych współpracujących z siecią Virtualo.

Zapraszamy!



Ten numer „Stanu Rzeczy” mierzy się z rzadko badanym zagadnieniem nudy. Omawia je w perspektywie filozoficznej i psychologicznej, stawia pytanie o społeczne rozumienie tego pojęcia we współczesności oraz o rolę nudy w nauce, a także jej powiązanie ze wstrętem. Przedstawia represyjny charakter terapii *rest cure* na przykładzie opowiadania Charlotte Perkins Gilman *Żółta tapeta*. Śledzi nudę w prozie Jerzego Andrzejewskiego i Witolda Gombrowicza.

W skład tomu wchodzi ponadto zapis Florian Znaniecki Colloquium z udziałem Huberta Knoblauch, nowatorskiego kontynuatora teorii socjologicznej Petera Bergera i Thomasa Luckmanna. Numer zamyka obszerny dział recenzji, zawierający m.in. dwa eseje polemizujące z książką Marcina Napiórkowskiego *Powstanie umarłych* oraz odpowiedź jej autora.

Wydawca

INSTYTUT SOCJOLOGII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO