

UNIWERSYTET IGNATIANUM W KRAKOWIE

Dziedzina nauk: nauki humanistyczne

Dyscyplina naukowa: nauki o kulturze i religii

Ewa Chudyba

**Wprowadzenie do badań nad kulturowo-ontologicznym
wymiarom architektury**

Suplement do rozprawy doktorskiej pt. „Znaczenie i epifania. Kulturotwórczy wymiar architektury sakralnej Stanisława Niemczyka” wraz z bibliografią

Kraków 2024

Spis treści

1. Kulturowy i kulturotwórczy wymiar architektury w horyzoncie „sporu o istnienie świata”	2
2. Architektura a kultura i społeczność	26
3. Ontologiczne „zaplecze” problematyzowania różnych przejawów wspólnoty i wspólności (tak w aspekcie społecznym, jak i znaczenia) w nurtach określanych jako: „modernizm”, „nowoczesność” oraz „postmodernizm”, „ponowoczesność” i jego przełożenie na architekturę	39
4. Wojny kultur czy wojna o pro-wspólnotowy wymiar kultury?	55
5. Aksjologiczny i metafizyczny, ponadkulturowy warunek tego, co kulturotwórcze	59
6. Typologia koncepcji bytu	68
7. Metoda analogii jako metoda pomocnicza w badaniu onto-kulturowego wymiaru architektury	86
BIBLIOGRAFIA	93

1. Kulturowy i kulturotwórczy wymiar architektury w horyzoncie „sporu o istnienie świata”

Zawarte w niniejszym „Wprowadzeniu...” analizy tworzą ramowy kontekst dla badań nad ontologicznym aspektem kulturowego i kulturotwórczego wymiaru architektury sakralnej Stanisława Niemczyka (1943 – 2019 r.). Pełnią one (na wstępnym etapie, który rozwinięty jeszcze zostanie w samej pracy) rolę teorii systematyzującej interpretację, której wymaga wiodąca metoda badawcza pracy, jaką jest interpretacja humanistyczna. Zostanie tu omówione i szerzej uzasadnione proponowane w pracy rozumienie kultury, architektury oraz kulturotwórczości, a także uwyrażnienie szczególnej zależności między kulturą, architekturą a społecznością. W toku przedstawiania modelu meta-ontologicznej typologii koncepcji bytu zarysowane zostanie również wspólne, ontologiczne „zaplecze” nurtów kultury określanych jako: „modernizm”, „nowoczesność” oraz „ponowoczesność”, „postmodernizm”. Omówiona zostanie również szerzej stosowana w pracy metoda analogii i oraz etapy, które obejmuje badanie onto-architektury.

Etienne Gilson podkreślał, że przyjmowana w punkcie wyjścia koncepcja bytu (rozumienie tego, co i jak jest), ważna jest nie tylko dla filozofów i ich „ogólnej koncepcji poznania”, ale – ponieważ rozstrzyga ona „o wszystkim”, określając „całą naszą interpretację rzeczywistości”¹ – istotna jest dla każdego z nas. Sposób pojmowania tak kultury, jak architektury, również dokonuje się w horyzoncie pytania o byt. W zależności od akceptowanego obrazu świata – badacze formułują różne definicje kultury, a architekci i teoretycy proponują różne ujęcia architektury oraz tego, jak przebiegać ma proces projektowy, co znajduje następnie odzwierciedlenie w zrealizowanych budowlach. Na przykład, jak wskazuje Jan Rabiej, dla wielu współczesnych projektantów podążających tropem Wielkiej Awangardy (takich jak np. Frank Ghery, Zaha Hadid, Rem Koolhaas, Norman Foster), realizacja architektoniczna nie ma wiele wspólnego z zamkniętym, spójnym obiektem, jest natomiast „środowiskiem, polem, źródłem i inspiracją akcji”². Z kolei w przypadku reprezentantów architektonicznego dekonstruktywizmu, jak Bernard Tschumi czy Peter Eisenman, czerpiących

¹ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963, s. 268. Również Jerzy Kmity i Leszek Nowak wskazują na „nieuświadomione założenia teoretyczne”, „przemilczane przesłanki”, „milcząco przyjęte założenia teoretyczne”, które dostrzec można obserwując praktykę badawczą tak humanistów, jak reprezentantów innych dziedzin nauki. Badacze piszą: „Obserwując praktykę badawczą tak humanistów, jak i reprezentantów pozostałych nauk, łatwo można zauważyć, że formułują oni poszczególne ustalenia w sposób niekompletny, co więcej – uzasadniają je w sposób niekompletny. Taki stan nie wymaga usprawiedliwienia, jeśli tylko utrzymuje się w pewnych dopuszczalnych ramach; w praktyce postępowania badawczego odwołujemy się w szerokim zakresie do różnych <intuicji>, tj. po prostu do różnych nie zwerbalizowanych – ale dających się zwerbalizować – przesłanek, w szczególności zaś do określonych założeń teoretycznych. Od elementów <intuicyjnych> nie jest wolna praktyka badawcza żadnej dyscypliny naukowej z dyscyplinami formalnymi (matematyczno-logicznymi) włącznie. [...] z reguły przyjęte implicite założenia teoretyczne nie są uświadamiane. Można tu dodać, że porównując ze sobą poszczególne gałęzie wiedzy – poczynając od dyscyplin formalnych poprzez przyrodznawstwo a skończywszy na humanistyce – notujemy stopniowo powiększający się zakres nieuświadomianych założeń teoretycznych” – J. Kmity, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 1968, s. 10-11. Zob. też niżej, szczególnie rozdział piąty „Wprowadzenia”, poświęcony metodologii niniejszej pracy.

² J. Rabiej, *Architektura sztuka transfiguracji*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2013, s. 28.

inspirację z filozofii Jacquesa Derridy, projektowanie i budowanie – jak stwierdza Henryk Benisz – staje się swoim własnym przeciwieństwem: „Wydaje się, że dla Eisenmana i Tschumiego dom umarł, tak jak dla Nietzschego Bóg umarł”³. Złożoność kontekstu, w jakim osadzone jest zagadnienie kulturowego i kulturotwórczego wymiaru architektury dobrze oddaje wypowiedź Reynera Banhama, jednego z ważnych teoretyków architektury dwudziestego wieku, ucznia Nicolausa Pevsnera. W 1960 roku, zastanawiając się nad architekturą „drugiego wieku maszyny”, która zastąpić miała ujęcie budowania proponowane przez ruch nowoczesny, przeciwstawiał sobie architekturę i kulturę, za czynnik antagonizujący uznając technikę: „Być może, że to, co dotychczas rozumieliśmy jako architekturę i to, co zaczynamy rozumieć jako technikę – to dyscypliny nie do pogodzenia. Architekt, który chce podążać za techniką, wie obecnie, że będzie miał szybkiego towarzysza i aby dotrzymać mu kroku, być może będzie musiał [...] odrzucić cały swój ładunek kulturowy, łącznie z zawodowym ubiorem, który go wyróżnia jako architekta. Jeśli, z drugiej strony zdecyduje się tego nie robić, może stwierdzić, że kultura techniczna zdecydowana jest iść dalej bez niego”⁴. Wypowiedź Banhama, który nie tylko oddziela technikę od architektury i kultury, ale też niejako podporządkowuje kulturę technice (formułując określenie: „kultura techniczna”⁵), służyć może jako przykład zmiany treści terminów wywodzących się od starożytnych Greków. Dla nich *αρχιτεκτονική* (*architektoniké*) – oznaczała „naczelną sztukę”, a „sztukę”, rozumianą jako „umiejężna produkcja”, określano właśnie słowem: *τέχνη* (*téchne*)⁶.

Postulat odrzucenia przez architekta – w imię techniki – „ładunku kulturowego” staje się tym bardziej problematyczny, jeśli zwrócić uwagę na wciąż wyraźne powiązanie, czy też swoistą odpowiedniość pomiędzy kulturą a architekturą. Świadczy o niej szerokie zastosowanie pojęć: „architektura”/„architektonika” czy „budowanie”/„budowa”⁷ do różnych sfer działalności ludzkiej i jej

³ H. Benisz, *Złudna idea de(kon)strukcji architektury*, Humanistyka i przyrodznawstwo 23, Olsztyn 2017, s. 126.

http://uwm.edu.pl/hip/sites/default/files/numery/UWM_HiP_2017_nr23_Benisz_%20Z%C5%82udna%20idea%20de%28kon%29strukcji%20architektury.pdf (dostęp: 31.05.20). Zwróćmy uwagę, że filozofia Nietzschego jest dla postmodernizmu jako nurtu w kulturze i filozofii jednym z zasadniczych punktów odniesienia – zob. A. Szahaj, *Wstęp. Dwugłos o postmodernizmie*, w: „Postmodernizm a filozofia”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wydawnictwo: Instytut Filozofii i Socjologii Polska Akademia Nauk, Warszawa 1996, s. 11.

⁴ R. Banham, *Rewolucja w architekturze*, tłum. Z. Drzewiecki, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1979, s. 402.

⁵ Problem podporządkowania kultury technice bardzo wnikliwie analizuje Neil Postman w książce „Technopol. Triumf techniki nad kulturą”. Zob. N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995.

⁶ Zob. W. Tatariewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 88-89. Por. też niżej.

⁷ Wielu badaczy, na przykład Paweł Taranczewski, czy Nicolaus Pevsner, dokonuje rozróżnienia pomiędzy architekturą a budownictwem – zob. P. Taranczewski, *O rozumieniu architektury*, s. 8 źródło: https://www.academia.edu/34340892/Pawe%C5%82_Taranczewski (dostęp: 07.06.20); N. Pevsner, *Historia architektury europejskiej*, tłum. Jan Wydro, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 2013, s. 10. Jednak w obrębie prowadzonych w pracy rozważań, w których pojawi się również pytanie o istotę architektury – ten podział będą chciała uczynić przedmiotem namysłu, tym bardziej, że Stanisław Niemczyk, którego ujęcie architektury stanowi zasadniczy przedmiot badań – takiego podziału nie stosował, a przeciwnie – uważał, że właśnie budowle najskromniejsze, najprostsze, takie jak „komórka na rower”, której Pevsner przeciwstawiał katedrę, powinny stanowić zasadniczy punkt odniesienia i źródło inspiracji architektury.

wytworów. Są one używane w odległych od siebie dziedzinach (np. „budowa utworu muzycznego”, „architektonika dzieła”, „architektura strony WWW” albo „architektura programu komputerowego”), co znajduje też potwierdzenie w jednej z charakterystyk architektury: „Podczas gdy główne znaczenie słowa <architektura> dotyczy środowiska budowy, przez rozszerzenie terminu oznacza sztukę i dyscyplinę tworzenia aktualnego planu każdego kompleksu lub systemu”⁸. „Architektura” znaczeniowo odnosi więc do struktury, uporządkowania, sposobu organizacji. Przywołana definicja mówi o „rozszerzeniu terminu”, a jednak właśnie takie jego rozumienie znajdujemy w antycznej *architektoniké*. Miała ona wiele wspólnego z poezją i muzyką, a ta ostatnia – ze współczesną konotacją terminu „kultura”. Zacytujmy fragment z „Dziejów sześciu pojęć”, gdzie Władysław Tatarkiewicz wskazuje, że Grecy takimi wyrazami jak „poezja”, „muzyka” czy „architektura”, które przejęły nowożytny narody – posługiwali się przeważnie w szerszym znaczeniu. I tak: „<Poiesis>, od której wywodzi się <poezja> oznaczała u Greków pierwotnie tyle, co produkcja w ogóle (od <poiein> robić, produkować) i później dopiero zawężyło się jej znaczenie, do produkcji specjalnego rodzaju, mianowicie produkcji wierszy. Tak samo <poietes>, od którego pochodzi <poeta>, oznaczał pierwotnie każdego wytwórcę. <Musike> oznaczała wszelką czynność, której patronują Muzy, a tylko między innymi sztukę dźwięków. <Musikos> zaś była nazwą stosowaną nie tylko do muzyka w naszym znaczeniu, lecz szerzej – do każdego człowieka prawdziwie wykształconego, głębiej kulturalnego, znajdującego się na sztukach i umiającego je uprawiać. <Architekton> był to naczelny kierownik produkcji w przeciwieństwie do podległych mu pracowników, a <architektonike> miała również ogólniejsze znaczenie <naczelnej> nauki czy sztuki. Z czasem dopiero te wyrazy greckie o tak ogólnej treści – <twórca>, <artystycznie wyszkolony>, <kierownik robót> – uległy zwężeniu i specjalizacji i zostały ograniczone do pewnych działów sztuki: jeden z nich zaczął oznaczać poetę, drugi muzyka, trzeci architekta”⁹. Źródłowo zarówno pojęcia: „poezja”, jak

⁸ Pieing, TMKSCH, *Definicje pojęcia „architektura”*, (online), data publikacji: 16.06.2014, <https://inzyniermocno.tumblr.com/page/9> (dostęp: 06.06.20)

⁹ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 88-89. Warto w tym punkcie wskazać jeszcze na dwojakie rozumienie samej poezji przez Greków. Adam Krokiewicz przywołując Platónskiego „Iona” zwraca uwagę, że dla Greków akt twórczy nie był wyrazem świadomego działania artysty, ale przejawem boskiego natchnienia, niejako zewnętrznej, nadnaturalnej, boskiej ingerencji, dla której artysta był tylko pośrednikiem. Platon sztukę definiował jako umiejętność i łączył z wytwarzaniem, a nie tworzeniem, właśnie fakt boskiego natchnienia, obecnego w poezji, stał się dla niego argumentem przemawiającym za wykluczeniem poezji z obszaru sztuki – zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000, s. 27-28. Władysław Tatarkiewicz z kolei przywołuje fragment „Fajdrosa” Platóna, gdzie ten stwierdza: „Kto bez tego szału Muz do wrót poezji przystępuje przekonany, że dzięki samej technice będzie wielkim artystą, ten nie ma święceń potrzebnych i twórczość szaleńców zaćmi jego sztukę z rozsądku zrodzoną” (*Phaedrus*, 245 A). Tatarkiewicz wyróżnia u starożytnych Greków dwa sposoby rozumienia poezji: „Jest poezja zrodzona z poetyckiego szału (*mania*) i poezja wyrastająca z umiejętności pisarskiej (*techne*). Poezja maniczna należy do najwyższych funkcji człowieka, techniczna natomiast jest na poziomie funkcji rzemieślniczych. Gdy Platon w tym samym *Fajdrosie* przeprowadza hierarchię dusz i zajęć ludzkich, to poeta występuje w niej dwukrotnie: raz znajduje się na dalekim, szóstym miejscu jako <poeta czy jakkolwiek inny naśladowca>, w bezpośrednim sąsiedztwie rzemieślnika i rolnika, ale pod inną nazwą – jako *musikos* – wraz z *filozofami* zajmuje najpierwsze miejsce: bo *musikos* to nic innego jak poeta-wybraniec Muz, który posiada ich natchnienie i tworzy. [...] Każda poezja była dla Platóna, jak w ogóle dla Greków, poznawaniem. Ale poezja maniczna była poznaniem apriorycznym idealnego bytu, techniczna zaś jedynie

i „architektura”/„architektonika” wiążą się więc nie tylko z wytwarzaniem, produkcją, ale też z kierującymi tą produkcją zasadami. Przywołajmy „Poetykę” Arystotelesa, będącą „zespołem nadrzędnych, ponad-technicznych zasad kształtowania dzieła artystycznego”¹⁰. Jak pisze Mieczysław Tomaszewski, odwołując się do niej przy okazji analizy dzieła muzycznego, przedmiotem poetyki jest „ogólna architektonika utworu”¹¹. Po kategorie związane z architekturą, jako wyrażające w najogólniejszy sposób ideę budowania, kształtowania, układu, struktury, systemu – często sięgają w rozważaniach filozofowie. Przy czym już sposób, w jaki terminem tym operują, *gdzie* „architektoniczność” umiejscawiają, może nakierowywać na przyjmowany przez danego myśliciela światobraz. Jeżeli bowiem Platon, jak wskazuje Seweryn Blandzi, dąży do odsłaniania „niejawnej architektoniki bytu”¹², struktury, organizacji rzeczywistości niezależnej od świadomości, to u Kanta napotykamy „architektonikę czystego rozumu”¹³, który poprzez idee regulatywne, aprioryczne kategorie intelektu oraz formy naoczności zmysłowej - konstytuuje przedmiot doświadczenia¹⁴. Z kolei Wolfgang Welsch, autor „Naszej postmodernistycznej moderny”, nieprzypadkowo, na co zwracają uwagę Anna Zaidler-Janiszewska i Rafał Kubicki we wprowadzeniu do publikacji, rezygnuje z „architektonicznej metaforyki”: stanowi to konsekwencję odmiennego obrazu (opisu) rzeczywistości – „płynnej”, „nieciągłej”, kontrydiktorycznej i transwersalnej¹⁵. Ten obraz rzeczywistości, w którym stabilna „architektoniczność” zostaje przez Welscha zastąpiona „nie-fundamentalizmem”¹⁶ właściwym

odtworzeniem zmysłowej rzeczywistości. [...] we wczesnej i klasycznej Grecji poezja nie była uważana za sztukę” – W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć...*, s. 112-115.

¹⁰ Arystoteles, *Poetyka*, w: tenże, „Poetyka. Retoryka”, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 315. Zob. też M. Tomaszewski, *Interpretacja integralna dzieła muzycznego. Rekonesans*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2000, s. 56.

¹¹ M. Tomaszewski, *Interpretacja integralna dzieła muzycznego. Rekonesans...*, s. 56. Na „ogólną architektonikę utworu” w ujęciu badacza składać się mają: jego aspekt genologiczny, idomatyka, ekspresja i styl – zob. ibidem.

¹² Zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992, s. 29.

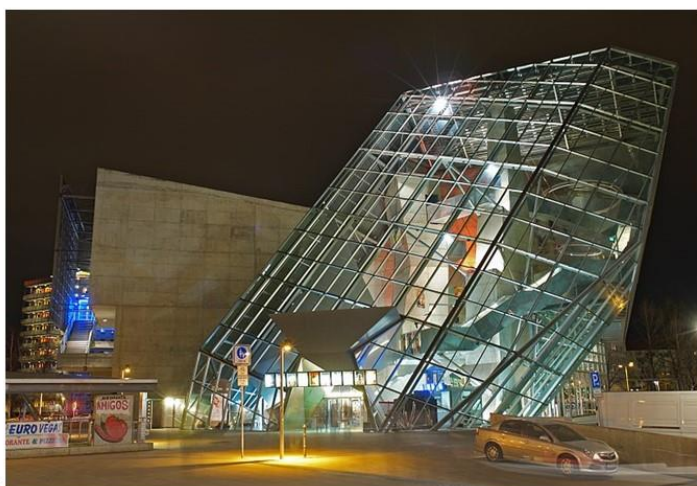
¹³ Tym mianem Kant określa dział trzeci „Metodologii transcendentalnej” w pierwszej „Krytyce” – zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, A 832; B 680.

¹⁴ „Przezwrot Kopernikański” Kanta, dokonany w teorii poznania, polegał na założeniu, że przedmiot doświadczenia (zjawisko) jest konstytuowany przez podmiot: rzeczywistość doświadczana (i poznawana), staje się od podmiotu *zależna*: „[...] przyjmujemy tu jako zmienioną metodę sposobu myślenia, że mianowicie to tylko z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy” - I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt. B XVIII. *A priori* – oznacza „przed doświadczeniem”, „a posteriori” – „po doświadczeniu”, „w oparciu o doświadczenie”. Wiedza oparta o doświadczenie jest przedmiotowo ważna, ale – nie ma charakteru ogólnego i koniecznego. Jak podkreśla Piotr Łaciak, Kant podjął próbę wykazania, że „[...] jest możliwe ogólne i konieczne (tj. aprioryczne) poznanie rzeczywistości, tzn. takie poznanie, którego ogólność i konieczność idą w parze z przedmiotową ważnością. [...] Aby uzasadnić możliwość takiej wiedzy, autor *Krytyki czystego rozumu* wykazuje obecność w ludzkim umyśle apriorycznych przedstawień, które nie pochodzą z doświadczenia, ale mimo to są względem doświadczenia konstytutywne i jako takie je poprzedzają, a zarazem umożliwiają, tzn. przedstawień, które nie mają charakteru empirycznego, a mimo to są nieodzowne dla wszelkiego poznania przedmiotowego. Tymi apriorycznymi przedstawieniami są formy naoczności, tj. czas i przestrzeń, oraz formy myślenia, tj. kategorie intelektu” - P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 25-26.

¹⁵ A. Zaidler-Janiszewska, R. Kubicki, *Wstęp* w: W. Welsch, „Nasza postmodernistyczna moderna”, tłum. R. Kubicki, A. Zaidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. XVII.

¹⁶ A. Zaidler-Janiszewska, R. Kubicki, *Wstęp* w: W. Welsch, „Nasza postmodernistyczna moderna”, dz. cyt., s. XVII-XVIII.

dla „sieci”, „splotów” i „kłączy”¹⁷, przyrównać można do ruchomych piasków, na których niczego, co trwałe, dające oparcie i schronienie – wznieść nie sposób. I faktycznie, choć projektanci, nawiązujący do nurtu filozoficzno-kulturowego określanego jako „postmodernizm” bądź „ponowoczesność”, realizują swoje budowle na twardym gruncie i pewnych fundamentach, to jednak nasyczone są one osobliwością i niepokojem, generując przestrzeń bezdomności i defragmentacji, na co w swoich esejach zwraca uwagę Anthony Vidler¹⁸ (zob. il. 1).



1.



2.

Ilustracja 1. Architektura niepokoju i niepokojąca. Postmodernizm i dekonstrukcja w budownictwie. 1. Kristallpalast, Drezno, Niemcy – projekt: Coop Himmelblau (realizacja: 1993 – 1998). Fot. User:Kolossos¹⁹. 2. Groźący „rozsunięciem się” budynek przy rondzie w Katowicach, fot. E. Chudyba

Architektura może „materializować” wirtualność, obrazować migotliwy byt chwiejący się na granicy nicości, gdzie niknie różnica pomiędzy rzeczywistością a iluzją, albo przeciwnie – może się za jej pośrednictwem ujawniać byt jako realny, pewny i prawdziwy. W tym sensie architektura uczestniczy w sporze o istnienie świata. Sporu tego nie znały ani starożytność, ani średniowiecze. Rozpoczął się

¹⁷ Pojęcie „kłączy” zaproponował inny teoretyk i filozof wiązany z postmodernizmem – Gilles Deleuze. Zob. np. G. Deleuze, *Kłącze*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Comunia”, 1988. Zob. też. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 195.

¹⁸ Zob. A. Vidler, *The architectural uncanny. Essays in the modern unhomey*, The MIT Press, Massachusetts, 1992. Vidler analizuje obiekty zaprojektowane przez architektów takich jak: Coop Himmelblau, Rem Koolhaas’s, Bernard Tschumi, John Hejduk, Elizabeth Diller, Ricardo Scofidio.

¹⁹ Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)
https://en.wikipedia.org/wiki/Coop_Himmelblau#/media/File:Dresden-Kristallpalast-nigh.jpg (dostęp: 09.06.20)

on wraz z Kartezjańskim, metodycznym wątpieniem²⁰, problematyzującym istnienie zarówno rzeczywistości, jak i Boga, a „rozwiązanie” w postaci *cogito ergo sum* – ustanawiające myśl gwarantem bytu („myślę, więc jestem”) i redukujące w konsekwencji świat do treści świadomości, uznać należy za źródło nowożytnego idealizmu. Najnowszą odsłonę tego sporu, kolejny przejaw trendu „odwracania się tyłem do rzeczywistości”²¹, odnajdujemy w nurcie kultury określanym jako „postmodernizm”/„ponowoczesność”, we właściwej mu fascynacji „światami fikcyjnymi”, „fikcyjną kulturą inscenizacji”, której symbolami są Disneyland czy Las Vegas²². Robert Venturi – uznawany za prekursora postmodernizmu/ponowoczesności w architekturze²³ – właśnie Las Vegas wskazywał projektantom jako punkt odniesienia²⁴. Podobnie Herman Klotz, teoretyk architektury i historyk sztuki twierdził, że jednym z dążeń architektury postmodernistycznej powinno być fundowanie wyobraźniowych światów i „uwzględnianie innowacyjnego potencjału fikcji”²⁵, co streszczać ma formuła: „Nie tylko funkcja, ale również fikcja”²⁶. Również Ewa Rewers, filozof i kulturoznawca, w książce „Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta”, pisze o architekturze postmodernistycznej jako o wyrastającej z „pewnej charakterystycznej wizji świata, opartej [...] na ostrożnych projektach krytycznych w stosunku do tradycji ontologii”²⁷. Tzw. „ontologia krytyczna”, albo „słaba ontologia”²⁸ znajduje, jak stwierdza badaczka, wyraz w „dyskursie architektonicznym”, który „[...] gwałtownie i zastanawiająco ochoczo przyspieszył rozprawę z materialnością architektury, z obecnością miejsca, z zakładaną a priori tożsamością miasta, z heideggerowskim <przywiązaniem do domu każdej dziedziny życia>”²⁹ i w budowlach, które „wycofują się z przestrzeni konkretnej,

²⁰ Trzeba już tu zasygnalizować, że ontologicznym „podglebieniem” tego wątpienia, a tym samym – „sporu o istnienie świata” – jest przejęta i radykalizowana przez Kartezjusza „abstrakcjonistyczna”, jednoznaczna koncepcja bytu Jana Dunsza Szkota (1266-1308 r.). Więcej o tym – niżej.

²¹ Nawiązuję tu do określenia, jakim Lewis Mumford, filozof i socjolog, opisał realizację Miesa van der Rohego, jednego z głównych reprezentantów ruchu nowoczesnego w architekturze. Mumford stwierdził, że budowle te „[...] nie wchodzą w relacje z miejscem, klimatem, izolacją termiczną, funkcją czy tym, co rzeczywiście dzieje się w ich wnętrzu; odwracają się zaiste tyłem do tej rzeczywistości” - cyt. za Ch. Jencks, *Ruch nowoczesny w architekturze*, tłum. A. Morawińska, H. Pawlikowska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987, s. 111.

²² Zob. P. Czyż, *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej w świetle koncepcji rozumu komunikacyjnego Jurgena Habermasa*, Gdańsk, 2013, s. 58.

https://pbc.gda.pl/Content/30400/phd_czyz_piotr.pdf (dostęp: 29.08.2019)

Pojęcie „fikcyjnej kultury inscenizacji” Piotr Czyż wiąże z koncepcją symulaków Jeana Baudrillarda. „Symulakry i symulacja” to tytuł wydanej w 1981 roku książki Jeana Baudrillarda. Na jej tylnej okładce czytamy, że autor – przywołując opowiadanie Borgesa o kartografach Cesarstwa tworzących mapę tak dokładną, że pokryła ona cały jego obszar, a potem rozpadła się wraz z nim – stwierdza, że „rzeczywistość nie istnieje”, nie ma już mapy i terytorium, znikła sama różnica między tym, co rzeczywiste i tym, co wyobrażone: istnieją jedynie hiperrzeczywiste znaki podające się za rzeczywistość – zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

²³ Jak pisze Piotr Czyż, Robert Venturi w wydanej w 1966 roku książce pt. „Complexity and Contradiction in Architecture” położył teoretyczne podwaliny pod architekturę ponowoczesną - zob. P. Czyż, dz. cyt., s. 44.

²⁴ Zob. R. Venturi, D. Scott Brown, S. Izenour, *Uczyć się od Las Vegas. Zapomniana symbolika formy architektonicznej*, tłum. A. Porębska, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2013.

²⁵ Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 157.

²⁶ Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 157.

²⁷ E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 77.

²⁸ Zob. E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, dz. cyt., s. 16.

²⁹ E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, dz. cyt., s. 122.

przechodząc ku wymyślonej, pozbawionej granic, przyspieszającej przestrzeni opartej na przepływie obrazów świetnych [...] zmierzają do osiągnięcia stanu, w którym nazywać ją będziemy mogli wolnym obrazem, czystą informacją, architekturą technologii światła³⁰. Przykładem realizacji, gdzie w „ucieczce od konkretności” wykorzystano efekty lśnienia i odbicia mogą być nie tylko wieżowce o szklanych ścianach, ale też obiekty, których elewację obłożono aluminium (il. 2). Warto zwrócić uwagę, że „ukrywanie się” architektury za refleksem świetlnym nadaje jej agresywny charakter, częstokroć związane jest bowiem z porażeniem oczu patrzącego ostrym błyskiem światła³¹.

³⁰ E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, dz. cyt., s. 106.

³¹ Ta konstatacja wymaga uwzględnienia złożoności ludzkiego aparatu percepcyjnego, uznania, że kontakt z budowlą nie ma wyłącznie charakteru intelektualnego czy „wyabstrahowanej” wizualności, ale dana jest nam ona w integralnym doświadczeniu cielesnym, gdzie nawet to, co tylko widziane, i niekoniecznie oślepiające, może sprawiać ból czy przytłaczać. Kwestię „percepcji multisensorycznej”, „haptycznej”, którą określić można także jako synestetyczną, bo splatającą w procesie postrzegania wiele „rejestrów”, podjął w wydanej w 1945 roku pracy pt. „Fenomenologia percepcji” francuski filozof Maurice Merleau-Ponty. Przywołajmy dłuższy fragment jego analiz: „[...] widzenie dźwięków lub słyszenie kolorów istnieją jako zjawiska. I nie są to nawet zjawiska wyjątkowe. Percepcja synestezyjna jest regułą, a jeśli jej nie dostrzegamy, to dzieje się tak dlatego, że wiedza naukowa zniekształca doświadczenie i dlatego, że odczyliśmy się widzieć, słyszeć i w ogólności doznawać, by z naszej cielesnej organizacji i z takiego świata, jakim pojmuje go fizyk, wyprowadzać to, co powinniśmy widzieć i, słyszeć i czuć. Widzenie, powiada się, może nam dostarczać tylko barw albo światła [...]. Jak jednak na skali barw usytuować przejrzystość lub <barwy mieszane>? W rzeczywistości każdy kolor ze względu na swoją najgłębszą właściwość jest tylko wewnętrzną strukturą rzeczy przejawiającą się na zewnątrz. [...] Zmysły komunikują się ze sobą, otwierając się na strukturę rzeczy. Kiedy szkło tłucze się z krystalicznym dźwiękiem, to ów dźwięk jest jakby zawarty w widzialnym szkłe i widzimy kruchość i sztywność szkła. Widzimy elastyczność stali, ciągliwość rozpalonego żelaza, twardość ostrza w heblu, miękkość wiórów. Kształt przedmiotów nie jest ich geometrycznym konturem – ma pewien związek z właściwą im naturą i kiedy przemawia do wzroku, przemawia jednocześnie do wszystkich naszych zmysłów. Kształt fałdów na lnianej lub bawełnianej tkaninie pozwala nam widzieć delikatność lub szorstkość włókien, chłód lub ciepło tkaniny. [...] Z ruchu gałązki, z której właśnie sfrunął ptak, wyczytujemy jej giętkość lub elastyczność: i tak gałąź jabłoni od razu różni się od gałęzi brzozy. Widzimy ciężar bryły żelaza zagłębiającej się w piasku, płynność wody, lepkość syropu. Na takiej samej zasadzie słyszę twardość i nierówność bruku w hałasie samochodu i słusznie się mówi o hałasie, że jest <miękki>, <przyćmiony> lub <ostry>. [...] Chociaż zatem <dane różnych zmysłów>, traktowane jako nieporównywalne jakości, należą do tyłu odseparowanych światów, bo każda z nich w swej szczególnej istocie jest pewnym sposobem modulowania rzeczy, to komunikują się one ze sobą jednak poprzez swój znaczeniowy rdzeń” – M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Mogasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 250-251. Analizy Merleau-Ponty stały się inspiracją dla architekta Steen’a Eiler’a Rasmussen’a, autora książki pt. „Odczuwanie architektury”. Na ten aspekt znaczenia, który zakorzeniony jest w najbardziej podstawowych doświadczeniach dzieciństwa, a zatem osadzony w naszej „cielesnej organizacji” – wskazywał także Rudolf Arnheim, psycholog percepcji, posiłkując się kategorią ekspresji wizualnej, którą odnosił do architektury (zob. R. Arnheim, *Symbole w architekturze*, tłum. M-B. Fedewicz, w: „Symbole i symbolika” red. M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 363). Ta kategoria, jak i samo zagadnienie somatycznego wymiaru znaczenia, będzie istotna dla prowadzonych w niniejszej pracy rozważań. Tu zauważmy, że haptyczność i synestezja stanowią także obecnie przedmiot badań psychologii i neuronauki (zob. np. G. A. Calvert, Ch. Spence, B. E. Stein, *The Handbook of Multisensory Processes*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2004). Interesująco zagadnienie haptyczności omówione zostało w pracy doktorskiej Michała Podgórskiego pt. „Ucieczka od wizualności i jej społeczne konsekwencje. Fenomen estetyki haptycznej”. Praca, obroniona w Instytucie Socjologii poznańskiego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w 2011 roku dostępna jest pod poniższym linkiem <https://repozytorium.amu.edu.pl/items/456d5787-a464-4588-8005-36c38a6842cc> (dostęp: 03.04.2016).



Ilustracja 2. Architektura „zanikająca” pod odbiciem i lśnieniem. Wieża obserwacyjna przy Planetarium Śląskim. Szkło, aluminium, beton. Fot. E. Chudyba.

Choć Ewa Rewers odzwierciedlającą się w budowlach „post-polis” „ontologię krytyczną” (czy też „słabą”) nazywa „ostrożną” – to można zauważyć, że bezkompromisowo dąży ona zatarcia nie tylko materialności i konkretności architektury, ale szerzej – obrazu bytu jako tego, co trwałe i stabilne. Obraz „stabilnego bytu” okazuje się zbieżny, a nawet uwarunkowany funkcjami, jakie w strukturach głębokich języków naturalnych pełni czasownik: „być”. Funkcje te, wyznaczające jego konotację, uwyrażnione zostały dzięki realizowanym w drugiej połowie XX wieku badaniom z zakresu lingwistyki porównawczej³². Szczególne znaczenie miały te prowadzone przez Charlesa H. Kahna, amerykańskiego filozofa i lingwistę, który w opublikowanej w 1973 roku pracy³³ wykazał,

³² Alfred Gawroński zwraca uwagę, że „systematyczne wyjaśnienie wielorakich, ale powiązanych ze sobą funkcji, jakie czasownik <być> spełnia w wielu językach, stało się dziś możliwe dzięki powstaniu gramatyk transformacyjnych, które umożliwiają dotarcie do uniwersalnych struktur językowych kryjących się pod dużą różnorodnością gramatyk powierzchniowych”, co więcej ich zastosowanie pozwoliło wykazać, że relatywizm lingwistyczny jest w swojej skrajnej formie teorią fałszywą. A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych – wnioski filozoficzne*, w: „Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody”. T. 11, red. M. Lubański i Sz. Szlaga, Wydawnictwo: Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991, s. 208. Zob. też *ibidem*, s. 169.

³³ Charles Kahn w 1973 roku opublikował monumentalne, liczące przeszło tysiąc stron studium „The Verb <Be> in Ancient Greek” jako VI tom serii Foundations of Language. Ta seria monograficzna wydawana od 1967 roku obejmowała wyniki programu badań porównawczych nad logiczną strukturą zdań, w szczególności nad

że aspektem wiążącym wszystkie użycia czasownika „być” (łącznikowa, prawdziwościowa, egzystencjalna, lokacyjno-egzystencjalna) jest *aspekt statyczny*. Czasownikowi „być” język już w samej swojej strukturze przeciwstawia czasowniki związane ze zmianą, rodzeniem się, powstawaniem, wszelką dynamiką, a także czasowniki określające stany psychiczne: „wydaje się”, „jawi”, „mniema”. Kahn stwierdza, że cechą właściwą dla czasownika „być” w językach naturalnych jest odniesienie do tego, co niezmiennie i trwałe, co więcej – że opozycja między tym, co statyczne i tym, co dynamiczne stanowi warunek istnienia języka³⁴. Wskazywałam już we „Wstępie” pracy, że wyniki badań lingwistyki porównawczej pozwoliły wykazać, że relatywizm lingwistyczny jest w swojej skrajnej formie teorią fałszywą oraz że każdym języku naturalnym wyróżnić dwie zasadnicze funkcje: referencyjną i predykatywną³⁵. Zatem wbrew ujęciu języka proponowanego przez „narcystyczny” postmodernizm – jako samozwrotnego, gdzie jest on nieskończoną grą pomiędzy wciąż na nowo reinterpretowanymi znaczeniami, które to ujęcie stanowi konsekwencję przyjęcia określonej koncepcji rzeczywistości („słabe ontologie”) – badania jego struktur głębokich ukazują język jako narzędzie nastawione na to, by wyrażać świat od człowieka niezależny. Gawroński zauważa: „język jest po to, aby o czymś mówić, a przede wszystkim mówić o (względnie) trwałych przedmiotach tego świata”³⁶. Głęboka struktura języka okazuje się więc naturalnie „sprzyjać” temu, by nie problematyzować istnienia świata, wiążąc w czasowniku „być” funkcję łącznikową, prawdziwościową i egzystencjalną. W tym właśnie sensie mówić można o „ontologicznym zaangażowaniu” języka. „Ontologiczne zaangażowanie” języka można byłoby zatem uznać za swoiste świadectwo wiary pokładanej w bycie, wyraz (przedrefleksyjnego założenia) przekonania, że byt jest i że da się wypowiedzieć. Można więc powiedzieć, że proponowany przez nurt określany jako „postmodernizm”/„ponowoczesność” obraz rzeczywistości jako „płynnej”, „nieciągłej”, „zachwianej”, przyczynia się nie tylko do eliminacji rozumienia bytu jako „tego, co jest i nie może nie być”³⁷, ale

funkcjami czasownika <być> i jego synonimów występujących w większości opisanych naukowo języków etnicznych świata. Zob. A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych – wnioski filozoficzne*, w: „Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody. T. 11...”, s. 167.

³⁴ Alfred Gawroński, referując badania Kahna, pisze: „Można powiedzieć, że w językach naturalnych opozycja między tym, co statyczne, a tym, co dynamiczne [...] jest tak podstawowa dla całego systemu języka, iż bez niej nie byłoby warunków – w sensie Kantowskim – istnienia języka. Warunki te dotyczą przede wszystkim świata przedmiotowego. Gdyby w świecie przedmiotowym nie było pewnych elementów stałości, nie byłoby możliwe stwierdzenie, ani jakie przedmioty istnieją, ani jak się rzeczy mają. [...] podmiot zdania, przedmiot opisu [...] muszą mieć jakąś konsystencję, jakąś stabilność, i jeśli zdanie lub opis mają zawierać w sobie roszczenie prawdziwości lub jej cechę, to także własności, które przypisywane są w opisie przedmiotowi, muszą mieć pewną pojęciową niezmienność. To właśnie brak stabilności jest najslabszą stroną wszelkiej ontologii opartej na danych wrażeniowych lub na przeżyciach, gdyż taka ontologia bierze za podstawowe coś, co może być w stanie ciągłej przemiany, coś przelotnego, zbyt szybkiego, aby mogło zostać zidentyfikowane jako takie a takie i prawdziwie opisane” – A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych – wnioski filozoficzne*, w: „Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody. T. 11...”, s. 220-221.

³⁵ A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych...*, s. 184.

³⁶ A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych...*, s. 183

³⁷ Nawiązuję tu do fragmentu poematu „O naturze” autorstwa Parmenidesa (ok. 540 - ok. 470 r. przed Chr.), myśliciela nazywanego ojcem ontologii greckiej. W poemacie tym oddał on, jak pisze Seweryn Blandzi, podstawowe doświadczenie starożytnych greckich filozofów, wyrażające się „[...] w <prostym> zdziwieniu [...]

poddaje w wątpliwość obecny w naturalnej strukturze języka warunek formułowania jakiegokolwiek prawdziwego sądu na temat rzeczywistości lub sensownego wyrażenia jakiegokolwiek myśli³⁸. Co za tym idzie utrudnia – poprzez podważanie ich ontologicznej możliwości – porozumienie między ludźmi, współpracę czy tworzenie wspólnoty. Optyka, która znajduje odzwierciedlenie w budowlach „post-polis” – to optyka permanentnej niepewności i zwątpienia. Jej „wymownym” przykładem może być centrum handlowe zaprojektowane przez Studio Fuksas (architektów Massimiliana i Dorotheę Fuksas) (zob. il. 3). Wyraz nietrwałości, stanowiący zasadniczy ontologiczny charakter tego budynku, został jeszcze dodatkowo spotęgowany przez połączenie go z fragmentem dawnej zabudowy. Nawet jeśli ta „dawna budowla” to pochodzący z XIX stulecia obiekt w historyzującym kostiumie, to w takim kontekście (przynajmniej w pewnym stopniu) staje się on przykładem architektury bliższej prawdzie bytu jako tako jest, co (stabilnie) jest.

czy wręcz olśnieniu, [...] że byt jest i że niemożliwe jest, aby nie był” – S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, dz. cyt., s. 157-158.

³⁸ Jak podkreśla Seweryn Blandzi: „Analizy dokonywane przez dzisiejsze gramatyki transformacyjne (Z. Harris, Ch. Kahn) potwierdzają intuicję Greków o fundamentalnej roli czasownika <być> w systemie języka. Lub raczej systemu tego czasownika w strukturze języka naturalnego. Czasownik <być> pełni w tzw. strukturze głębszej rolę, że bez niego nie byłoby możliwe skonstruowanie jakiegokolwiek sądu lub sensowne wyrażenie jakiegokolwiek myśli. Słowo to jest – jak to określam – jak gdyby językowym epifenomenem bytu, tego, że byt jest i jak jest, umożliwiając generowanie o rzeczywistości zdań prawdziwych lub przynajmniej sensownych. Musielibyśmy wykluczyć czy wręcz zniszczyć byt, by unicestwić ten czasownik. [...] czasownik <być> jest par excellence SŁOWEM – Λόγος [*logos* – dop. E. Ch.], przenikającym język” – S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992, s. 66. To właśnie pozwala badaczom, takim jak np. jak Alfred Gawroński czy Seweryn Blandzi – mówić o ontologicznym zaangażowaniu języków naturalnych – zob. A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych*, dz. cyt., s. 220. Zob. też S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, dz. cyt., s. 66. Można zaryzykować tezę, że niszczenie bytu, wymazywanie pamięci o tym, co znaczy „być” – realizowane jest w tym nurcie kultury, którego „materialnym obrazem” jest architektura „słabych ontologii”.



Ilustracja 3. Architektura „niepewnego bycia” w połączeniu z architekturą historyzującą, ale w tym kontekście - bliższą „temu, co jest”. Centrum handlowe w Mainz, Niemcy. Arch. Studio Fuksas, 2008 r. Fot.: Clifeonline, brak wskazania autora zdjęcia³⁹.

Można powiedzieć, że właściwa poszczególnym realizacjom *ontologiczna ekspresja*, odzwierciedla/wyraża określony obraz rzeczywistości (bytu), preferencje (np. wirtualność vs namacalność) projektanta i inwestora, właściwe im przekonania co do natury świata. We „Wstępie” pracy sygnalizowałam, że ontologiczny wyraz/ekspresja budowli może wręcz „zasłaniać” jej ontyczność i utrudniać uchwycenie budowli w *realności jej istnienia*, a tym samym „zacierać” jej wymiar metafizyczny. Spróbujmy wątek rozwinąć, zastrzegając, że kwestia ontologicznego i metafizycznego (ontycznego) wymiaru architektury, stanowiąca ważne zagadnienie pracy, będzie stopniowo, w toku rozważań, pogłębiana.

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie realizacje architektoniczne, które istnieją – są. W tym sensie ich „ontyczność”, „bytowość” jest niepodważalna. Jednak (istniejąca/będąca) architektura może ujawniać bądź ukrywać „jest” bytu własnego i bytu rzeczywistości. „Bycie” danej realizacji architektonicznej może ukazać się/zostać ukazane *jako* nierealne, nierzeczywiste, chociaż obiekt – jest, istnieje. Jak zwracają uwagę Anthony Vidler⁴⁰, Ewa Rewers⁴¹, czy Krzysztof Kalitko⁴²,

³⁹ Źródło: Clifeonline <https://cfileonline.org/architecture-the-markthausen-complex-in-mainz-germany-by-studio-fuksas/> (dostęp: 24.03.20)

⁴⁰ Zob. A. Vidler, *The architectural uncanny. Essays in the modern unhomey*, The MIT Press, Massachusetts, 1992.

⁴¹ Zob. E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, dz. cyt., s. 122.

⁴² Zob. K. Kalitko, *Architektura między materialnością i wirtualności*, Wydaw. Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2005, s. 10.

współcześni projektanci świadomie dążą do osiągnięcia *wrażenia nierealności* danej realizacji architektonicznej. Skrajnym przykładem takiego działania może być pawilon „zbudowany” z mgły („Blur Building” – „Zamazany budynek/Budynek plama”), zaprojektowany przez nowojorskich architektów Elizabeth Diller i Ricarda Scofidio⁴³, który prezentowany był podczas Expo.02 – szóstej Narodowej Wystawy Szwajcarskiej pomiędzy majem a październikiem 2002 r. w kantonie Yura⁴⁴. Pawilon, umiejscowiony na końcu długiego mola, wyposażony był mechanizm pobierający wodę z jeziora i przetwarzający ją w mgłę.



Ilustracja 4. „Blur Building”, arch. Elizabeth Diller i Ricarda Scofidio. Expo.02 in Neuenburg, Yverdon, Biel and Murten, fot. Norbert Aepli⁴⁵.

⁴³ O realizacjach tego zespołu architektów Anthony Vidler pisze: „[...] w pracach nowojorskich architektów - Elizabeth Diller i Ricarda Scofidio – rozpoznać typowe cechy tego, co może być nazwane bio- i technosobliwością. W opraciu o pogłębione analizy dadaistycznych i surrealistycznych dociekań związanych z mechanicznym ciałem, ich projekty traktują architekturę, i towarzyszące jej obiekty, jako sztuczne urządzenia żyjące własnym, złowieszczym życiem, wyradzającym się jako specyficzne zanieczyszczenie/skażenie tego, co biologiczne i tego, co technologiczne”. Tłum. własne. „[...] I identify the characteristics of what might be called a bio- and techno-uncanny as represented in the work of the New York architects Elizabeth Diller and Ricardo Scofidio. Based on a close analysis of dadaist and surrealist investigations of the mechanical body, their projects treat of architecture and its attendant objects as prosthetic devices with a sinister life of their own, engendering peculiar contaminations of the biological and the technological” - A. Vidler, *The architectural uncanny. Essays in the modern unhome*, The MIT Press, Massachusetts, 1992, s. XII.

⁴⁴ Zob. Wikipedia: Expo 02 <https://en.wikipedia.org/wiki/Expo.02> (dostęp: 09.05.21); <https://web.archive.org/web/20020601180902/http://www.expo.02.ch/e/home.html> (dostęp: 09.05.21)

⁴⁵ Źródło: Wikipedia, na licencji *CC BY 3.0* (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>) https://commons.wikimedia.org/wiki/File:20020717_Expo_Yverdon_23.JPG (dostęp: 09.05.21)

Fikcyjność, nierealność (dokładnej: wrażenie nierealności, fikcyjności) uznać można za *modus*⁴⁶ bycia bytu (sposoby, na jakie istnienie czegoś się nam ujawnia), które jednak wydają się raczej *ukrywać* niż odsłaniać byt jako „to, co jest”. Osiąganiu „efektu nierealności” obiektów niewątpliwie sprzyja wykorzystanie przy ich realizacji materiałów wysoko przetworzonych, takich jak beton, aluminium czy plastik, bądź zastępowanie całych połączeń ścian – szkłem, a także zastosowanie wewnątrz budowli zimnego, sztucznego światła (jarzeniówki, ledy). Beton, aluminium czy plastik bez wątplenia istnieją, ale właściwy im *modus* „bycia” (który wydaje się związany z faktem, że są one materiałami wysoko przetworzonymi, nienaturalnymi) – oddala się od sposobu, na jaki ujawnia się byt materiałów naturalnych, jak drewno, kamień, glina, kości bądź przetworzonych w taki sposób, który nie odebrał im tożsamości – jak w przypadku cegły. Beton jest zimny i kruchy, plastik śliski, nieprzepuszczalny i amorficzny. Kiedy zestawimy plastik i drewno – albo pustak i cegłę – materiały wysoko przetworzone odbieramy jako mniej prawdziwe (i w takim znaczeniu: sztuczne), bo trudno określić *czym* są – przetworzenie w jakiś sposób je zdekongretuje, przez co stają się (jakby) mniej realne. Również szkło – choć nie wiąże się z nim wrażenie sztuczności takie jak np. w przypadku plastiku – jest, szczególnie jeśli występuje w postaci tafli – zdekongretowane, pozbawione indywidualności i nie do naznaczenia indywidualnością, inaczej niż cegła, na której – jak mówił w jednym z wywiadów Stanisław Niemczyk – pozostają ślady palców budowniczych⁴⁷. Z gładkiego, zimnego szkła każdy ślad można łatwo usunąć. A kiedy ściana z cegieł zostanie zastąpiona tafelami szkła – powstaje ściana *a rebours*, ściana, której „nie ma”, już z tego powodu wzbudzająca konfuzję. Można byłoby powiedzieć, że szklana ściana, albo pustak i plastik są, ale nie są tak, jak „powinno” być. Skąd wiemy, jak „powinno” być to, co *jest*? Przywołałam wyżej wyniki badań Charlesa H. Kahna, do których jeszcze niejednokrotnie powrócę. Kiedy mówimy: „to jest”, albo „tak jest”, nie musimy dodawać „to jest prawdziwe”, bo samo „jest” implikuje już roszczenie prawdziwości (to tzw. werytatywna funkcja czasownika „być”⁴⁸). Oprócz tego, że w strukturze języków naturalnych czasownik „jest”/„być” pełni funkcję łącznika, prawdziwościową, a nade wszystko wyraża stałość i stabilność wbrew temu, co zmienne i dynamiczne, to ze względu na funkcje: lokacyjną i lokacyjno-

⁴⁶ Termin *modus* (łac. sposób) zaczerpnęłam z analiz Jana Białostockiego, definiującego go jako „pojęcie [...], które pozwala na określenie rozmaitych sposobów wypowiedzania się jednego artysty lub jednego kręgu artystycznego w tym samym czasie, lecz dla różnych celów” – J. Białostocki, *Styl i modus w sztukach plastycznych*, w: J. Białostocki „Wybór pism estetycznych”, wprowadzenie, wybór i opracowanie A. Kuczyńska, Universitas, Kraków 2008, s. 233.

⁴⁷ Zob. Z. Niemczyk, *Stworzyć miejsce dla Stwórcy*, wywiad przepr. B. Gruszka-Zych, (online), Gość Niedzielny, (publikacja: 27. 04. 2006), <https://www.gosc.pl/doc/808895.Stworzyc-miejsce-dla-Stworcy/2> (dostęp: 01.12.20).

⁴⁸ Zob. A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych – wnioski filozoficzne*, dz. cyt., s. 216-217. Władysław Stróżewski pisze z kolei o „werydycznym” znaczeniu greckiego czasownika „być” (*einai*) – zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 95. Sens tych dwu terminów („werytatywny”, „werydyczny”) jest jednak ten sam, dotyczy prawdziwościowej funkcji czasownika „być”.

egzystencjalną⁴⁹ – ma jeszcze jedno znaczenie, istotne dla prowadzonych tu badań. Tym znaczeniem jest: „obecność”. Przejroczysta szklana ściana, pustak i plastik są – ze względu na sposób bycia – (jakby) mniej obecne niż cegła, drewno czy kamień.

Słowo „jest”/„być” mówi o prawdzie, stabilności, obecności, a tym samym – wyraża bezpieczeństwo.

Prawdziwość, stabilność, obecność, bezpieczeństwo, wpisane w samo pojęcie bytu – wyrażać można także za pośrednictwem architektury – na przykład poprzez użycie naturalnych (i w tym sensie prawdziwych) materiałów: kamienia, drewna, cegły, poprzez stabilną, zwartą formę budowli. Architektura, podobnie jak język naturalny, okazuje się więc ontologicznie oraz – uwzględniając rozróżnienie Ingardena – metafizycznie zaangażowana. Jednak tak jak słowa pozwalają nie tylko wypowiadać prawdę, ale również kłamać, tak budowanie pozwala przedstawiać różne obrazy bytu, także – niezgodne z tym, *jak byt rzeczywiście jest*⁵⁰. Takim realizacjom, podobnie jak zdaniom fałszywym, przyznać można byłoby status platońskiego „względnego niebytu”⁵¹.

Badanie metafizycznego wymiaru architektury związane byłoby więc także z pytaniem o to, na ile dana, konkretna budowla swoją ontycznością, swoim byciem, zbliża nas do prawdy bytu, pozwala doświadczyć realności tego, co istniejące. Albo: na ile dana budowla ujawnia byt takim, jakim on jest, nie zapośredniczając go np. przez „wrażenie nierealności”, „wrażenie nieobecności”.

⁴⁹ Zob. A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych*, dz. cyt., s. 204; zob. też S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, dz. cyt., s. 59.

⁵⁰ Przy założeniu, że słowo „rzeczywistość” oznacza to, co niezależne od wyobrażeń, to, co nie znika, kiedy przestaje się w to wierzyć, a kłamstwo różni się od prawdy.

⁵¹ Jednym z głównych problemów filozofii greckiej były warunki „prawidłowego/prawdziwego myślenia” i „prawidłowego/prawdziwego mówienia”, zgodnego z *logosem*, czyli obiektywnym porządkiem organizującym rzeczywistość. Wynikało to ze sposobu, w jaki starożytni pojmowali byt, w którego uformowaniu, jak podkreśla Seweryn Blandzi – nawiązując do badań Charlesa H. Kahna – „[...] zasadniczą rolę odgrywa pojęcie prawdy, cel wiedzy i właściwy cel mowy o charakterze deklaratywnym. [...] Termin <byt> oznacza [...] to wszystko, co jest w świecie, co zachodzi (zdarza się), co czyni pewne asercje lub sądy poprawnymi, inne zaś błędnymi” – S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, dz. cyt., s. 47-48. Rozumienie bytu jako tego, o czym można powiedzieć coś prawdziwego, gwaranta wypowiedzenia tego, co rzeczywiście *jest*, oznaczało także konieczność zmierzenia się z możliwością wypowiedzania tego, co „nie jest” – czyli zdań fałszywych. Ze słynnymi paradoksami Gorgiasza – jak mogę pomyśleć i powiedzieć to, co „nie jest” (skoro niebytu nie ma i nie może być), np. „rydwan pędzący po powierzchni morza” – uporał się dopiero w „Sofiście” Platon. Zezrygnował on z rozumienia bytu na sposób Parmenidesa, jako absolutnie tożsamego, proponując jego relacyjne ujęcie, gdzie: „<być> to pozostawać w relacjach”. Jeżeli w zdaniu wypowiadamy relację, która w rzeczywistości nie zachodzi – łączy to, co pozostaje oddzielone – mamy do czynienia ze zdaniem fałszywym. Jest ono, jak określa to Platon, „względnym niebytem”. To właśnie ma miejsce w przykładzie Gorgiasza – zarówno rydwan, jak i morze – są, ale ich powiązanie – jest niewłaściwe, nieprawdziwe – zob. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, s.117-121.



Ilustracja 5. Architektura, w której ujawnia się byt jako to, co stabilny, bezpieczny, obecny. Kamienna ściana klasztoru franciszkanów obok kościoła pw. św. Franciszka i Klary w Tychach. Z tyłu widoczny fragment jednej z wież świątyni. Projekt – Stanisław Niemczyk. Realizacja od 2000 r., fot. E. Chudyba.

Jeśli polem metafizyki miałyby być to, co realnie, a przez to konkretnie istniejące⁵², to z pytaniem o metafizyczny/ontyczny wymiar architektury wiązałyby się też kwestia, na ile dana budowla wyrasta z tego, co niezależne od wyobrażeń projektanta, a na ile jest *materializacją* tych wyobrażeń,

⁵² Teraz tylko zasygnalizujemy szczególnie związek między konkretnością, realnym istnieniem i „jakościowym” aspektem treści, do którego odniosę się szerzej w „Części pierwszej” pracy. Na „całkowitą” konkretność, określoność tego, co *realnie istniejące* – w przeciwieństwie do „idei” (w sensie abstrakcyjnych „przedmiotów ogólnych”) wskazywał Roman Ingarden – zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, T. I, PWN, Warszawa 1987, s. 51-52. Dostrzeganie wartości konkretności jako tego, co rzeczywiście będące i przez to – niepowtarzalne – jest wyraźne w myśli Stanisława Niemczyka. Wątek ten będę w pracy rozwijać, uwzględniając osadzenie takiej perspektywy w określonej koncepcji bytu.

realizowaną nawet kosztem i wbrew rzeczywistości, w tym: bez uwzględniania potrzeb użytkowników, dla których (przynajmniej teoretycznie) jest wznoszona⁵³.

Zwróćmy przy tym uwagę, że w przywołanym we „Wstępie” fragmencie „Sporu o istnienie świata” Roman Ingarden, wiążąc metafizykę z tym, co istniejące (w odróżnieniu od ontologii), jako „podkategorie” istnienia faktycznego wyróżnił istnienie: realne i idealne⁵⁴. Treści terminów „idealny”/„idealność” – jeśli rozpatrywać je w kontekście koncepcji bytu – zakorzenione są i nakierowują na wypracowaną w nowożytności kategorię: „idealizm”, podkreślmy: nieznaną starożytności i średniowieczu, noszącą świadomościowy i konstruktywistyczny rys⁵⁵. W takim znaczeniu to, co „idealne” wiąże się z tym, co świadomościowe na przykład – istniejące tylko w wyobraźni, intencjonalne⁵⁶. Wyraźne w Ingardenowskim podziale na „istnienie realne” i „istnienie realne” „rozszczerzenie” istnienia i rzeczywistości wymaga komentarza. Wiele wskazuje bowiem na to, że jest ono przejawem zachodzącego w nowożytności „zacierania się” znaczenia terminów „istnieć”/„być” jako bycia prawdziwego, rzeczywistego, a zatem wyłącznie – realnego i stanowiącego jedyną rację rzeczywistości. Rozumienie istnienia jako wyłącznej racji rzeczywistości napotykamy u Tomasza z Akwinu (ok. 1225-1274 r.), który byt ujął jako źródłowo relacyjny, bo złożony z istoty i proporcjonalnego dla niej istnienia, które istotę aktualizuje⁵⁷. W koncepcji Akwinaty, jak wskazuje Władysław Stróżewski, „z kręgu istnienia zostaje wykluczona wszelka potencjalność, wirtualność, intencjonalność. Są to pewnego rodzaju egzystencje, ale jako egzystencje, nie będące w akcji, nie mają prawa do miana istnienia. Istnienie jest <egzystencją w akcji>. Co to jednak znaczy? [...] Przed wszelką teorią należy umieścić doświadczenie. Intuicje związane z pojęciem aktu po prostu odsłaniają, jak się okazuje, jeden z aspektów doświadczenia istnienia. Odsłaniają jego dynamiczność. To, co naprawdę jest, istnieje w sposób zdolny do szczególnej samoistności, do utrzymania się w swym byciu. Już to wymaga minimum metafizycznej <energii>, czegoś w rodzaju siły <podtrzymującej> byt. [...] siła ta nie warunkuje w rzeczy tego, *czym* (lub *co*) ona jest, lecz to, *że* jest i *jak* jest. *Ενεργεία* [*energeia* – dop. E. Ch.] – to po grecku właśnie akt. Trzeba mieć pierwotną <energię> bycia, by być czymś. Zwróćmy uwagę na jeszcze inną konsekwencję: trzeba w ten szczególny, właśnie

⁵³ Inaczej mówiąc: pytanie o metafizyczny/ontyczny wymiar architektury dotyczyłoby również tego, co w danej realizacji przeważa: czy to, co wtórnie zobiektywizowane/zmaterializowane, a w rzeczywistości wyobrażeniowe, ideologiczne, oparte na „chciejstwie” projektanta, jak określał to Stanisław Niemczyk, czy też to, co od wyobrażeń i ideologii niezależne i weryfikujące względem nich.

⁵⁴ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, dz. cyt., s. 60.

⁵⁵ Zob. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000, s. 361 - 363; zob. też S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. J. Woleński, tłum. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 162.

⁵⁶ „Przedmiot jest w naszym rozumieniu wtedy czysto intencjonalny, gdy zostaje wytworzony bezpośrednio lub pośrednio przez akt świadomościowy lub przez mnogość takich aktów wyłącznie dzięki immanentnej im intencjonalności, tak iż w aktach tych ma źródło swego bytu i zupełnego swego wyposażenia” – R. Ingarden, *O dziele literackim*, PWN, Warszawa 1960, s. 179.

⁵⁷ Bytowość dla Akwinaty jest „[...] jest analogicznym, <relacyjnym> (istoty do istnienia – w wypadku bytu) sposobem trwania” - M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*, (online), w: „Roczniki Filozoficzne” Tom VII, zeszyt – 1 (1959), s. 20. https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata_info_tab_contents (dostęp: 06.02.22).

<energiczny> sposób być czymś, by móc narzucić się jako istniejące, jako byt – i dać się znaleźć, dać się doświadczyć, dać się odsłonić. [...] Istnienie – utrzymujące *co* rzeczy i narzucające się jako samoistne jest czegoś, doświadczone jest jako fakt. [...] cokolwiek jest w możliwości, czy to biernej, czy czynnej, czy wreszcie w intelekcie, jako przedmiot czysto intencjonalny. Chociażby już jako zamiar, projekt czegoś rzeczywistego – jest ciągle <na utrzymaniu> czegoś innego, jest zawsze czymś wyłaniającym się, ale niezdolnym do stania się samodzielny. I takiej właśnie egzystencji, czy raczej egzystencjom, bo różne mogą być ich *modi*, przeciwstawia się istnienie dopełniające i dopełnione [...]. Jako własne istnienie czegoś [...] jest równie indywidualne i niepowtarzalne jak to, czego jest istnieniem; więcej – to dzięki niemu właśnie owo coś jest czymś naprawdę indywidualnym, niepowtarzalnym, jedynym”⁵⁸. Proponowana przez Akwinatę koncepcja bytu została jednak zapoznana. Stało się to wraz z „zaskakującymi” – jak pisze Mieczysław Gogacz – wydarzeniami, które miały miejsce trzy lata po śmierci Akwinaty, w marcu 1277 roku. Wtedy to większość tez przyszłego świętego i Doktora Kościoła została potępiona, a równocześnie uznano głoszoną przez Henryka z Gandawy (1217-1293 r.) tezę, że rzeczywiste jest to wszystko, co przeciwstawia się słowu „nicność”⁵⁹. Popularność zdobyła wówczas koncepcja Jana Dunsza Szkota (1266-1308 r.), gdzie byt utożsamiony został z tym, co ująć można w treści abstrakcyjnego pojęcia. Jeżeli dla Tomasza z Akwinu istnienie realne było największym cudem⁶⁰, to z osobą Dunsza Szkota powiązać można jego dewaluację i „rozmycie”. Szkot, oprócz tego, że zaprzeczył realnej różnicy między istotą a istnieniem (o czym więcej w „Części pierwszej” pracy), przyjął także, na co wskazuje Stefan Swieżawski, że „[...] wolno wnioskować z możliwości o istnieniu (*a posse ad esse valet consequentia*). Z analizy wewnętrznej możliwości (niesprzeczności) pewnej natury wnioskujemy o konieczności jej istnienia”⁶¹. Ta szczególna perspektywa (jeżeli coś jest niesprzeczne, to „jakoś” istnieje, choć niekoniecznie *realnie*) przyczyniła się, jak wskazuje Gogacz, do tego, że istnienie przestało być jedyną racją realności bytów, a stało się tylko *jedną z odmian* realności: „Rzeczywiste więc są aktualnie istniejące byty realne, a zarazem byty możliwe, intencjonalne: nazwy, liczby, braki, fikcje - wszystko, co posiada określoną treść niezależnie od realnego istnienia i możliwości zaistnienia. [...] *Racją realności, należenia do zespołu tego, co rzeczywiste, jest być pomyślanym przez Boga lub przez człowieka* [podkr. – E. Ch.]”⁶². Proces „rozszczepiania” istnienia i realności, które reperkusje dostrzec można w Ingardenowskim oddzieleniu „istnienia idealnego” i „istnienia realnego”, rozpoczyna się już w końcu XIII stulecia, a jego następstwa określić można jako „erozję” pojęcia tego, co rzeczywiste. To właśnie od Dunsza Szkota, jak wskazuje Swieżawski, wywodzi się nowożytny, racjonalistyczny

⁵⁸ W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 60-61.

⁵⁹ Zob. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: „W kierunku Boga”, red. B. Bejze, s. 5. źródło: http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/tomizm_egzystencjalny.pdf (dostęp: 19.03.20)

⁶⁰ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2000, s. 658.

⁶¹ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 772.

⁶² M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, dz. cyt. s. 5

aprioryzm⁶³, który „wirtualizację” rzeczywistości uprawomocni: po wytyczonej przez Szkota drodze pójdą „wielcy racjoniści”: Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Kant i idealisci⁶⁴. Odwrót od konkretności ku „abstraktom”, wzmocniony przez reformację⁶⁵, ukształtował optykę nowożytną i znalazł, jak wiele na to wskazuje, odzwierciedlenie także w architekturze. Za jego współczesny przejaw uznać można budowle, które, zgodnie z przywoływaną już charakterystyką Ewy Rewers, „wycofują się z przestrzeni konkretnej, przechodząc ku wymyślanej, pozbawionej granic, [...] zmierzają do osiągnięcia stanu, w którym nazywać ją będziemy mogli wolnym obrazem, czystą informacją, architekturą technologii światła”⁶⁶. Nie podważając ontyczności tych realizacji, tego, że – wbrew dążeniu ich projektantów do „rozprawienia się z materialnością”⁶⁷ – jednak są – trudno byłoby mówić o ich „metafizyczności” w sensie nakierowania na to, co konkretnie, namacalnie istniejące. Przeciwnie raczej – ich „ontologiczny wyraz”, sposób ich bycia – jest „a-metafizyczny”, podważa i problematyzuje realność rzeczywistości. „Rozszczepienie” istnienia i realności przekłada się nie tylko na architekturę, ale i na jej pojmowanie. Przykładem może być tytuł artykułu Anne-Catrin Schultz, opublikowany przez jeden z portali poświęconych architekturze pt.: „Is Fake the New Real? Searching for an Architectural Reality” („Czy fałsz jest nową realnością? Poszukując architektonicznej rzeczywistości”). Powiązać „fałsz” – który w perspektywie filozofii klasycznej, ale też tzw. „nastawienia naturalnego”, jest „względny niebytem”, tym, czego nie ma – z realnością można tylko wtedy, gdy zostanie ona „oderwana” od prawdy tego, co „będące” (istniejące). Ponieważ fałsz nie jest tym, co prawdziwe, rzeczywiste, tytuł ten można byłoby przekształcić następująco: „Is Unreal the New Real?...”⁶⁸. Ten wewnętrznie sprzeczny tytuł uwyrażnia nie tylko kontradiktoryczność podejścia, które pozwala go sformułować, ale też łatwość dokonywanego w jego obrębie odwracania znaczeń. Słowa stają się w pełni „plastyczne”: „nowa realność” może znaczyć dokładnie coś przeciwnego niż „realność”, może być tym, co fałszywe.

⁶³ „Aprioryzm” – od wyrażenia: *a priori*, które w tym kontekście oznacza poznanie zdobyte „przed wszelkim doświadczeniem”, wywiedzione z samego umysłu i wrodzonych mu pojęć, jest przeciwieństwem „aposterioryzmu” – od *a posteriori*, oznaczającego: „po doświadczeniu”. Zob. *A priori*, Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/a-priori;3864939.html> (dostęp: 22.07.22)

⁶⁴ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, s. 818.

⁶⁵ Światoobraz właściwy dla chrześcijaństwa reformowanego, ukształtowany został przez mające swoje źródło w filozofii Dunska Szkota anty-metafizyczne i anty-analogiczne tendencje – zob. M. Warchał, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność*, Zakład Wydawniczy >NOMOS<, Kraków 2017, s. 115-116.

⁶⁶ E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, dz. cyt., s. 106.

⁶⁷ Zob. E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, dz. cyt., s. 122.

⁶⁸ Warto też zwrócić uwagę na przymiotnik „new”, jaki Schultz dodaje przed „real”. Co znaczy „nowa” realność w stosunku do „starej”? Jeżeli:

- 1) „new” funkcjonuje tutaj jako wyraz różnicy, odmienności, inności,
- 2) a równocześnie różnica ta realizuje się przez „przeciwstawność” – na co wskazywałby utożsamienie w tytule (choć ze znakiem zapytania) „fake” i „new real”,
- 3) to może wskazywać na to, że rozumie ona tak „realność”, jak „nowość”, w horyzoncie jednoznacznego, „abstrakcjonistycznego” pojęcia bytu, które „narzuca” myślenie w ramach antynomicznego schematu złożonego z wykluczających się przeciwieństw, który to schemat nazwałam „zasadą albo-albo”. Stąd – w tytule – „nowa realność” może być tylko tym, co fałszywe.

Co szerzej omówię w dalszej części analiz: to myślenie „jednoznaczne”, myślenie w oparciu o „wzorzec pierwotnego oddzielenia”, „narzuca” utożsamienie tego, co różne, z tym, co przeciwstawne.

Is Fake the New Real? Searching for an Architectural Reality



Save this article



Ilustracja 6. Współczesne konsekwencje dokonanego w marcu 1277 roku potępienia analogicznej koncepcji bytu Tomasza z Akwinu? Print screen z internetowego portalu ArchDaily, gdzie w lutym 2022 roku opublikowano artykuł autorstwa Anne-Catrin Schultz⁶⁹.

W kwestii wyodrębnionego w polu metafizyki przez Ingardena „istnienia idealnego”⁷⁰ – można byłoby też zapytać, czy to, co wyobrażone, „myślne”, intencjonalne – rzeczywiście „wymaga” osobnego „typu” istnienia. Można bowiem przyjąć, że treść, którą nazywamy wyobrażoną, albo intencjonalną, zawierająca się w myśli/świadomości tego, kto ją sobie wyobraża, nie istnieje idealnie/wyobrażeniowo, ale o tyle realnie, o ile realny jest ten, który ją myśli. I właśnie dlatego, że *jest jako myślna, wyobrażona*, nie może być zrównana w istnieniu z tym, *co jest* nie tylko w myśli czy wyobrażeniu, ale również *niezależnie od nich*. W przypadku tego, co nazywamy fikcją, albo

⁶⁹ Źródło: <https://www.archdaily.com/977462/is-fake-the-new-real-searching-for-an-architectural-reality> (dostęp: 15.03.22).

⁷⁰ Proponowane przez Ingardena, będącego fenomenologiem, rozróżnienie na „istnienie realne” i „istnienie idealne” spotkało się oczywiście z krytyką ze strony zwolenników nurtu filozoficznego, jakim jest tomizm. Piotr Duchliński, komentując przytoczony fragment wywodu Mieczysława A. Krąpca, stwierdza, że „ontologia fenomenologów, np. Ingardena, o którym wspomina Krąpiec, nie dotyczy bytu realnego, tylko idei bytu. Bada zatem możliwe sensy sposobów istnienia. Sama ontologia natomiast, co zresztą przyznaje Ingarden, nie dysponuje sądami egzystencjalnymi, dlatego też nie jest w stanie stwierdzić, czy analizowane sposoby istnienia faktycznie istnieją” – P. Duchliński, *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 53 (2017) 2, s. 50. <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/spch/article/view/2200/2156> (dostęp: 15.05.24). Jednak przy wszystkich różnicach między Ingardenem a tomistami warto za Duchlińskim wskazać, że „[...] w interpretacji rozwojowych trendów historii filozofii nowożytnej Ingarden zgodny jest z poglądami autorów tomistycznych, takich jak np. Étienne Gilson. Tak dla tomistów, jak i dla Ingardena od czasów Kartezjusza zmianie uległa nie tylko koncepcja bytu (tomiści), ale też obserwujemy stopniowy wzrost idealizmu, który istnienie świata traktuje jako byt pochodny od świadomości (Ingarden)” – P. Duchliński, *Czynniki kształtujące poznanie aporematyczne*, „Studia Redemptorystowskie” nr 13 (2015), s. 132. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Redemptorystowskie/Studia_Redemptorystowskie-r2015-t-n13/Studia_Redemptorystowskie-r2015-t-n13-s117-147/Studia_Redemptorystowskie-r2015-t-n13-s117-147.pdf (dostęp: 15.05.24)

wyobrażeniem, jego bycie będzie zależne, zakorzenione w *byciu* tego, kto o nich myśli⁷¹. Będzie to „bycie” ontycznie „słabe”, ale wciąż bycie, pozostające w spektrum tego, co istniejące realnie. *Realne bycie przedmiotem myślenia* nie czyni jeszcze samej treści wyobrażonej – rzeczywistą. Uznając, że to istnienie stanowi jedyną rację realności, można stwierdzić, że taka „myślna” treść jest rzeczywista *wyłącznie jako* przedmiot myśli, wyobrażeń czy marzeń konkretnej, istniejącej osoby, która jej swego bycia – realnego, a nie idealnego – udziela⁷². Podobnie światy wirtualne, cyfrowe „środowisko” Internetu, utrzymywane są dzięki całkiem realnym, a nie wirtualnym serwerom, wymagającym podłączenia do zasilania. Rozróżnienie między istnieniem tego, co myślne, fikcyjne i tego, co rzeczywiste (niezależne od wyobrażeń), bez „rozszczepiania” istnienia na idealne i realne, wymaga jednak analogicznego, a nie – jednoznacznego – rozumienia bytu (i istnienia).

Jeżeli „istnienie realne” pojmujemy jako jeden z możliwych „sposobów bycia”, obok „istnienia idealnego” – łatwo zredukować je do „wrażenia realności”, „wrażenia prawdziwości”, które wytworzyć można z pomocą „sztucznych” środków. „Wrażenie realności” tworzono w XIX-wiecznych budowlach (np. fasadach historyzujących kamienic) imitując rustykę z pomocą cementu, albo w barokowych kościołach, kiedy malowano ściany w taki sposób, by upodobnić je do marmurowych okładzin. Takie zabiegi wydają się „odcinać” architekturę od prawdy tego, co *jest*, od prawdy bytu i bycia, a tym samym pozbawiać ją metafizycznego wymiaru (przy zachowaniu jej ontyczności). „Wrażenie realności”, tworzone z pomocą „fałszywych” środków (mających „udawać” to, czym nie są) – nie ma nic wspólnego z *doświadczeniem* realności tego, co prawdziwe/rzeczywiste. Jednak nawet jeśli „wrażenie realności” byłoby osiąganego w oparciu o naturalne materiały, jak w przypadku rustyki wykonanej nie z cementu, a z piaskowca – nie należy zrównywać go z doświadczeniem realności i prawdy w architekturze. Rustyka, zgodnie z definicją, to „dekoracyjna obróbka kamieni naturalnych w taki sposób, by aby miały surowszy wygląd (<na dziko>) niż po wydobyciu z kamieniołomu”⁷³. Właśnie dlatego, że nie służy ona niczemu innemu, jak tylko generowaniu określonych wrażeń odbiorcy, jej zastosowanie można potraktować jako przejaw „ucieczki” od realności i konkretności w architekturze.

⁷¹ Podkreślmy przy tym, że to nie myślenie jest źródłem „bycia” (nawet w przypadku „myślonej” treści), ale odwrotnie: „bycie” tego, kto dzięki temu, że *jest* – może w ogóle myśleć (nie przyjmujemy tu propagowanej przez Kartezjusza autonomii myślenia wobec bytu/„bycia”).

⁷² Choć brzmi to nieco paradoksalnie, można powiedzieć, że treść ta jest rzeczywista *jako wyobrażona*, istnieje wyłącznie jako fikcja, ale nie „fikcyjnie” czy „idealnie” – jest bowiem rzeczywista w swoim *byciu* treścią myślą, *byciu* treścią wyobrażoną.

⁷³ K. Krajewski, *Mała encyklopedia architektury*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław 1974, s. 374.



1.



2.

Ilustracja 7. Derealizacja i dekonkretyzacja architektury. 1. Potęga druga: rustyka z cementu „udająca” kamienną rustykę; 2. Rustyka z piaskowca, „udająca” bardziej „dziką” niż naturalny kamień, fot. 1, fot. 2 - E. Chudyba.

Cechę „metafizyczności” można byłoby natomiast przypisać tym budowlom, których bycie nie jest zapośredniczone/podporządkowane dążeniom projektanta, kształtującego obiekt tak, by bardziej „wywierał wrażenie” niż – był. Jako przykład można wskazać architekturę wernakularną. Należące do niej nie-zestetyzowane, pre-stylowe obiekty, wyrastają z autentycznej, a nie wykreowanej potrzeby. Kontakt z nimi – niejako samoczynnie – przypomina/przywraca całe niewypowiedziane spektrum zamknięte w małym słówku: „jest”. Ujawniając niezapośredniczoną przez wywieranie wrażeń prawdę bytu, takie obiekty ujawniają też prawdę o architekturze *jako budowaniu*, jako funkcji życia służącej zaspokojeniu jego potrzeb. Architektura nie zaistniała, by być rusztowaniem dla mających intrygować „wyglądów”, bez względu, czy „nowoczesnych”, „ponowoczesnych” czy rustykalnych. Podstawowy, egzystencjalny wymiar architektury, który się w budowlach wernakularnych odsłania, pozwala – jak się wydaje – o tym, by przypisać im cechę metafizyczności.



Ilustracja 8. Architektura wernakularna. Prawda i prostota budowania służącego życiu. Spichlerz dworski z Bujakowa, XVIII w., fot. E. Chudyba.

W pracy przedstawię argumenty na rzecz tezy, że także realizacje autorstwa Stanisława Niemczyka przynależą do architektury posiadającej cechę metafizyczności, która ujawnia, czy też *poprzez którą* odsłania się prawda bytu i budowania.

Podkreślmy przy tym, że o kwestii „metafizyczności” architektury nie rozstrzyga tylko „prawda materiału”, ale to, czemu dana budowla ma służyć, cel jej zaistnienia. Budowli *stylizowanej* na wernakularną, nawet jeśli przy jej wznoszeniu wykorzystano naturalne materiały – cecha „metafizyczności” nie wydaje się przysługiwać, albo będzie przysługiwać o wiele „słabiej”, niż obiektom w slumsach Afryki, Indii czy Ameryki Południowej – by sięgnąć po tak drastyczny przykład, bo przecież wznoszone są przez ludzi żyjących w skrajnej nędzy. Metafizyczność takich budowli – choć wykonane są z materiałów sztucznych, blachy, dykty, plastiku, gdzie do pokrycia dachu wykorzystuje się folię – jest bezdyskusyjna, ponieważ oddają prawdę ludzkiego bycia w sytuacji granicznej.



Ilustracja. 9. Oby jak najmniej takich przykładów architektury metafizycznej. Slumsy na przedmieściach Dzakarty, fot. Bloomberg⁷⁴

Gdy zdjęcie slumsów z przedmieścia Dzakarty (il. 8) zestawimy ze zdjęciem centrum handlowego w Mainz, zaprojektowanego przez Studio Fuksas – uwyraźni się różnica między doświadczeniem prawdy, rzeczywistości istnienia w architekturze – a wrażeniem, jakie architektura może wywierać (nawet jeśli to „uwyraźnienie” zachodzi za pośrednictwem fotografii).

⁷⁴ Źródło: <https://www.rp.pl/gospodarka/art11746791-raport-ey-w-ciagu-15-lat-na-swiecie-moze-przybyc-1-mln-mieszkanow-slumsow> (dostęp: 15.05.24)



Ilustracja 10. Architektura „niepewnego bycia”. Centrum handlowe w Mainz, Niemcy. Arch. Studio Fuksas, 2008 r., fot. Clifeonline, brak wskazania autora zdjęcia⁷⁵.

Rzeczywista nietrwałość slumsów Dżakarty – obnaża fałsz wrażenia nietrwałości, „niepewności bycia”, jakie wywiera centrum handlowe w Mainz (il. 10). Przy całej swojej wątlności, budowle slumsów Dżakarty, wzniesione wielkim wysiłkiem z przypadkowych materiałów, podpierane kolejnymi palami, by nie zatonać na mokradłach, są – paradoksalnie – silnie obecne. Ich ontologiczny wyraz, w którym przejawia się ludzkie dążenia do przetrwania, nawet w warunkach skrajnej biedy – nie zasłania, ale właśnie wydobywa metafizyczny, ale też pełen dramatyzmu charakter tych budowli. Centrum handlowe w Mainz, którego projektanci uznali „nietrwałość” za atrakcyjny „kostium” architektoniczny – takiego egzystencjalnego znaczenia jest pozbawione. Emanuje za to pustką udawania i przymusu, by budowlę, która jest, i to – wbrew swojemu „ontologicznemu wyrazowi” – bardzo stabilnie, a także „ekskluzywnie”, na co wskazuje witryna sklepu na parterze, ukazać jako „zachwianą” w byciu, wzbudzającą niepokój. „Zacieraniu” realności bycia centrum handlowego, a przez to dewaluowaniu go, do czego architekci Studia Fuksas wykorzystali drogie materiały i technologie, przeciwstawić można zachodzące w slumsach Dżakarty przywracanie wartości materiałowym odpadom, które posłużyły budowie schronienia.

Jeżeli wpływ „abstrakcjonistycznego” rozumienia bytu, które w średniowiecznej filozofii zaczęło dominować w końcu XIII stulecia, a ugruntowane zostało wraz z „Kartezjańskim przełomem”, i które przyczyniło się do dewaluacji istnienia realnego, dostrzec można w architekturze, to oznacza, że znajduje ono przełożenie także na kształtujące się od świtu nowożytności, w obszarze zachodniego świata, nurty kultury, których ta architektura jest „materialnym obrazem”.

⁷⁵ Źródło: <https://cfileonline.org/architecture-the-markthaus-complex-in-mainz-germany-by-studio-fuksas/> (dostęp: 24.03.20)

2. Architektura a kultura i społeczność

Jeżeli architektura jest „materialnym obrazem kultury”, to czy znaczy to, że w niej (i poprzez nią) wyraża się kultura jako taka (czy też: dana postać architektury wyraża/odzwierciedla właściwy określonej kulturze/nurowi kultury światobraz)? Wydaje się, że tak właśnie relację kultury i będącej jej wytworem architektury ujmował Georg Weigel. W książce „Katedra i sześcian”, przeciwstawiając sobie paryski „Wielki Łuk” (*Le Grande Arche*, który miał być „dwudziestowieczną wersją Łuku Triumfalnego [...] dla uczczenia ludzkości i idei humanitarnych”⁷⁶) i katedrę Notre Dame – pytał, która kultura – ta, która zbudowała „[...] racjonalny, kanciasty, geometrycznie idealny, lecz istotowo pozbawiony treści sześcian”⁷⁷, czy ta, która stworzyła „[...] sklepienia i guzy, gargulce i skrzydlate przypory, narożniki i szczeliny [...] asymetrie i niepowtarzalność [...]”⁷⁸ paryskiej katedry, broniłaby lepiej demokracji i praw człowieka (il. 11).



Ilustracja 11. Notre-Dame de Paris – gotycka archikatedra w Paryżu, realizacja świątyni trwała 200 lat - XII-XIII w, fot. Argonowski⁷⁹. Grande Arche de la Fraternité (pol. *Wielki Łuk Braterstwa*) – pomnik-budynek w biznesowej dzielnicy Paryża – La Défense. Arch. Johann Otto von Spreckelsen, realizacja: 1982-1987, fot. Coldcreation⁸⁰.

⁷⁶ https://pl.wikipedia.org/wiki/Grande_Arche (dostęp: 09.06.20)

⁷⁷ Georg Weigel, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. Izabela i Piotr Zarębscy, Fronda, Warszawa 2005, s. 8.

⁷⁸ Georg Weigel, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, dz. cyt., s. 8.

⁷⁹ Źródło: Wikipedia, na licencji *CC BY 3.0* (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)

https://pl.wikipedia.org/wiki/Katedra_Notre-Dame_w_Pary%C5%BCu (dostęp: 09.06.20)

⁸⁰ Źródło: Wikipedia, na licencji *CC BY 2.5* (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/>)

https://pl.wikipedia.org/wiki/Grande_Arche (dostęp: 09.06.20)

Szczególne powiązanie kultury i architektury, które pozwala tę drugą traktować jako „materialny obraz” tej pierwszej, wydaje się wynikać z funkcjonalnego podobieństwa (czy nawet – pokrewieństwa) tych zjawisk.

Jeśli bowiem kultura jest określonym sposobem życia – to architektura jest określonym sposobem budowania, które temu życiu (podobnie zresztą jak kultura) może być przyjazne – bądź nie.

Takie szerokie, funkcjonalne rozumienie kultury jako sposobu życia, „modelu całości”⁸¹ przyjmuję za antropolog, Ruth Benedict. Omawiając pojęcie „kultura” posiłkowała się ona metaforą glinianego kubka, który Bóg dał każdemu ludowi, aby pił z niego wodę życia, a każdy kubek był inny⁸². Zacytujmy fragment jej książki „Wzory kultury”, wydanej w 1934 roku i wciąż mającej kolejne wznowienia, co – jak pisze antropolog Michael Carrithers – świadczy o jej nieprzemijającej aktualności i wnikliwości⁸³. Badaczka wskazuje, że z kulturą, z jej określoną postacią, wiąże się zawsze konieczność selekcji, a więc wyboru: „bieg życia i nacisk otoczenia, nie mówiąc o płodności wyobraźni ludzkiej, dostarczają niewiarygodnego mnóstwa możliwych wskazówek, z których wszystkie, jak się wydaje, służyć mogą w życiu społecznym. [...] Każdy z tych elementów i wiele innych może być poddanych kulturowemu i rytualnemu opracowaniu, które monopolizuje energię kulturową, pozostawiając jej już niewiele na rozbudowywanie innych cech. [...] Z życiem kultury jest tak jak z językiem – selekcja jest koniecznością zasadniczą. Liczba dźwięków, jakie mogą wytworzyć nasze struny głosowe oraz jama ustna i nosowa, jest praktycznie nieograniczona. [...] Każdy język musi dokonać wyboru i trwać przy nim, w przeciwnym wypadku stałby się całkowicie

⁸¹ W to funkcjonalne rozumienie wpisuje się także wskazana we „Wstępie” pracy jako wiodąca społeczno-regulacyjna koncepcja kultury jako złożonej z przekonań normatywnych i dyrektywalnych, proponowana przez Jerzego Kmitę – J. Kmita, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007, s. 59. Por. niżej.

⁸² R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2019, s. 35-36. Przytoczmy tu wzmiankowany fragment tej publikacji, w którym Benedict pisze: „Pewien wódz Indian Kopaczy, jak nazywają ich Kalifornijczycy, opowiadał mi wiele o dawnych zwyczajach swego ludu. [...] Pewnego dnia Ramon nagle przerwał opisywanie mielenia owoców krzewu mesquite i przygotowywaniu zupy żółędziowej. „Na początku - powiedział - Bóg dał każdemu ludowi po glinianym kubku, aby pił z niego wodę życia”. Nie wiem, czy przenosił tę zaczerpnął z jakiegoś tradycyjnego a nie znanego mi rytuału, czy był to wytwór jego fantazji. [...] W każdym razie w rozumieniu tego skromnego Indianina owa figura retoryczna była jasna i pełna wymowy. <Wszyscy zanurzali kubki w wodzie - mówił dalej - ale kubki były różne. Nasz kubek rozbił się. Naszego kubka już nie ma>. Nasz kubek rozbił się. Wszystko to, co nadawało znaczenie życiu jego ludu, rytuały domowe związane z jedzeniem, zobowiązania wynikające z systemu ekonomicznego, kolejność obrzędów celebrowanych w wioskach, opętanie podczas tańca Niedźwiedzia, kryteria dobra i zła - wszystko przeminęło, a wraz z tym przeminął kształt i sens ich życia. Ten stary człowiek był jeszcze pełen sił i kierował w swym plemienu stosunkami z białymi. Nie chciał przez to powiedzieć, iż chodziło o fizyczne unicestwienie jego ludu. Ale miał na myśli utratę tego, co posiadało wartość równą wartości samego życia, utratę całej osnowy wzorów życiowych i wierzeń tego ludu. Inne kubki pozostały i wypełniała je, być może, ta sama woda życia, ale ta strata była niepowetowana. Nie chodziło o półśrodki - o dodanie czegoś lub ujęcie. Model całości był rzeczą podstawową, w jakiś sposób nadawał jej jednolitość. Stanowił wyłączną własność tego ludu. [...]”.

⁸³ M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 35.

niezrozumiały⁸⁴. Benedict przyrównywała też kulturę do wielkiego łuku, spinającego „[...] wszystkie możliwe zainteresowania związane z różnymi okresami życia, ze środowiskiem lub różnorodną działalnością człowieka. [...] Jej tożsamość jako określonej kultury zależy od wyboru pewnych segmentów tego łuku. Każde społeczeństwo ludzkie dokonało tego rodzaju wyboru w ramach swoich instytucji kulturowych. [...] Jedna kultura niemal nie uznaje wartości pieniądza, inna przyjęła ją za podstawę w każdej dziedzinie zachowania. W jednym społeczeństwie technologię się lekceważy w sposób niewiarygodny [...]. W innym, równie prymitywnym, osiągnięcia techniczne są skomplikowane i dostosowane z podziwu godną dokładnością do sytuacji⁸⁵. Ten wybór sposobu organizacji życia, jego uporządkowania, hierarchii wartości, porządku normatywnego, którego dana postać kultury jest wyrazem, odzwierciedla się w architekturze jako wybór określonego sposobu budowania, formy i charakteru obiektu, a także jego przeznaczenia. Inaczej mówiąc: w architekturze, jako sposobie budowania, znajduje odzwierciedlenie, czy też wyraża się w możliwie pełny i całościowy sposób kultura rozumiana jako sposób życia, jego organizacji i właściwe jej idee⁸⁶:

sposób (i rozumienie) życia/rzeczywistości = sposób budowania.

Żaden wytwór kultury – poza architekturą – nie obejmuje, nie odnosi się do właściwie każdej sfery życia ludzkiego. Taką cechą wydaje się mieć wyłącznie architektura, w której odzwierciedla się kultura jako całość. Choć wszystkie wytwory danej kultury/nurtu naznaczone są jej „wzorem” – bo nie pomylimy guzika z epoki *art deco* z guzem, na który zapinany był XVII-wieczny szlachecki kontusz – nie zachodzi tu tak całościowa odpowiedniość względem ujęcia ludzkiego życia, jak w przypadku kultury i architektury, dla którego tak kultura, jak i architektura – tworzą ramę⁸⁷.

Właśnie takie spojrzenie na architekturę proponował Christian Norberg-Schulz, który podkreślał, że jej zadanie nie ogranicza się do zaspokajania potrzeb praktycznych i gospodarczych, ale zajmuje się ona czymś więcej – przekładaniem znaczeń egzystencjalnych na formy przestrzenne, dlatego należy rozumieć ją w kategoriach znaczących, symbolicznych form⁸⁸. Podobnie Jacek Krenz wskazuje, że formy architektoniczne „[...] odzwierciedlają [...] główne idee, prądy filozoficzne i poglądy epoki. [...] To materialna <księga>, w której zapisywane są ideały i aspiracje kolejnych pokoleń, trwały ślad, jaki po sobie pozostawiają⁸⁹. Jednocześnie zwraca on uwagę, że „[...] koncepcja każdego projektu, zamysł leżący u podłoża wytyczonego kształtu, bazuje na pewnej mniej

⁸⁴ R. Benedict, *Wzory kultury*, dz. cyt., s. 36-37.

⁸⁵ R. Benedict, *Wzory kultury*, dz. cyt., s. 38.

⁸⁶ Benedict pisze: „Ludzi rzeczywiście wiąże ze sobą typ ich kultury - wspólne idee i sposób życia”. R. Benedict, *Wzory kultury*, dz. cyt., s. 29.

⁸⁷ Być może więc architektury nie należy traktować jako „wytworu” kultury – w sensie czegoś jej poporządkowanego i wtórnego, ale – jako jej namacalny wyraz.

⁸⁸ Por. Ch. Norberg-Schulz, *Znaczenie w architekturze Zachodu*, tłum. B. Gadomska, Wydawnictwo: Murator, Warszawa 1999, s. 5.

⁸⁹ J. Krenz, *Ideogramy Architektury. Między znakiem a znaczeniem*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2010, s.44.

lub bardziej intencjonalnej [...] postawie projektowej architekta, jest zawsze w jakimś stopniu wyrazem jego postrzegania świata”⁹⁰. Także Władysław Stróżewski, podkreślając oryginalność dzieła sztuki, w tym dzieła architektonicznego, zakorzenioną w źródłowości „ja”, wskazuje jego uwarunkowanie kontekstem określonej epoki, postaci kultury, swoistego *Zeitgeistu* (ducha czasu). W „Dialektyce twórczości” pisze on: „[...] sztuka odzwierciedla <ducha czasu>, jego nadrzędne dążenia, ideały społeczne, wartości. Zadziwiające paralele między gotykiem i scholastyką, między barokiem i filozoficzną i teologiczną myślą XVII wieku, czy wreszcie sztuką i filozofią oraz nauką (fizyką, psychologią) czasów nam współczesnych pozwalają odpowiedzialnie mówić o wspólnocie idei, dochodzących do głosu w językach właściwych różnym dziedzinom ludzkiej działalności”⁹¹. Jako dopełnienie wypowiedzi Władysława Stróżewskiego należy przywołać myśl Pawła Taranczewskiego, który zwraca uwagę, że tak kultura, jak kształtujący ją „duch czasu” obejmować może szereg równoległych, niesprowadzalnych do siebie nurtów czy postaci. W artykule „O rozumieniu architektury” pisze on: „Ponadto – jak z innymi sztukami, tak z architekturą wiąże się myśl czasu, w którym powstała. Jednak w danym czasie myśl nie płynie jednym nurtem, ducha czasu współtworzą myśli różne, różnego pochodzenia. Trzeba więc szukać tej, do której dane dzieło odsyła”⁹². Skoro Kartezjusz zapoczątkował w kulturze Zachodu spór o istnienie świata, spór – mówiąc najogólniej – między zwolennikami redukcji rzeczywistości do treści świadomości, a tymi, którzy opowiadają się po stronie niezależnej od podmiotu, a równocześnie inteligibilnej – dostępnej poznawczo (przynajmniej w jakimś stopniu) – rzeczywistości, to pewnym jest, że poszczególne budowle, tak jak obrazy świata, koncepcje bytu, które odzwierciedlają, sytuować się mogą na niesprowadzalnych do siebie, czy wręcz przeciwstawnych pozycjach.

W kwestii relacji kultury, architektury i czasu trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt. Relacji tej nie da się bowiem sprowadzić do warunkowania kultury (i będącej jej „materialnym obrazem” architektury) przez określony moment dziejów. Włodzimierz Pawluczuk, antropolog i religioznawca, w pracy „Żywiół i forma” wskazywał, że poszczególne elementy kultury: mit, filozofia, religia, a także sztuka, dają się zrozumieć właśnie jako próba przeciwdziałania destruktywnej naturze czasu, jako poszukiwanie rzeczywistości nie ulegającej przemijaniu i sposobów kontaktu człowieka z tą rzeczywistością⁹³. Wbrew niepowstrzymanemu upływowi czasu czy rwącemu strumieniowi świadomości, sensem kultury ma być zachowanie ciągłości, co więcej, jak podkreśla Pawluczuk, tworzy się ona i rozwija poprzez akumulację – na podobieństwo rafy koralowej, do której przyrównywał ją Stefan Czarnowski. Ten przedwojenny polski socjolog, folklorysta i historyk kultury pisał: „O kulturze mówić możemy dopiero wówczas, gdy odkrycie czy wynalazek zostaje zachowany,

⁹⁰ J. Krenz, *Ideogramy Architektury. Między znakiem a znaczeniem*, dz. cyt., s.44.

⁹¹ Władysław Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1983, s. 140.

⁹² P. Taranczewski, *O rozumieniu architektury*, s. 9.

https://www.academia.edu/34340892/Pawe%C5%82_Taranczewski (dostęp: 07.06.20)

⁹³ W. Pawluczuk, *Żywiół i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, PIW, Warszawa 1978, s. 124.

gdy jest przekazywany z pokolenia na pokolenie, gdy staje się dorobkiem trwałym zbiorowości ludzkiej, nie przyzwyczajaniem poszczególnej jednostki czy jej mniemaniem osobistym”⁹⁴. Zwróćmy uwagę na powiązanie kultury z tym, co społeczne, na nacisk, jaki Stefan Czarnowski kładzie na różnicę pomiędzy kulturą, a indywidualnym przyzwyczajaniem czy mniemaniem. Podobnie Christian Norberg-Schulz, analizując symboliczny wymiar architektury, podkreślał przede wszystkim społeczny charakter tego, co obdarzone jest znaczeniem (a więc wszelkich wytworów kultury): „To poprzez symbole człowiek osiąga zdolność wykraczania poza sytuację jednostkową, a zatem prowadzenia życia społecznego i świadomego. [...] Każdy ludzki wytwór można uważać za symbol lub narzędzie mające na celu wprowadzenie porządku (znaczenia) w związku człowieka ze środowiskiem [...]. Wszystko jedno, czy posługujemy się gestami, innymi działaniami, obrazami czy dźwiękami, należy je uporządkować i połączyć, tworząc system umożliwiający zachowanie i przekazanie doświadczanych znaczeń. [...] Ponieważ znaczenie jest zjawiskiem społecznym, rozwój jednostkowego symbolizmu oczywiście nie wykracza poza stadium rzeczywiście osiągnięte przez ludzkość jako całość. Oznacza to, że każda jednostka rodzi się w systemie znaczeń, które poznaje stopniowo przez ich symboliczne przejawy”⁹⁵.

Kultura, rozumiana jako system porządkujących znaczeń, wypracowanych przez społeczność, gwarantuje jej spójność dopóty, dopóki znaczenia te są przyswajane, rozpoznawane i przekazywane – a co z tym się wiąże: kumulowane na przestrzeni czasu/dziejów.

Można zatem powiedzieć, że do istoty kultury należy to, że nie ulega ona „nieodwracalności zdarzeń”, a fala czasu może się o nią rozbić jak o rafę koralową.

Usytuowanie kultury w horyzoncie tego, co społeczne, napotykaemy także w rozważaniach antropologa, Michaela Carrithersa. W książce „Dlaczego ludzie mają kultury” jako fundament kultury wskazuje on relacje, w jakich pozostają ludzie i stwierdza, że to one kształtują określoną postać kultury. Parafrazując słowa Maurice’a Godeliera badacz ten pisze: „[...] ludzie, w przeciwieństwie do innych zwierząt społecznych, nie żyją po prostu w relacjach; ludzie tworzą [relacje], by żyć. W toku swego istnienia wynajdują nowe sposoby myślenia i działania zarówno w stosunkach wzajemnych, jak i w stosunku do przyrody, która ich otacza. [...] Wyrażenie <by żyć> również ma pełniejszy sens. Ludzie żyją dzięki wchodzeniu w związki intelektualne i emocjonalne. [...] W istocie kultura [...] jest zrozumiała jedynie jako coś, czego używają ludzie i tylko w odniesieniu do ludzi. Innymi słowy kultura zakłada istnienie relacji”⁹⁶. W oparciu o lekturę książki, a także przytoczony

⁹⁴ S. Czarnowski, *Studia z historii kultury*, w: „Dzieła. Stefan Czarnowski”, oprac. N. Assorodobraj i S. Ossowskiego, Polska Akademia Nauk, Komitet Filozoficzny. T. 1, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa 1956, s. 13.

⁹⁵ Ch. N. Schulz, *Znaczenie w architekturze Zachodu*, dz. cyt., s. 222.

⁹⁶ M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, dz. cyt., s. 47-48.

fragment, można zauważyć, że w swoich analizach Carrithers pomija te relacje, w których człowiek odnosi się do transcendencji – koncentrując się wyłącznie na relacjach międzyludzkich oraz, ewentualnie, z przyrodą. I to pomimo, że wśród tak zwanych „kultur pierwotnych”, będących przez dłuższy czas zasadniczym przedmiotem zainteresowania antropologów, formy zsekularyzowane praktycznie nie występują. Również wśród współczesnych postaci i nurtów kultury – nadal przeważają te, dla których odniesienie do sfery sacrum, do sfery tego, co święte – jest podstawowe. Poczynając od religii animistycznych po chrześcijańską koncepcję Osobowego Boga w Trójcy Jedynego, z Którym człowiek pozostaje w przyjaźni i Który Jest Obecny – mamy do czynienia z całym spektrum różnorodnie ujmowanych i opisywanych relacji z transcendencją. Nie ulega wątpliwości, że właśnie to odniesienie, w którym człowiek przekracza (zgodnie z przyjmowaną przez siebie wiarą) wymiar czysto ludzki i wyłącznie „międzyludzki” – kształtowało i kształtuje nie tylko wytwory wielu kultur, ale same te kultury i właściwą im architekturę. Pierwsze miasta - na co zwracał uwagę Mircea Eliade – miały charakter sakralny, a ich powstanie zapoczątkowane zostało impulsem religijnym. Zjawisko sekularyzacji miast autor „Historii wierzeń i idei religijnych” uznawał za wtórne, za *par excellence* nowożytnie⁹⁷. Mimo, że Carrithers pomija relację człowieka z Tym, co Przekraczające (możliwą przynajmniej w sferze wiary) i nie uznaje jej za znaczącą dla kształtowania kultury, jego analizy są – w kontekście podejmowanego przez mnie tematu – istotne względu na:

a) wątek relacyjności – ujmowanie kultury w perspektywie relacji, społecznych interakcji, pozwala uwyraźnić jeszcze bardziej pokrewieństwo między nią a architekturą. Jeśli kultura kształtuje się w międzyludzkich relacjach, to architektura tworzy materialną ramę i wytwarza przestrzeń dla tych relacji. Dodatkowo architektura, będąc sama wyrazem/wytworem kultury (czyli, zgodnie z ujęciem Carrithersa, międzyludzkich relacji), okazuje się też zwrotnie – w zależności od charakteru wytworzonej przestrzeni – oddziaływać na te relacje;

b) wprowadzenie pojęcia „uspołecznienia”, które badacz definiuje jako zdolność do złożonych zachowań społecznych⁹⁸ i które uznaje za prymarne wobec kategorii „kultura”. Podkreślając, że ludzie przede wszystkim funkcjonują w relacjach, a nie w kontakcie z abstrakcyjną „kulturą”, zauważa: „Nie chodzi mi tutaj o zastąpienie pojęcia kultury, jak kultura zastąpiła słusznie zdyskredytowane pojęcie rasy, lecz raczej o przesunięcie akcentu. Twierdzę, iż w ostatecznym rozrachunku jednostki i stosunki między nimi oraz interakcyjny charakter życia społecznego są nieco ważniejsze, nieco bardziej rzeczywiste niż to wszystko, co zwykliśmy nazywać kulturą. Zgodnie z teorią kultury ludzie robią to, co robią, z powodu swojej kultury; teoria uspołecznienia natomiast głosi, że ludzie robią to wszystko

⁹⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, tłum. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 89. Przywołajmy fragment jego wypowiedzi: „[...] uczeni zgadzają się dziś, że najbardziej starożytne ośrodki miejskie były kompleksami ceremonialnymi. Paul Wheatley doskonale ukazał intencję i funkcję religijną pierwszych miast w Chinach, Mezopotamii, Egipcie, w Ameryce Środkowej itp. Najstarsze miasta budowano wokół sanktuariów, tj. w pobliżu świętej przestrzeni, <środką świata>, gdzie łączność między ziemią, niebem i rejonami podziemnymi była uznawana za możliwą”.

⁹⁸ M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, dz. cyt., s. 52.

razem, sobie wzajemnie i w odniesieniu do siebie nawzajem, za pomocą środków, które – jeśli chcemy – możemy opisać jako kulturowe”⁹⁹. Podobnie Wojciech Burszta nazywa kulturę społecznym etosem i zbiorowym wyznaniem wiary¹⁰⁰. Zwróćmy uwagę na wspólny dla wszystkich przywołanych dotąd ujęć kultury (Benedict, Carrithers, Czarnowski, Burszta) jej *ponadindywidualny* charakter, jak również na *jednokierunkową zależność* jaka zachodzi między kulturą a społecznością: kultura, jako sposób życia, pojawia się/zostaje wykształcona przez społeczność i ze względu na nią, służąc uspołecznieniu jej nowo narodzonych członków, zachowaniu przez daną wspólnotę ciągłości, spoistości, a także jej rozwojowi. Również w ujęciu Jerzego Kmita, jak wskazywałam we „Wstępie” pracy, kultura jest zawsze kulturą przynależną określonej społeczności, „systemem przekonań powszechnie respektowanych”¹⁰¹, a więc – *ponadindywidualnych*. Jak podkreślał badacz, kulturowe normy i dyrektywy nie mogą, pod groźbą utraty swego intersubiektywnego charakteru, wprost odwoływać się do tego, co indywidualne lub idiosynkratyczne¹⁰². W takiej perspektywie

*to społeczeństwo, wspólnota, będąca gwarantem ponadindywidualnego wymiaru znaczeń,
czyni kulturę – kulturą.*

Można byłoby powiedzieć, że bez społeczności czynność/obiekt kulturowy zostaje pozbawiony swego strukturalnego kontekstu i – w konsekwencji – przestaje znaczyć.

Rozróżnienie (przy jednoczesnym wskazaniu powiązania) tego, co kulturowe i tego, co społeczne, jest szczególnie pomocne w sytuacji, kiedy dana postać kultury nie przyczynia się do integracji i rozwoju społeczności, ale prowadzi do jej rozbicia, do zaniku łączących ją więzi. Taki proces, określając go jako „napaść kultury na strukturę społeczną”¹⁰³, przybliżyła socjolog Małgorzata Jacyno. Analizuje ona dominującą współcześnie w społeczeństwach zachodniego świata postać kultury, którą nazywa „kulturą indywidualizmu”. Warto zwrócić uwagę na wyrażoną już na poziomie nazwy paradoksalność, czy wręcz wewnętrzną sprzeczność tej postaci kultury, wynikającą z tego, że kultura (jak wskazałam wyżej) wywodzi się i wiąże z tym, co ponadjednostkowe, społeczne, wspólnotowe. Czy kultura afirmująca nie to, co wspólne, ale to, co indywidualne, może być jeszcze

⁹⁹ M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, dz. cyt., s. 52-53.

¹⁰⁰ W. J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2008, s.76.

¹⁰¹ J. Kmita, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007, s. 57.

¹⁰² Zob. J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998, s. 169.

¹⁰³ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, PWN, Warszawa 2007, s. 16. Przybliżając zjawisko „napaści kultury na strukturę społeczną” Małgorzata Jacyno odwołuje się do analiz badaczy takich m.in. jak: Ulrich Beck (U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2002), Daniel Bell (D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998), czy Henryk Domański, (H. Domański, *Spółczesność klasy średniej*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994).

nazywana kulturą, skoro – jak pisał Stefan Czarnowski – kultura ma być „dorobkiem trwałym zbiorowości ludzkiej, nie przyzwyczajeniem poszczególnej jednostki czy jej mniemaniem osobistym”¹⁰⁴, co więcej, w optyce antropologicznej, jest funkcją istnienia społeczności i gwarantem jej spójności? Socjogenezę kultury indywidualizmu Małgorzata Jacyno wiąże z załamaniem się etosu purytańskiego i rewoltą kontrkultury w latach sześćdziesiątych¹⁰⁵. Równocześnie jednak nazywa kulturę indywidualizmu „starym winem w nowych butelkach” wskazując, że interpretować ją można jako wewnętrzną modyfikację etosu purytańskiego¹⁰⁶, który – w przeciwieństwie do optyki katolickiej – podkreślał znaczenie jednostki, odrzucając pośrednictwo wspólnoty Kościoła w zbawieniu¹⁰⁷. Kulturę indywidualizmu jako swego rodzaju „świecką postać purytanizmu” badaczka charakteryzuje następująco: „Etos purytański zakładał metodyczną kontrolę ludzkiej zdeprawowanej natury. [...] Asceza i aktywizm były dla purytanów i zalecanym sposobem życia, i zarazem interpretacją własnego przeznaczenia. [...] Kontrkultura i <nowa klasa średnia> przeciwstawiły ascezie, ponurej pobożności, pesymizmowi [...] i formalizmowi starej burżuazji nowe wartości – <cieszenie się życiem> i optymizm oraz nowe obowiązki – bycie plastycznym, kreatywnym, młodym, urodziwym i szczęśliwym. Zmieniła się wprawdzie treść obowiązków jednostki, ale nie zelżał represyjny charakter indywidualizmu [...]. Po rewolcie lat 60. dobre samopoczucie stało się <symptodem> zbawienia w zsekularyzowanym świecie. Tak jak purytanie przez ascezę podjęli walkę ze zdeprawowaną naturą człowieka, tak pokolenie kontrkultury i postkontrkultury podjęło przez <wyzwolony> sposób życia walkę z ludzką naturą zniewoloną tym razem przez konwencjonalne i konformistyczne społeczeństwo”¹⁰⁸. Kluczowy dla scharakteryzowania kultury indywidualizmu jest zdaniem badaczki „proces kulturalizacji różnic społecznych”, wiążący się z nowym sposobem „doświadczenia siebie” przez jednostki. Jak pisze Jacyno, w tej postaci kultury dla samookreślenia podmiotu o wiele ważniejsze niż społeczne, polityczne czy ekonomiczne determinacje stają się „[...] te różnice, którym przypisuje się sens wyborów tożsamościowych i kulturowych”¹⁰⁹. To właśnie

¹⁰⁴ Stefan Czarnowski, *Studia z historii kultury*, dz. cyt., s. 13.

¹⁰⁵ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 9 -10.

¹⁰⁶ Zob. M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 9 -10.

¹⁰⁷ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 399-401.

¹⁰⁸ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 9 -10.

¹⁰⁹ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 19. Także Wojciech Burszta pisze o tym, że „kultura postrzegana jest w coraz większym stopniu przez pryzmat tego, kim należy być (styl życia, wygląd), i co trzeba mieć (przysługi technologiczne), aby za pomocą tych środków realizować zawsze iluzoryczny cel, który zwie się tożsamością” (W. Burszta, *Świat jako więzienie kultury*, dz. cyt., s. 132). Odwołując się do publikacji Josepha Heatha i Andrew Pottera pt. „Nation of Rebels: Why Counterculture Became Consumer Culture” (New York 2004), oraz Scotta Lasha i Celi Lury pt. „Global Culture Industry: The Mediation of Things” (Cambridge, 2007) Burszta wskazuje, że idee kontrkultury ukształtowały współczesną postać „elastycznego kapitalizmu”: „[...] sztandarowe hasła kontrkultury zmieniają się w główną ideologię nowego systemu kapitalizmu elastycznego. Tematy kontrkulturowych batalii, a więc sprzeciw i wolność, stały się centralnymi przekazami ideologii konsumeryzmu – nie dlatego jednak, że spece od biznesu cynicznie je zaadaptowali, ale dlatego, że wartości kontrkulturowe <rezonowały> z ich własnymi ideałami. [...] Książki Heatha i Pottera, oraz Lasha i Lury ciągną tę opowieść dalej, pokazując, że dzisiejsza konsumpcja, oparta na ideach kontrkulturowych,

w ramach tego procesu dokonuje się „napaść kultury na strukturę społeczną”. Proces kulturalizacji oznacza – jak pisze Jacyno – „[...] że kultura nie jest już relegowana do <przedstawiania> życia społecznego, ale przez media, turystykę, reklamę, edukację i terapię ukierunkowuje społeczne procesy [...]”¹¹⁰.

Kultura ze sposobu życia staje się „stylem życia” i narzędziem jego stylizacji.

Zwróćmy od razu uwagę na ontologiczny warunek „przekształcania” kultury jako sposobu życia w „styl życia”. Jest nim jest założenie, że „tożsamość” można nie tylko wybierać, ale że jest ona *konstruowana* przez podmiot. Jak zauważa Jacyno: „[...] przekonanie o możliwości i konieczności stwarzania siebie jest konstytutywnym doświadczeniem dla kultury indywidualizmu”¹¹¹. Badaczka wskazuje także, że w tej kulturze ludzka *psyche* przyjmuje postać *absolutnego* i pełnego świata, a rzeczywistość zewnątrz zostaje zredukowana do epifenomeny, czyli tego, co wtórne, drugorzędne względem świadomości¹¹². Zabsolutyzowanie podmiotu, przy równoczesnym sproblematyzowaniu tego, *co od niego niezależne*, a przede wszystkim „przekonanie o możliwości i konieczności stwarzania siebie”, pozwala zaryzykować tezę, że właściwy dla kultury indywidualizmu światobraz kształtował się w horyzoncie sporu o istnienie świata. Jednym z następstw Kartezjańskiego, wątpliwego *cogito*, „rozszczepiającego” rzeczywistość na to, co cielesne i to, co „myślne”, na materię i ducha¹¹³, była zmiana pojęcia poznania. Z opartego na kontemplacji i refleksji roz-poznawania tego, co dane¹¹⁴, zaczęto je uznawać za odpodmiotowe „tworzenie” tego, co (dzięki temu, że „skonstruowane”) – poznawa(l)ne. Ta optyka kulminację osiągnęła w filozofii transcendentnej

odwołując się do różnicy, kreatywności i stylu życia, rozwiązuje główny problem konsumeryzmu – dostarczanie nieustannych nowości w miejsce rzeczy tracących (coraz szybciej i szybciej) taki walor” - W. Burszta, *Świat jako...*, dz. cyt., s. 125. Analogiczną konstatację - choć nie w tak afirmatywnym i optymistycznym tonie - znajdziemy u Małgorzaty Jacyno, która wydaje się dostrzegać aporetyczność i fałsz produktu, jakim jest „bunt na sprzedaż”. Pisze ona: „[...] alternatywne style życia i inne formy protestu zostały w latach 60. skonwencjonalizowane przez poszerzenie oferty rynkowej o dobra niezbędne do tego, by wieść <niezdyscyplinowane życie> [...] Od lat 70. sens wielu kulturowych praktyk realizuje się w dwóch wzajemnie wykluczających się znaczeniach – adaptacji i buntu [...]. Odtąd też konsumpcja, a nie produkcja, staje się zasadą integracji społecznej [...]. Inspirowany kontrkulturą postmaterializm [...] funkcjonuje przede wszystkim jako uzupełnienie i źródło stylizacji konsumpcyjnych postaw i konwencjonalnego szczęścia. [...] Ze stylizacji własnego życia rodzi się przekonanie, o możliwości wybierania nie tylko stylu, ale życia” - M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 22-23.

¹¹⁰ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 29.

¹¹¹ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 52.

¹¹² M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 234. Zauważmy, że wśród znaczeń łac. przymiotnika *absolutus* jest: „niezależny”, „bezwzględny”, „samodzielny” – zob. *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Wydawnictwa Szkolne PWN, Warszawa 2001, s. 10.

¹¹³ Jak wskazuje Mieczysław A. Krąpiec *dopiero* w filozofii Kartezjusza przyjęty został rozdział pomiędzy duchem a materią: „W kartezjańskim systemie problematyka samego bytu właściwie utraciła swój sens przez jej <przepełnienie> [...] na niestyczne ze sobą *res cogitans* (swoistego ducha) i *res extensa* (materię). [...] Rozdarcie bytu na ducha i materię miało zaowocować wielorako i w dziedzinie nauk, i całokształtu późniejszej kultury” – M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 198.

¹¹⁴ Zob. S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, dz. cyt., s. 147 - 157.

Immanuela Kanta (1724-1804 r.) i szerzej omówiona zostanie w samej pracy, wymaga bowiem uwzględnienia w toku prowadzonych analiz. W tym punkcie ważne jest, że właściwy jej, konstruktywistyczny, a tym samym antyesencjalny – czyli negujący wewnętrzną naturę rzeczy (i człowieka) – rys jest wyraźny w fundującym kulturę indywidualizmu „imperatywie samookreślenia”¹¹⁵.

Kiedy kultura ze sposobu życia staje się „stylem życia”, to – jak wiele na to wskazuje – nie służy już społeczności, ale przeciwnie, kształtuje społeczność tak, by służyła jakiejś jej, kultury, formie. Tak, jakby wszystkie elementy składające się na postać kultury (jako sposobu życia), wytworzone przez ludzi przynależących do danej społeczności po to, by tą społeczność, jej rozwój i integrację wzmacniać – zautonomizowały się i zwróciły się przeciw samej wspólnocie, co prowadzi do jej rozbicia czy parcelacji. Ten proces dobrze unaoczniają coraz powszechniejsze określenia: „kultura filmowa”, „kultura firmy/organizacji”, „kultura turystyki”, „kultura techniczna” (posługiwał się nim, uznając za nieproblematyczne, cytowany wyżej Rayner Banham). Również architektura wydaje się podlegać temu procesowi: budowanie zaczyna być pojmowane jako nadrzędne względem społeczności i jej potrzeb, czego przykład stanowić może wypowiedź jednego z uznanych twórców ruchu nowoczesnego, Philipa Johnsona. Twierdził on: „Nie ma nic ważniejszego od architektury”¹¹⁶. Także Ewa Rewers właśnie potrzebę „emancypacji” architektury uznaje za argument na rzecz projektowanych przez architektów-dekonstrukcjonistów realizacji, które negatywnie odbierane są przez większość „przeciętnych” odbiorców¹¹⁷. Píše ona: „Architekci, nazywani często na wyrost dekonstrukcjonistami, de-re-konstruuja zasadnicze elementy przeszłości, krytykując wszystko, co podporządkowuje architekturę czemuś innemu, np. wartościom takim jak użyteczność, piękno, nie po to, by budować coś nieużytecznego i brzydkiego, lecz by wyswobodzić architekturę z zewnętrznych teleologii, niezwiązanych z nią celów”¹¹⁸. O ile zatem:

1) zaczynem kultury *jako* sposobu życia danej społeczności wydają się potrzeby i wartości, wokół których ta społeczność się ogniskuje i którym – poprzez swoje działania (poprzez całą sferę kultury) – chce dawać wyraz (taką potrzebą-wartością może być chociażby niepodległość Ojczyzny, do której

¹¹⁵ Konstruktywistyczny i antyesencjalny rys zauważalny jest także w przypadku światobrazów właściwych dla nurtów kultury, które określane są z pomocą terminów: „nowoczesność”/„modernizm” oraz „ponowoczesność”/„postmodernizm” (o czym więcej – niżej). Może to wskazywać na ich ontologiczną bliskość z kulturą indywidualizmu. Por. niżej.

¹¹⁶ C. Amory, *Philip Johnson* w: „Vouge” May 1964, s. 205, cyt. za Ch. Jencks, *Ruch nowoczesny w architekturze*, tłum. A. Morawińska i H. Pawlikowska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987, s. 61.

¹¹⁷ Wyniki badań, do których odwołuje się Magdalena Borowska w publikacji „Estetyka i poszukiwanie znaczeń w przestrzeniach architektonicznych” wskazują, że obiekty dekonstruktywistyczne – wywoływały i wywołują silnie stresogenne uczucia u przeciętnych użytkowników architektury. Zob. M. Borowska, *Estetyka i poszukiwanie znaczeń w przestrzeniach architektonicznych*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013, s. 15.

¹¹⁸ E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta...*, s. 248

dążenie integrowało społeczeństwo polskie przez 123 lata zaborów¹¹⁹, ale może też nią być samo istnienie tej społeczności),

2) o tyle – w przypadku kultury *jako* stylu życia – aktywności będącej jej przejawem (oraz „wyabstrahowana”, oderwana od społeczności i jej potrzeb „kultura”) wydają się być zabsolutyzowane i uznane za wartość. Budowanie, filmowanie, podróżowanie, fotografowanie, gotowanie etc. – stają się celami samymi w sobie – a cała społeczność jest angażowana po to, by jej poszczególni członkowie mogli spełniać się jako uczestnicy „kultury”, która zaczyna być względem nich czymś obcym, w „czym” muszą intencjonalnie – i tylko w określony sposób – wziąć udział. Co więcej – skoro znaczenie wszelkich wytworów kultury i ich wymiar symboliczny ma przede wszystkim charakter społeczny, to wytwory kultury indywidualizmu (i ona sama) – będące wyrazem tego, co jednostkowe i nastwione na to, co jednostkowe, okażą się ostatecznie pozbawione znaczenia.

Jeśli więc nawet Małgorzata Jacyno nazywa indywidualizm za Ulrichem Beckiem „formą uspołecznienia”¹²⁰, to wydaje się, że to „uspołecznienie” nie służy społeczności, jej spójności czy potrzebom (i wartościom) jako takim. Trudno także oczekiwać, że „uspołecznienie” w obrębie kultury indywidualizmu doprowadzi do wykształcenia „złożonych zachowań społecznych”, zgodnie z definicją Michaela Carrithersa, skoro tam, gdzie sposób życia zredukowany jest do stylu życia, to konsumpcja, jak pisze Jacyno, staje się zasadą integracji społecznej¹²¹ i głównym (o ile nie jedynym) sposobem uczestniczenia w społecznych relacjach. Sama badaczka zwraca zresztą uwagę, że kulturalizacja różnic społecznych „[...] problematyzuje izomorficzność kultury i struktury społecznej”¹²². Można zatem powiedzieć:

kultura jako sposób życia danej społeczności – kształtuje się w toku jej integrowania i rozwoju, w społecznych relacjach; kultura jako styl życia – wprzęga socjalizację jednostek i łączące je relacje w służbę podejmowanych indywidualnie aktywności, odbywających się także – kosztem wspólnoty i przeciw niej.

Nie ulega wątpliwości, że w „napaści” kultury indywidualizmu na strukturę społeczną, w niszczeniu jej spójności prowadzącym do atomizacji społeczeństwa, bierze udział także architektura. Na negatywne konsekwencje dominacji indywidualizmu w dwudziestowiecznej zachodniej architekturze zwracał uwagę Rudolf Arnheim, psycholog sztuki, zajmujący się zwłaszcza problematyką percepcji. Wskazywał on, że „[...] panujący w naszej cywilizacji indywidualizm doprowadził do akcentowania <imion własnych> tj. podkreślania wyjątkowości poszczególnych budynków i ich wyraźnej

¹¹⁹ O wartościach naczelnym – dobru, prawdzie i pięknie, jako nadających sens istnieniu i stających się przez to jego racją, ostatecznym usprawiedliwieniem, pisze Władysław Stróżewski – zob. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 66. Por. niżej.

¹²⁰ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 8.

¹²¹ Zob. M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 23.

¹²² M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 29.

odmienności, która sprawia, że wyróżniają się wśród sąsiednich. We wszystkich kulturach zintegrowanych indywidualne różnice mieszczą w ramach jakiegoś powszechnego stylu i tym samym wzbogacają raczej, niż niszczą, jedność obrazu danego społeczeństwa jako całości. U nas natomiast indywidualizm przyniósł zasadę konkurencyjności handlowej, która z kolei wypaczyła pojęcie oryginalności, tak iż oznacza ona odróżnianie się od otoczenia. Niektóre przedsiębiorstwa handlowe starają się, by ich budynki za wszelką cenę rzucały się w oczy. [...] Podobnie niektórzy architekci, pragnąc zwrócić uwagę na swoje dzieła, robią wszystko, by odróżniały się one możliwie spektakularnie od dzieł ich rywali”¹²³. Konsekwencją „indywidualizacji” architektury jest:

- 1) utracenie przez nią wymiaru symbolicznego, który – na co wskazują rozważania Rudolfa Arnheima, a także Christiana Norberg-Schulza¹²⁴ – uwarunkowany jest odniesieniem do tego, co wspólne i osadzony w wymiarze ponadjednostkowym,
- 2) niszczenie spistości wspólnot (społeczeństw), które opierają się na tym, co ponadindywidualne – na ponadjednostkowych symbolach i wypracowanych przez wieki kanonach, do których przynależą też konwencjonalne formy architektury i sprzężone z nimi znaczenia,
- 3) powstawanie niezrozumiałego i już przez to nieprzyjaznego dla żyjących w nim ludzi środowiska architektonicznego, w którym napotykały budowle będące – jak pisze Arnheim – „kaprysami” ich projektantów¹²⁵.

Warto zwrócić uwagę na korespondującą z analizami Małgorzaty Jacyno kategorię „kultura odrzucenia” zaproponowaną przez Rogera Scrutona, brytyjskiego filozof. Z jej pomocą opisywał on zmiany zachodzące w społeczeństwach Zachodu pod wpływem promocji relatywizmu, politycznej poprawności i idei wielokulturowości, akceptującej wszystkie kultury, oprócz własnej, zachodniej¹²⁶. Kategoria ta jest równie kontradiktoryczna jak termin „kultura indywidualizmu”, co więcej wydaje się przynajmniej w pewnym stopniu odnosić do tego samego zespołu zjawisk, który przybliżyła Jacyno. O ile analizy polskiej socjolog pozwalają na wniosek, że afirmacja indywidualizmu w obrębie kultury prowadzi do „rozmontowania”/dezintegracji struktury społecznej, a jednostkę, skoncentrowaną na stylizacji swojego życia, z „istoty społecznej” redukuje do konsumenta, to rozważania Scrutona wskazują, że nie sposób zbudować wspólnoty wyłącznie na negacji¹²⁷. Brytyjski filozof „kulturę odrzucenia” wiązał z nurtem określanym jako „postmodernizm”/„ponowoczesność”, uznając go za

¹²³ R. Arnheim, *Symbole w architekturze*, tłum. M-B. Fedewicz, w: „Symbole i symbolika” red. M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 360-361.

¹²⁴ Christian Norberg-Schulz podkreślał, że twórcza wolność architekta „nie może podważać trwałych wartości wyrażających się w istnieniu porządku w przestrzeni. [...] że stabilny system hierarchicznie powiązanych <miejsc życia> (kraj, miasto, dom) daje więcej wolności niż świat stale mobilny, niezakorzeniony, interpretowany przy każdej okazji” - cyt. za S. Gzell, *Wstęp do wydania polskiego*, w: Ch. Norberg-Schulz, „Bycie, przestrzeń, architektura”, tłum. B. Gadomska, Murator, Warszawa 2000, s. 6. Warto zwrócić uwagę, że obraz świata jako „stale mobilnego, niezakorzenionego, interpretowanego przy każdej okazji” właściwy jest dla postmodernizmu.

¹²⁵ Zob. R. Arnheim, *Symbole w architekturze*, dz. cyt., s. 360.

¹²⁶ Zob. R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, s. 77.

¹²⁷ Te dwa elementy: przejęty z protestantyzmu nacisk na to, co jednostkowe oraz właściwe dla kontrkultury odrzucenie tego, co „konwencjonalne”, a więc społeczne, składają się na kulturę indywidualizmu.

swoistą, opartą na negacji postać wiary, która nie służy podtrzymaniu więzów tworzących społeczność i zapewnieniu jej ciągłości, ale zwraca się przeciw temu, co wspólnotę dotychczas spajało. Jako ważnych dla tego nurtu teoretyków Scruton wskazał Michaela Foucaulta, Jacquesa Derridę i Richarda Rorty'ego, zauważając przy tym, że wysoką pozycję intelektualną zawdzięczają oni nie tyle swoim argumentom, lecz roli autorytetów w dziele obalania autorytetów, a ich zwolenników cechuje coś na kształt fanatycznego „zacierzenia”. Przytoczmy jego wywód: „U każdego z tych myślicieli można znaleźć pogląd, że prawda, obiektywizm, wartości i sens są chimeryczne, oraz że wszystko, na co możemy liczyć – i więcej mieć nie potrzebujemy – to bezpieczny kokon naszych własnych opinii. Stąd próżno się spierać z nowymi autorytetami. Żaden argument, nawet najbardziej racjonalny, nie ma szans w konfrontacji z potężnym <pragnieniem zawierzenia>, które ogarnia większość ich czytelników. Nowe autorytety <kwestionują> przecież samą możliwość racjonalnej argumentacji. Każdy z nich zawdzięcza swoją reputację przekonaniu, które ma charakter wiary religijnej, tj. przekonaniu o względności wszystkich opinii, łącznie z opinią o względności wszystkich opinii”¹²⁸. Pogląd, że „prawda, obiektywizm, wartości i sens są chimeryczne”, o którym pisze Scruton, określić można, posiłkując się analizami Jerzego Kmita, jako właściwy dla nurtu nazywanego postmodernizmem/ponowoczesnością „moment fundamentalizmu”. Absolutyzowanie negacji i polemiki powoduje, jak zauważa Kmita, że nurt ten nie tylko *nie jest* konsekwentnym „antyfundamentalizmem”, za jaki chce uchodzić i za jaki zazwyczaj się go uznaje, ale że potraktować go można jako „projekt kultury”¹²⁹. Spróbujmy przybliżyć ontologiczne zaplecze tego „projektu”, co nie tylko uwyraźni jego zbieżność z „kulturą indywidualizmu”, ale pozwoli też wytłumaczyć, dlaczego Scruton termin „postmodernizm” odnosi nie tylko do myślicieli francuskich (Foucault, Derrida), ale też do będącego przedstawicielem neopragmatyzmu Amerykanina Rorty'ego. Takie ujęcie nie jest oczywiste, chociażby w świetle stwierdzenia Grażyny Osiki, która zauważa, że postmodernizm wyłonił się z twórczości francuskich, lewicujących intelektualistów. Badaczka wymienia m.in. Michela Foucaulta, Jacquesa Derridę, Jeana Baudrillarda, Gillesa Deleuzea, a także Jean-Françisa Lyotarda¹³⁰, autora „Kondycji ponowoczesnej” (wyd. 1978 r.). Podobnie jak Osika, również Kmita „postmodernizm” wiąże z myślicielami francuskimi, kwalifikując do niego różne nurty poststrukturalizmu. Jako przedstawicieli trzech głównych odmian poststrukturalizmu wskazuje on Michaela Foucaulta, Jacquesa Derridę i Jeane'a Baudrillarda, odróżniając tę orientację – ze względu na genezę – od amerykańskiego neopragmatyzmu, reprezentowanego przez Richarda Rorty'ego i Donalda Davidsona¹³¹. Równocześnie to rozważania poznańskiego badacza pozwalają stwierdzić, że

¹²⁸ R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, dz. cyt., s. 75.

¹²⁹ Zob. J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998, s. 248-249. Por. też niżej.

¹³⁰ Zob. G. Osika, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016, s. 20.

¹³¹ Zob. J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Oficyna naukowa, Warszawa 2000, s. 190. Różnice między stanowiskami francuskich poststrukturalistów (Foucault, Derrida, Baudrillard) oraz neopragmatyzmem Rorty'ego, wiążą się, jak wskazuje Kmita, z tym, że te pierwsze wyłaniają się z opozycji względem

dokonane przez Scrutona powiązanie poststrukturalizmu z neopragmatyzmem jest zasadne. Kmita wskazuje, że obydwie te stanowiska mają „wspólne sedno”, którym jest nominalizm lingwistyczny, czyli: „[...] możliwie skuteczne wymykanie się uniwersaliom językowym (kategoriom syntaktycznym i semantycznym), a w konsekwencji – uparte eksponowanie okazjonalnego charakteru komunikacji (od językowej poczynając) i wymykanie się [...] uniwersaliom ontologicznym”¹³². Czym są „uniwersalia ontologiczne”? Ta kwestia stanowiła przedmiot toczonego w średniowieczu, od IX wieku, sporu. Można powiedzieć, że dotyczył on relacji pojęć ogólnych do rzeczywistości pozamyślowej, przy czym zrównanie uniwersaliów z pojęciami ogólnymi stanowi już jedno z rozwiązań samego sporu. Przybliżmy pokrótce jego charakter, ponieważ kwestia pojęć ogólnych i szerzej – ogólności – tylko na pierwszy rzut oka wydaje się odległa od badań poświęconych kulturowemu i kulturotwórczemu wymiarowi architektury. Pytanie o ogólność jest bowiem także pytaniem o wspólność i wspólnotę – zarówno tę odnoszącą się do znaczenia, jak też do społeczności. Ta ostatnia integruje się zresztą także poprzez operowanie zrozumiętymi dla wielu, czyli *wspólnymi dla wielu* i w takim sensie *ogólnymi* – znaczeniami. Problem uniwersaliów, a przede wszystkim jego rozstrzygnięcie, ma zatem bezpośrednie przełożenie na sposób ujęcia kultury i kulturotwórczości, na to, czy w ich rozumieniu uwzględniony jest wspólnotowy, społeczny, ponadindywidualny aspekt.

3. Ontologiczne „zaplecze” problematyzowania różnych przejawów wspólnoty i wspólności (tak w aspekcie społecznym, jak i znaczenia) w nurtach określanych jako: „modernizm”, „nowoczesność” oraz „postmodernizm”, „ponowoczesność” i jego przełożenie na architekturę

Choć odległa w czasie, szczególne znaczenie dla średniowiecznego sporu o uniwersalia – i jego współczesnych reperkusji – miała filozofia Arystotelesa ze Stagiry (384 – 322 r. przed Chr.). Przyjmując, podobnie jak inni starożytni greccy myśliciele, że konieczność, niezmiennosc i powszechność to cechy prawdziwie naukowego poznania, twierdził on, że takie poznanie dotyczy także świata dostępnego za pomocą zmysłów, złożonego z bytów niekoniecznych, niszczyalnych, zmiennych i jednostkowych. Zdaniem Stagiryty pozwala na to konstytuująca te byty substancja, a dokładnie: substancjalna forma/istota. W księdze Z „Metafizyki”¹³³ Arystoteles pisze: „Istnieją dwa rodzaje substancji: konkretna rzecz i forma. (Nazywam rzeczą konkretną substancję utworzoną z

strukturalizmu Ferdynanda de Saussure’a – Louisa Trollego Hjelmsleva – Claude’a Levi-Straussa, z kolei perspektywa właściwa Rorty’emu jest konsekwencją sprzeciwu wobec metody logicznej rekonstrukcji języka potocznego Rudolfa Carnapa – zob. *ibidem*, s. 162. J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, dz. cyt., s. 162.

¹³² J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, dz. cyt., s. 162 – 163.

¹³³ Ponad 200 lat od śmierci Stagiryty, około 70 r. przed Chr., czternaście jego pism, łączących się tematycznie, bo poświęconych zagadnieniu bytu jako bytu, zredagował i ułożył w obecnym porządku filozof, Andronikos z Rodos. Zbiór nazwał „Metafizyką”, ponieważ w przygotowanej przez niego edycji dzieł Arystotelesa zajmował miejsce po księdze zatytułowanej „Fizyka”, stąd: τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ (*ta meta ta phsyka* – „to, co po fizyce”) – zob. K. Leśniak, *Wstęp* w: Arystoteles, „Metafizyka”, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. XIV.

połączenia formy z materią. Podczas gdy ten drugi rodzaj substancji jest formą jako taką [...]). Wszelka substancja w pierwszym znaczeniu jest niszczalna (bo jest również zdolna do powstawania). Natomiast forma nie podlega zniszczeniu w tym znaczeniu, że nie podlega nigdy procesowi niszczenia, bo nie podlega również procesowi powstawania”¹³⁴. Podobnie w dziele pt. „Kategorie” Stagiryta rozróżnia „substancje pierwsze”, czyli indywidua (np. poszczególne człowiek, poszczególne koń) oraz „substancje drugie”: gatunki i rodzaje¹³⁵. Gatunki i rodzaje to właśnie *uniwersalia*, *powszechniki*, czy, jak określa je Tadeusz Kotarbiński, „istności ogólne”, albo „istności wtóre”: „w systemie Arystotelesa [...] odpowiedni powszechnik stanowi istotę wspólną indywiduów danego rodzaju [...] jednak nie przysługuje im bytowanie samoistne, lecz powszechniki tkwią niejako w indywiduach”¹³⁶. To powszechniki, wskazuje Kotarbiński, są przedmiotami poznania naukowego, jako złożonego z twierdzeń ogólnych¹³⁷. Wydaje się, że Arystotelesowskie pojęcia formy/istoty oraz substancji drugich – są treściowo zbieżne. Czym jednak i jak są owe „tkwiące” w indywiduach uniwersalia? Jeśli substancje drugie, stanowiące podgrupę pierwszej z dziesięciu wyróżnionych przez Arystotelesa kategorii¹³⁸, są pojęciami ogólnymi, to co odpowiada im w pozamyślniej rzeczywistości? Kwestia ta przez samego Stagirytę nie została rozstrzygnięta¹³⁹. Jak wskazuje Seweryn Blandzi,

¹³⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 196.

¹³⁵ Zob. Arystoteles, *Kategorie*, dz. cyt., s. 34.

¹³⁶ T. Kotarbiński, *Arystoteles*, dz. cyt., s. 12.

¹³⁷ Zob. T. Kotarbiński, *Arystoteles*, dz. cyt., s. 13.

¹³⁸ Wyjaśnijmy, że Arystoteles, dążąc do odpowiedzi na pytanie o „byt jako byt”, wyznaczające pole badań „filozofii pierwszej”, z czasem nazwanej „metafizyką”, wypracował m. in. koncepcję dziesięciu kategorii, czyli orzeczników, predykatów – określeń bytu, odnoszących się do wszystkiego, co jest. Te kategorie to: 1) substancja albo istota, 2) jakość, 3) ilość, 4) relacja, 5) działania, 6) doznawanie, 7) gdzie lub miejsce, 8) kiedy lub czas, 9) posiadanie, 10) położenie – zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 410. Kazimierz Leśniak, tłumacz dzieł Stagiryty, wskazuje, że wyrazowi *κατηγορία* (*kategoria*), który należał pierwotnie do słownika prawniczego, oznaczając: „skarga”, „oskarżenie”, „akt oskarżenia”, a w języku potocznym: „wypowiadać”, „wyjaśniać”, „twierdzić”, Arystoteles nadał znaczenie orzecznika (predykatu) oraz skrótu dla „sposobu orzekania”. O Sokratesie można na przykład orzec: „Sokrates jest istotą żywą i jest człowiekiem”. „Człowiek” i „istota żywa”, jak zauważa Leśniak, to orzeczniki (predykaty) istotne, należące do pierwszej, naczelnej kategorii: „substancja”, reprezentujące „podgrupę” tej kategorii, którą są substancje drugie (uniwersalia). Z kolei: „Sokrates jest biały” wskazuje na kategorię jakości; „Sokrates jest wysoki na pięć stóp” – na kategorię ilości itd. Z pomocą kategorii można więc orzekać coś o każdym podmiocie, przy czym, jak podkreśla Leśniak, nie były one dla Arystotelesa tylko słowami, językowymi określeniami, ale stanowiły „istności”, czyli byty - zob. K. Leśniak, *Wstęp Thumacza. Kategorie*, dz. cyt., s. 26-27. Stagiryta, jak wskazuje polski tłumacz, „[...] odwołuje się często do faktów językowych, ale jednak właściwym jego celem jest odkrycie prawdy dotyczącej nie faktów językowych, lecz rzeczy. Kategorie klasyfikują rzeczy, a nie słowa” – ibidem, s. 32. Również Mieczysław A. Krąpiec zwraca uwagę, że „[...] <kategorie> jako sposoby orzekania wyrażają zarazem sposoby bytowania rzeczy. Związanie zatem języka naturalnego z samą strukturą bytu jest u Arystotelesa wyraźne” – M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 121. Również Tadeusz Kotarbiński, nazywając orzeczenia i orzeczniki zawarte w zdaniu „znakami słownymi” uniwersaliów, wskazywał, że w filozofii Stagiryty, a już szczególnie w koncepcji kategorii, „ontologia przeplata się i zazębia z semantyką”, przez co niektórzy sądzą, że dotyczy ona nie „działów wszystkiego, co jest”, lecz raczej sensów, znaczeń różnego rodzaju orzeczników lub orzeczeń – zob. T. Kotarbiński, *Arystoteles*, dz. cyt., s. 15.

¹³⁹ W „Kategoriach” czytamy np.: „Co się zaś tyczy substancji drugich, to chociaż wydaje się z formy nazwy – gdy się mówi o człowieku czy zwierzęciu – że tak samo oznacza pewne <to>, to w rzeczywistości nie jest tak; substancja druga oznacza raczej pewną jakość, bo przedmiot nie jest – jak w substancji pierwszej – jeden, lecz <czołwieka> i <zwierzę> orzeka się o wielu podmiotach. Ale jednak [substancja druga – dop. E. Ch.] nie oznacza jakości po prostu, tak jak <biel>. Niczego bowiem innego nie oznacza <biel>, jak tylko jakość, podczas

właśnie „niejasność związana z Arystotelesowskim rozumieniem οὐσία [ousia – substancji – dop. E. Ch.], dotycząca w szczególności statusu substancji drugich, wystąpiła z całą ostrością w średniowieczu w postaci słynnego sporu o uniwersalia”¹⁴⁰. Zresztą już w starożytności Porfiriusz (232 – 305 r. po Chr.), neoplatoński filozof i matematyk, komentując Arystotelesowskie „Kategorie” w dziele pt. „Isagoga”, pytał: czy rodzaje i gatunki istnieją w rzeczywistości, czy tylko w myśli? Jeśli istnieją w rzeczywistości, to czy są cielesne, czy niecielesne? Jeśli są niecielesne, czy istnieją w rzeczach zmysłowych, czy oddzielnie? Średniowieczu problem przekazał Boecjusz (480-524 r. po Chr.), tłumacz i komentator „Isagogi”. W ramach sporu o uniwersalia podejmowano następujące kwestie: 1. Czy oraz jak istnieją rzeczy ogólne (gatunki i rodzaje)? 2. Czy istnieją pojęcia ogólne? 3. Czy istnieją nazwy ogólne?¹⁴¹. Przypominając za Kazimierzem Ajdukiewiczem, że „pojęciem w sensie logicznym [...] nazywamy znaczenie jakiejś nazwy”¹⁴², oraz że nazwy „stanowią pewną kategorię syntaktyczną składników zdań”¹⁴³, można powiedzieć, że problem uniwersaliów dotyczy ontycznego/metafizycznego wymiaru znaczenia jako tego, co ponadindywidualne¹⁴⁴ – tego czy i jak ono jest. Czy jest odkrywane, czy też – *konstruowane* przez podmiot? Zgodnie z odpowiedzią, jakiej udziela nominalizm lingwistyczny, znaczenie zdań, a także poszczególnych słów, jest *doraźnie konstruowane*, każdorazowo uwarunkowane „mikro-kontekstem” wypowiedzi, przez co staje się – już nie ponadindywidualne, ale – jednostkowe. Jerzy Kmita charakteryzuje tę optykę następująco: „Mówienie o znaczeniu czy odniesieniu przedmiotowym przy nominalistycznym pojmowaniu języka nie jest możliwe z tego właśnie względu, że poszczególnym, jednorazowym użyciom słów, w tym zdaniowemu ich użyciu, nie da się prymarnie przypisywać owych znaczeń i odniesień w duchu klasycznej ontologii filozoficznej. Z tej tradycyjnej perspektywy muszą być one (względnie) trwałe, a więc muszą przysługiwać wyrażeniom-typom, z których nominalista lingwistyczny, powołując się na Wittgensteina, rezygnuje przecież, bo abstrahują od konkretnych okoliczności, od których zależy to, co sprawia ich wypowiedzianie. Jest zresztą pod pewnym względem także odwrotnie: jeśli pozostawimy poza użyciem metajęzykowym takie terminy, jak <odniesienie przedmiotowe> oraz <znaczenie> (nawet i minimalistyczne <znaczenie bodźcowe> Quine’a), to w gruncie rzeczy nie da się

gdy gatunek i rodzaj, oddzielając jakość od substancji, oznaczają substancję o pewnej jakości” - Arystoteles, *Kategorie*, w: tenże, „Dzieła wszystkie”, t. 1, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 38.

¹⁴⁰ S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, dz. cyt., s. VIII.

¹⁴¹ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 454-459.

¹⁴² K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa 1965, s. 30.

¹⁴³ K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, dz. cyt., s. 31

¹⁴⁴ Na trwałość i ponadjednostkowy charakter znaczenia wskazuje Kazimierz Ajdukiewicz, odróżniając „pojęcie logiczne”, będące znaczeniem nazwy, od psychologicznego „przedstawienia”: „znaczenie jakiegoś wyrażenia to nie myśl przez kogoś w pewnej chwili przeżywana, za pomocą której on właśnie w tej chwili wyrażenie to rozumie. Znaczenie jakiegoś wyrażenia to raczej określony pod pewnymi względami sposób rozumienia pewnego wyrażenia [podkr. – E. Ch.]. Myśli, na których zasadza się rozumienie jakiegoś wyrażenia przez różne osoby w pewnych chwilach, są zawsze różnymi myślami. Natomiast *sposób rozumienia przez nich wszystkich tego wyrażenia może być ten sam* [podkr. – E. Ch.]. Wyraz <kwadrat> ma np. w języku geometrii tylko jedno znaczenie, choć wiele jest myśli, za pomocą których różni ludzie w różnych czasach rozumieli ten wyraz używając go w tym znaczeniu”- K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, dz. cyt., s. 30.

określić sensu terminu <wyrażenie-typ>¹⁴⁵. Jeśli nie ma „(względnie) trwałego” znaczenia, jeżeli nie ma „odniesienia przedmiotowego”, które mogłoby je gwarantować, to pozostają nam „same nazwy”¹⁴⁶ – jak konkluduje Umberto Eco, będący nie tylko cenionym pisarzem, ale także ważnym dla nurtu określanego jako „postmodernizm”/„ponowoczesność” teoretykiem. Właśnie od łac. *nomina* – „nazwa”, wywodzi się termin „nominalizm”. Skoro przyjmuje się, że nazwy nie odnoszą do wspólnego, zrozumiałego dla wielu, „rdzenia”/pojęcia, a już tylko brzmieniowo i przez wygląd (zapisane), tworzą iluzję takiego odniesienia – to okazują się one bądź beztreściowe, bądź ich treść jest uznawana za „doraźną”. Obraz rzeczywistości, jaki przynosi ta perspektywa, jest skrajnie zindywidualizowany, jednopojawieniowy. Jego odzwierciedlenie znaleźć możemy w architekturze, na co wskazuje nie tylko nawiązujące wprost do nominalizmu określenie „architektura imion własnych” Rudolfa Arnheima¹⁴⁷, ale też sygnalizowany przez Christiana Norberg-Schulza problematyczny charakter środowiska urbanistycznego, które jest stale mobilne, niezakorzenione, interpretowane przy każdej okazji¹⁴⁸. Nasuwa się przy tym pytanie: czy również z architektury, jeśli za jej pośrednictwem materializowany jest nominalistyczny światobraz, nie pozostaje już tylko sama nazwa?

Podkreślmy: nominalizm przyjmuje, że tak „wspólność”, jak i wspólnota, a tym samym jakakolwiek postać jedności i trwałości, nie mają racji bytu, ewentualnie stanowią wytwór świadomości: wspólność i wspólnota mogą być wyłącznie wyobrazeniowe, czyli fikcyjne. Wilhelm Ockham (1285-1347/49 r.), sławny, jak pisze Stefan Swieżawski, jako twórca nominalizmu nowożytnego, twierdził, że „[...] wszystko, co istnieje realnie, jest szczegółowe i stąd gdyby powszechnik był czymś bytującym niezależnie od poznającego podmiotu, to musiałby być czymś szczegółowym, ponieważ wszelka rzecz realna jest jednostkowa. [...] *Skrajnie akcentując wyizolowaną jednostkowość bytów, podkreśla Ockham, że realnie nie ma w jednostkach nic takiego, co by je łączyło w naturalne, przedmiotowe klasy* [podkr. – E. Ch.]. [...] Powszechniki ujmujemy poznawczo tylko dzięki abstrakcji, a abstrakcja dotyczy pojęć, a nie rzeczy. [...] *Ujmując dzięki abstrakcji pewne podobieństwa między rzeczami nie natrafiamy tą drogą na żadną realną warstwę ontyczną, służącą za podłoże dla tego podobieństwa, lecz rozpatrujemy jedynie taką, a nie inną grupę bytów* [podkr. – E. Ch.]. Dochodzimy tu do sedna stanowiska Ockhama: <Dlatego też powszechnik jest tylko za sprawą znaczenia, ponieważ jest znakiem dla wielu> [...] Powszechniki mają więc tylko i wyłącznie rzeczywistość mentalną, są to jedynie konstrukty umysłowe”¹⁴⁹. Zresztą uniwersalia nawet

¹⁴⁵ J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, dz. cyt., s. 148 – 149.

¹⁴⁶ „Stat rosa pristina nomine, nomina nuda temenus” (łac.) - „dawna różna pozostała tylko z nawy, same nazwy nam jedynie pozostały” – U. Eco, *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, Kolekcja Gazety Wyborczej, (brak daty i miejsca wydania), ISBN 83-89651-50-5, s. 497. Łaciński werset pochodzi z „De contemptu mundi” Bernarda Moralicensjusza, żyjącego w XII wieku benedyktyna (zob. ibidem, s. 501)

¹⁴⁷ „Imię własne” nie wyraża tego, co wspólne, ale – jak pisze Arnheim – podkreśla wyjątkowość i wyraźną odmienność tego, co poszczególne - zob. R. Arnheim, *Symbole w architekturze*, dz. cyt., s. 360. Można byłoby też mówić o podkreślaniu „pojedynczości”.

¹⁴⁸ Zob. S. Gzell, *Wstęp do wydania polskiego*, w: Ch. Norberg-Schulz, „Bycie, przestrzeń, architektura”, dz. cyt., s. 6.

¹⁴⁹ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 799-803.

jako „konstrukty umysłowe” były dla Ockhama kłopotliwe, twierdził on, że już sama *możliwość* myślenia „pojęć wspólnych” stanowi problem¹⁵⁰. Jeżeli nominalizm lingwistyczny, idący o krok dalej niż Ockham, bo podważający nawet wspólnotę znaczeń, stanowi ontologiczne zaplecze postmodernizmu i neopragmatyzmu, to staje się zrozumiałe, dlaczego, jak wskazuje Kmita, proponowany przez te nurty projekt kultury: „[...] nie przewiduje obecności w niej żadnej relacji symbolizowania. Wyklucza symbole, symbolizowanie i obiekty symbolizowania. Idzie przy tym zarówno o symbolizowanie aksjologiczne (światopoglądowe), jak i komunikacyjne, semantyczne w pierwszym rzędzie. Proponuje się oto kulturę bez symboli”¹⁵¹. W symbolu, którego ponadindywidualne znaczenie wypływać ma bądź ze społecznej konwencji, bądź „zakorzenienia” (jak określa to Paul Ricoeur¹⁵²) w tym, co rzeczywiście rzeczywiste, co tak od podmiotu, jak i od społeczności niezależne¹⁵³, napotykały dwa „elementy”:

1’) odniesienie do wspólnoty (i to waloryzowanej dodatnio),

2’) oraz do rzeczywistości niezależnej od podmiotu (także podmiotu zbiorowego – wspólnoty).

Oba te „elementy” uznawane są – przez ufundowane na nominalizmie lingwistycznym postmodernizm (poststrukturalizm) i neopragmatyzm – za *opresyjne*, co znalazło wyraz w kategorii „przemocy symbolicznej”. Zwróćmy uwagę – symbolowi przypisuje się tu „opresyjność” nie ze względu na niesioną przez niego treść, ale na sam fakt *ponadjednostkowego* charakteru. W takiej perspektywie wolność może być tylko „wolnością od”, od tego, co wspólne i wspólnotowe. I rzeczywiście, jak wskazuje Jerzy Kmita, w proponowanym przez postmodernizm i neopragmatyzm projekcie kultury: „[...] wolność zagwarantować ma likwidacja obydwu odmian symbolizowania: światopoglądowego i [...] komunikacyjnego. Pozbycie się obiektów jednego i drugiego symbolizowania zagwarantuje nam naszą wolność od wartości, wolność od wartości dyktowanych poszczególnym jednostkom przez kulturę, przez określone wspólnoty kulturowe. Jest to aspekt wspólny idei postmodernistycznych oraz

¹⁵⁰ Swieżawski przytacza fragment wywodu Ockhama: „Nie należy szukać jakiejś przyczyny jednostkowania [...] lecz raczej należy szukać przyczyny, w jaki sposób możliwe jest coś wspólnego i powszechnego. [Nec est quaerenda aliqua causa individuationis, [...] sed magis esset quaerenda causa, quomodo possibile est aliquid esse commune et universale]” - W. Ockham, *In Sententiarum*, IV, 2 cyt. za S. Swieżawski, „Dzieje europejskiej filozofii klasycznej”..., s. 813. Właśnie dlatego, że Ockham dopuszcza jeszcze pojęcia ogólne, choć tylko jako wytwór myśli, co więcej uznaje za problematyczny sam fakt ich istnienia, Stefan Swieżawski, jak i Roman Majeran proponują, by stanowisko Ockhama określać jako konceptualizm, niż nominalizm w sensie ścisłym – zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 806; R. Majeran, *Nominalizm*, Encyklopedia Polskiego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu - <http://www.ptta.pl/pef/pdf/n/nominalizm.pdf> (dostęp: 17.10.21).

¹⁵¹ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, tom XLIV, Poznań 1998, s. 253.

¹⁵² Ricoeur pisał o symbolu „mającym korzenie i pogrążającym nas w tajemniczym doświadczeniu mocy” - P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, tłum. K. Rosner, w: „Literatura na świecie” 8-9/1988 (205), s. 254.

¹⁵³ Przy czym możliwe jest „dopuszczenie” zarówno symbolu konwencjonalnego, jak i naturalnego, o ile założymy, że rzeczywistość jest „bogata”, ontycznie wielowarstwowa i wielopiętrowa, nie dająca się wyczerpać poznawczo przy pomocy jednego, raz na zawsze ustalonego zespołu metod badawczych i jednego języka, który by opisywał rezultaty ich zastosowania – jak proponuje to Władysław Stróżewski - zob. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, dz. cyt., s. 483.

neopragmatystycznych (z wyłączeniem [...] neopragmatyzmu Putnama)¹⁵⁴. Podobnie jak Jerzy Kmita, również Izolda Topp, kulturoznawczyni, zwraca uwagę na szczególne dla postmodernizmu, negatywne pojęcie wolności, gdzie kulturę, jako przejaw tego, co wspólnotowe, uznaje się za zagrożenie. Wskazując, że kategoria „przemocy symbolicznej” zafunkcjonowała w humanistyce jako kategoria badawcza/opisowa wraz ze zdominowaniem jej przez optykę postmodernistyczną¹⁵⁵, Topp stwierdza: „w postmodernistycznym nurcie polskiej humanistyki to *wolność myśli staje się wyznaniem wiary* [podkr. E. Ch]. Kultura, dotąd uchodząca za przestrzeń właściwą ludzkiej wolności, zaczyna być traktowana jako obszar największego zniewolenia. Jeśli bowiem w latach 80. pisano o determinizmie czy uwarunkowaniu, to chodziło zwykle o determinizm biologiczny bądź materialne uwarunkowanie sfery świadomości. Dziś mówi się natomiast o przemocy symbolicznej i podkreśla jej kulturowy charakter, mając na myśli w istocie przemoc ideologicznej natury”¹⁵⁶. Topp zauważa, że postmodernizm każdą postać jedności, a więc i wspólnotę znaczeń – co wydaje się potwierdzać nominalistyczne „zaplecze” tego kierunku – uznaje za „rodzaj mniej lub bardziej szkodliwej utopii”, a samą jedność lokuje w zmityzowanej przeszłości, stąd w „rzeczywistości postmodernistycznej” symbol jest nieobecny, a jeśli się go przywołuje, to właśnie w kontekście oskarżenia kultury o przemoc¹⁵⁷. W negatywnej „waloryzacji” jedności i wspólnoty uwyrażnia się „punkt styku” między nurtem określanym jako: „postmodernizm”/„ponowoczesność”, propagującym „projekt kultury bez symboli”, a kulturą indywidualizmu, definiującą jednostkę przez przeciwstawienie społeczności. Nie bez przyczyny Jarosław Boruszewski podkreśla, że „projekt kultury bez symboli” jest wyrazem radykalnie indywidualistycznych tendencji¹⁵⁸. W kontekście prowadzonych rozważań można też zaryzykować stwierdzenie, że jeśli kultura indywidualizmu, jak wskazuje Małgorzata Jacyno, podważa konwencje i normy społeczne w imię wolności rozumianej jako wybieranie¹⁵⁹, to to „wybieranie” realizować się będzie przede wszystkim przez odrzucanie. „Odrzucanie” – w nominalistycznym, anty-wspólnotowym kontekście – rozumieć można bowiem jako sposób „ochrony” indywidualności przed „opresyjną” społecznością. W takim kluczu można byłoby też interpretować sformułowaną przez Rogera Scrutona kategorię: „kultura odrzucenia”. Zresztą nawet jeśli mielibyśmy do czynienia z wyborem „ku”, wyborem „czegoś”, nie polegającym wprost na odrzuceniu – to w kulturze indywidualizmu będzie on mieć charakter doraźny, pozbawiony zobowiązań. Afirmując indywidualność kultura ta wymusza na jednostce ciągle potwierdzanie odrębności i odmienności,

¹⁵⁴ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998, s. 249.

¹⁵⁵ Zob. I. Topp, *Kultura postsymboliczna? Symbol we współczesnej polskiej refleksji o kulturze*, w: „Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku : materiały konferencji przedkongresowej”, Wrocław, 8-10 czerwca 2000, red. S. Bednarek, K. Łukasiewicz, Wrocław 2000, s. 180.

¹⁵⁶ Izolda Topp, *Kultura postsymboliczna? Symbol we współczesnej polskiej refleksji o kulturze*, dz. cyt., s. 187-188.

¹⁵⁷ Zob. I. Topp, *Kultura postsymboliczna? Symbol we współczesnej polskiej refleksji o kulturze*, dz. cyt. s. 180.

¹⁵⁸ J. Boruszewski, *Symbolofobia i pragmatomania*, (online) w: „Kultura współczesna” 72/2012, s. 129.

https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/jaroslaw_boruszewski_-_symbolofobia_i_pragmatomania.pdf (dostęp: 09.06.20)

¹⁵⁹ Zob. M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, dz. cyt., s. 23.

bycie inną niż inni, a nawet inną od siebie samej. Żaden wybór nie może być więc „trwały”, bo „trwałość” – nie jest już wartością, ale wyrokiem. Nikt nie chce być „skazany” na samego siebie. Na ten szczególny mechanizm zwracał uwagę Jerzy Kmita, biorąc przy tym w obronę kulturę oskarżaną o „ujednolicanie”. Poznański badacz w pracy pt. *Wymykanie się uniwersaliom*” pisał: „Otóż stanowczo chciałbym zaprotestować przeciw pomysłowi przewijającemu się przez cały niemal ciąg trwania filozofii nowoczesnej: że w każdej jednostce ludzkiej jest coś takiego, co pozabiologicznie odróżnia ją od wszelkich innych ludzi (jedyność biologiczna jest oczywista), a co tłumione jest, a nawet niszczone – przez kulturę, w której przyszło jej żyć. W imię tego romantycznego nietzscheanizmu postuluje się, by ci ludzie, którzy są w stanie sprostać <woli mocy> – bycia kimś innym niż jakakolwiek postać ludzka napotkana na drodze ich życia – bez przerwy stawali się <innymi> od siebie dotychczasowych (już w jakimś względzie zinterpretowanych przez kulturę). Otóż zgadzam się z tym, że kultura ujednolica, jakkolwiek nie potępiałbym okoliczności owej z taką gwałtownością (i za pomocą argumentów tak <wściekle> nietzscheańskich). Chciałbym natomiast (i to w związku z przedstawionym przed chwilą oznajmieniem) do spostrzeżenia ujednolicającej roli kultury dodać, iż nie widzę sposobów przełamania ujednolicenia kulturowego innych niż te, których ona sama dostarcza. Nominalizm lingwistyczny utrudnia tylko dostrzeżenie tego stanu rzeczy”¹⁶⁰. W przytoczonym wywodzie zwraca uwagę dokonane przez poznańskiego badacza powiązanie filozofii nowoczesnej, reprezentowanej przez „romantyczny nietzscheanizm”, co uwydatnia jej indywidualistyczny rys, oraz nominalizmu lingwistycznego, będącego „sednem” nurtu nazywanego ponowoczesnością bądź postmodernizmem¹⁶¹. Jeszcze dobitniej powiązanie to wyartykułowane zostało przez Kmitę w wydanej dwa lata przed „Wymykaniem się uniwersaliom”, w 1998 r., książce pt. „Jak słowa łączą się światem”. Znajdziemy w niej przywołane już wyżej stwierdzenie badacza, że tak postmodernizm, jak i neopragmatyzm, w aspekcie podważania i problematyzowania ponadindywidualnego charakteru znaczenia, którego „symbolem”, ale i najpełniejszym wyrazem, jest symbol – stanowią radykalizację tendencji właściwych nowoczesności/modernizmowi, gdzie obecne już było dążenie do ograniczenia *pojętej jako*

¹⁶⁰ J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, dz. cyt., s. 202.

¹⁶¹ Warto zauważyć, że na ideową „ciągłość” między koncepcjami przypisywanymi do nurtów określanych z pomocą terminów „modernizm”/„nowoczesność” i „postmodernizm”/„ponowoczesność” wskazuje również Andrzej Szahaj, który podkreśla, że postmodernizm „[...] nie wyskoczył [...] jak królik z kapelusza, lecz wspiera się na robocie przygotowawczej wykonanej przez nie lada majstrów: L. Wittgensteina, F. Nietzschego, M. Heideggera, J.P. Sartre’a, J. Deweya, W. Sellarsa, W. O. Quine’a, Ch. Peirce’a, T. Kuhna, P. Feyrabenda, M. Foucaulta [...] (nie przypadkiem jednak na pierwszym miejscu znaleźli się Wittgenstein i Nietzsche, głównie bowiem z przemyślenia ich właśnie dziedzictwa narodził się postmodernizm w filozofii). [...] poważna krytyka postmodernizmu musiałaby być zarazem krytyką poglądów, wobec których postmoderniści postawili jedynie kropkę nad i” - A. Szahaj, *Wstęp. Dwugłos o postmodernizmie*, w: „Postmodernizm a filozofia”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wydawnictwo: Instytut Filozofii i Socjologii Polska Akademia Nauk, Warszawa 1996, s. 11.

ponadjednostkowa relacji symbolizowania¹⁶². Podkreślmy, że prowadzone dotąd analizy, a przede wszystkim rozważania Jerzego Kmity, a także Izoldy Topp, przemawiają na rzecz tezy, że

wspólnym mianownikiem nurtów kultury opisywanych z pomocą określeń takich jak: „nowoczesność” („modernizm”) i „ponowoczesność” („postmodernizm”), „kultura indywidualizmu”, „projekt kultury bez symboli”, „kultura odrzucenia” jest pozostawanie w opozycji do różnych postaci wspólnoty i wspólnotowości (może to być wspólna rzeczywistość, ponadindywidualna wspólnota kulturowa czy wreszcie wspólnota komunikacyjna, oparta na wspólnocie znaczeń danego języka).

Teza ta będzie ważna dla prowadzonych w pracy rozważań – nie tylko dla uchwycenia wspólnego (sic!), ontologicznego „zaplecza” tak wielorako opisywanych nurtów, czy tendencji występujących w obrębie zachodniego świata, ale też dla określenia zasadniczej różnicy między architekturą, w której te nurty czy tendencje znajdują odzwierciedlenie i materializację, a architekturą projektowaną przez Stanisława Niemczyka, która definiowana była przez niego jako „służąca dobrej relacji”, służąca wspólnocie¹⁶³. Trzeba tu też wskazać, że nominalizm Wilhelma Ockhama ufundowany jest na „abstrakcjonistycznej” koncepcji bytu – tej, która wywodzi się od Jana Dunsza Szkota. Jak wskazuje

¹⁶² Przytoczmy wywód Jerzego Kmity: „W latach siedemdziesiątych naszego wieku wyłoniły się dwa nurty aktywnego antyfundamentalizmu filozoficznego [...]: neopragmatyzm oraz postmodernizm. W przypadku neopragmatyzmu należałoby właściwie mówić o nie tyle o wyłanianiu się go, ile o upowszechnieniu: o narastaniu popularności odnowionego przez Quine’a, jeszcze za życia Deweya, klasycznego pragmatyzmu amerykańskiego, rozwijaniu go i radykalizacji – w pierwszym rzędzie w pisarstwie Rorty’ego oraz Davidsona [...] obydwie owe nurty, które – bywa – łączą się ze sobą (świadczy o tym przykład Rorty’ego i Fisha) mają swoich, wspólnych niekiedy, <patronów>, wcześniejszych w osobach Deweya, Heideggera (o którym Dewey powiedział, że można by jego *Sein und Zeit* uznać za traktat pragmatystyczny napisany nieznośną niemiecką transcendentalną) i <dojrzałego> Wittgensteina, by pominąć patronów dalszych, jak Nietzsche i James. Chcę [...] wskazać jeden z aspektów łączących idee występujące w ramach obydwu interesujących nas nurtów – z wyłączeniem neopragmatyzmu Putnama. Aspekt ten uwidoczni się wówczas, gdy ujmijemy idee owe jako wyraz pewnego projektu kultury, który przeciwstawia się dotychczas panującej na Zachodzie kulturze nowoczesnej. *W gruncie rzeczy nie jest to projekt – przyjmijmy – aż tak radykalnie sprzeciwiający się kulturze nowoczesnej, jak zdają się mniemać jego rzecznicy. Po pierwsze, ich antyfundamentalizm, polemizujący z fundamentalizmem epistemologiczno-światopoglądowym (typowe wartości ostateczne: poznanie naukowe, postęp i emancypacja) kultury nowoczesnej czy modernizmu stanowiącego jej apologię, nie jest i nie może być antyfundamentalizmem konsekwentnym; jest także fundamentalizmem (jak to wielokrotnie powtarzałem): negacji czy polemiki właśnie* [podkr. – E. Ch.]. Ów moment fundamentalizmu sprawia zresztą, że można tu mówić o projekcie (nowej kultury). Projekt jest zawsze czymś więcej, niż ukazaniem jakiejś możliwości teoretycznej [...]; musi odwoływać się on także do argumentów przemawiających na rzecz realizacji danej możliwości, w szczególności do tego argumentu, iż realizacja owa przekształci *zanegowany* stan dotychczasowy. Po drugie, rzeźbiony projekt nowej kultury <widzi> ją wolną od modernistycznego fundamentu aksjologicznego, którą to wolność zagwarantować ma likwidacja obydwu odmian symbolizowania: światopoglądowego i (teraz już także) komunikacyjnego. [...] *Otóż tendencja do całkowitej likwidacji pola relacji symbolizowania (do uczynienia tego pola zbiorem pustym) nie jest dążeniem całkowicie nowym w porównaniu z sytuacją panującą w kulturze nowoczesnej, która [...] dąży do zawężenia tego pola. Postmoderniści oraz neopragmatyści (Putnam – nie) dążą w tym samym kierunku, co moderniści, różni ich tylko to, że bardziej pod omawianym względem są konsekwentni: chcą tę wspólną dla obydwu stron tendencję doprowadzić do końca [...]* [podkr. E. Ch.]. Obóz postmodernistyczno-pragmatystyczny realizuje powyższe dążenie w pewien jednolity sposób. Stanowi go nominalistyczne zakwestionowanie kultury, a w szczególności języka (który tym samym przekształca się w jakiś agregat konkretnych segmentów <mówienia>)” - J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, dz. cyt., s. 248-249.

¹⁶³ Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, nagranie i oprac. własne.

Stefan Swieżawski przekonanie, że „w sensie ścisłym istnieją tylko jednostki”¹⁶⁴, których nic nie łączy, czyli „pluralistyczny izolacjonizm”¹⁶⁵, tkwiło nie tylko u podstaw myśli a Ockhama, ale i Szkota¹⁶⁶. Operując jednoznaczny (czyli: abstrakcyjny) pojęciem bytu i traktując istnienie jako sposób (*modus*) bycia istoty, Szkot, twierdził, że jest ono „w każdym bycie nieredukowalnie różne”¹⁶⁷. Gdyby więc rozpatrywać spór o uniwersalia jako spór o „wspólność istnienia” tego, co realne, filozof ten byłby – nominalistą. Jednak inaczej niż u Ockhama – w koncepcji Szkota kategoria „wspólności” i „wspólnoty”, choć definiowana przez abstrakcyjną ogólność, a tym samym oznaczająca „ujednoznacznienie”, ujednoczenie – jest jeszcze „dopuszczona”.

Nominalizm, redukując jedność do jednostkowości, negując (nawet względną) trwałość, wspólność, wspólnotę i podobieństwo, które miałyby inny niż odpodmiotowy, wyobrazeniowy charakter – proponuje w ich miejsce wielość definiowaną przez oddzielenie, stąd można byłoby go określić jako „pluralistyczny izolacjonizm”¹⁶⁸. Pochwała takiego „pluralizmu”, rozdrobnionej wielości, jest wyraźna w charakterystyce „nastawienia postmodernistycznego” sformułowanej przez Wolfganga Welscha. Ma ono wiązać się z *dostrzeganiem wielości* oraz ze świadomością ograniczeń własnej perspektywy, co prowadzi do zawieszenia kategoryczności w sferze działań¹⁶⁹ i uznania, że: „[...] pomiędzy kulturami i światopoglądami – na przykład kulturą niemiecką a francuską lub katolicyzmem a wolnomularstwem – nie ma możliwości rozstrzygnięcia, co jest lepsze a co gorsze, co słuszne, a co niesłuszne”¹⁷⁰. „Nastawienie postmodernistyczne” wyraża się zatem nie poprzez wybór rozumiany jako akceptacja i afirmacja określonego etosu, ale przez świadome dystansowanie się wobec każdego zespołu norm, przez zakaz „przylgnięcia” i zawierzenia. W przywoływanym wyżej wywodzie Roger Scruton pisał, że fundujące postmodernizm przekonanie o względności wszystkich opinii ma charakter wiary religijnej. Być może jednak zamiast „wiarą”, przekonanie to należałoby nazwać „postawą permanentnego wątpienia”¹⁷¹ i potraktować jako przejaw utraty wiary bądź – jej odrzucenia¹⁷². Wbrew entuzjizmowi Welscha Scruton wskazał przygnębiające konsekwencje

¹⁶⁴ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 780.

¹⁶⁵ Zob. M.A. Krapiec, *Analogia w filozofii*, w: „Analogia w filozofii”, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005s. 447-448.

¹⁶⁶ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 799-803.

¹⁶⁷ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 761.

¹⁶⁸ Zob. M.A. Krapiec, *Analogia w filozofii*, dz. cyt., s. 447-448.

¹⁶⁹ Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 336.

¹⁷⁰ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 261-262. Warto już teraz zasygnalizować, że autor „Naszej postmodernistycznej moderny” – zgodnie z tytułem swojej pracy, uznaje postmodernizm za kontynuację i radykalizację dwudziestowiecznego społeczeństwa modernistycznego. Oznaką postmodernizmu, podobnie jak „odczarowanej” nowoczesności, ma być zdaniem Welscha politeizm wartości i niemożność wyboru między nimi, co prowadzi do ich zawieszenia i zastąpienia optyki aksjologicznej – estetyzacją.

¹⁷¹ Przykład dowartościowania takiej postawy odnajdujemy w książce Wojciech Burszty, który zarzuca „nacionalistycznym konserwatystom” – jak określa prawą stronę polskiej sceny politycznej – że nie zgadzają się na to, by Polak był „istotą wątpiącą”, ale dążą do tego, by posiadał „silny kręgosłup ideowy”, a jego tożsamość nie była kwestią wyboru, ale wynikała z przynależenia do narodu i obligacji wobec niego. Zob. W. J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, dz. cyt., s. 85.

¹⁷² Jeśli wiara wiąże się z nadzieją, to zgodna z „nastawieniem postmodernistycznym” byłaby „wiara oparta na negacji” – wyrażająca brak zgody, niedopuszczanie możliwości zawierzenia i zaufania, połączone z dążeniem do

„nastawienia postmodernistycznego” i życia w ukształtowanym przez nie „post-polis”: „My, którzy zamieszkujemy amorficzne, wielokulturowe środowisko ponowoczesnego miasta, musimy otworzyć serca i umysły na inne kultury, sami nie poślubiając żadnej”¹⁷³. Brytyjski filozof podkreślał, że poczucie przynależności, jakie daje wspólna walka z przeszłością, tradycją, jak i „konwencjonalnym społeczeństwem” – charakterystyczna zarówno dla kontrkulturowych „buntowników bez powodu”, jak i dla reprezentantów „nastawienia postmodernistycznego” – jest efemeryczne¹⁷⁴ i nie stanowi wystarczającego gwaranta spójności społecznej. Wydaje się, że właśnie tu leży odpowiedź, dlaczego „strategie buntu” kontrkultury, oparte wyłącznie na negacji „opresyjnej kultury” i „mieszczańskiego społeczeństwa” zostały z łatwością skomercjalizowane, stając się kolejną propozycją w wachlarzu ofert sprzedaży. Przywołajmy dłuższy fragment charakterystyki „kultury odrzucenia”, jaką Scruton zawarł w książce „Zachód i cała reszta”: „w miejsce dawnych przekonań cywilizacji opartej na pobożności, rozumie i historycznej lojalności, młodzieży serwuje się nowe przekonania społeczeństwa opartego na równości i otwartości i mówi się jej, że ocenianie innych stylów życia jest przestępstwem. Gdyby celem było zastąpienie jednego systemu przekonań innym systemem przekonań, sprawa podlegałaby racjonalnej debacie. Celem nie jest jednak zastąpienie jednego społeczeństwa innym. Jest to projekt o negatywnym charakterze – ma odciąć młodzież od historycznych lojalności, które utraciły swoją moralną i religijną dynamikę. <Nieoceniającej> postawie wobec innych kultur towarzyszy zawzięte potępienie kultury, która mogłaby być nasza [...]. Niestety nie ma jednak czegoś takiego, jak społeczeństwo oparte na odrzuceniu. Atak na stare dziedzictwo kulturowe nie prowadzi do nowej formy przynależności, lecz jedynie do alienacji”¹⁷⁵. Wniosek Scrutona potwierdza Barbara Stanisławczyk, wskazując, że w konsekwencji promowanego przez postmodernizm relatywizmu (można też powiedzieć: zanegowania realności uważanych za ponadjednostkowo ważne wartości), następuje dezintegracja wspólnoty, która przekształca się w „społeczne <rojowisko>”¹⁷⁶. Píše ona: „postmodernistyczna wykładnia, anulując wspólnoty narodowe, postuluje zastąpienie ich, podobnie jak wszystkich innych wspólnot moralnych, tak zwanymi wspólnotami <estetycznymi>, które <składa się tak szybko, jak się je rozkłada>. Są to wspólnoty <do odwołania>, na których więzi i przeżycia należą do gatunku tych, które się <konsumuje na miejscu>. Naród i tożsamość narodowa to jedynie polityczne projekty, nowoczesne na pewnym etapie rozwoju historii, jednak w innym czasie skompromitowane i dziś zupełnie niepotrzebne. Dzisiejszy świat ma być <globalną wioską> zamieszkaną przez ludzi z <płynną tożsamością>, która – podobnie jak estetyczna wspólnota – jest

zniszczenia tego, co jest ich wyrazem. Przywołać tu można przeprowadzoną przez Agnieszkę Kołakowską analizę piosenki Johna Lenona „Imagine”, która rozpoczyna się od słów „Imagine there’s no heaven” i jest uznawana za hymn ateizmu. Paradoksalna „wiara” odrzucająca nadzieję. Zob. A. Kołakowska, *Wojny kultur i inne wojny*, Wydawca: Fundacja Świętego Mikołaja, Redakcja Teologii Politycznej, Warszawa 2012, s. 11-43.

¹⁷³ R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, dz. cyt., s. 76-77.

¹⁷⁴ Zob. R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, dz. cyt., s. 80, zob. też ibidem, s. 69-80.

¹⁷⁵ R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, dz. cyt., s. 80-81.

¹⁷⁶ B. Stanisławczyk, *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, Fronda, Warszawa 2015, s. 13.

<do odwołania>. Patriotyzm postnowoczesnego człowieka jest patriotyzmem obywatelskim, czyli rodzajem kontraktu, który można w każdej chwili zerwać i zawrzeć z innym państwem, jeśli zaproponuje ono lepsze warunki¹⁷⁷. Zjawisko bycia „do odwołania”, nominalistyczną „doraźność”, której w sukurs przychodzi komercjalizacja, zaobserwować też można w obrębie architektury. Jak zwróciła mi uwagę Magdalena Żmudzińska-Nowak, architekt, wykładowca akademicki, obecnie w trakcie zajęć, w jakich uczestniczą studenci architektury, omawiany jest tzw. „cykl życia budynku”, którego końcowym etapem jest likwidacja – czyli wyburzenie. Nie ma mowy o jego ewentualnej konserwacji! Zatem – projektując – zakłada się już zniszczenie budynku. Budowla – dawniej symbol trwałości – również okazuje się być tylko „na chwilę”¹⁷⁸. W publikacji pt. „Miejsce. Tożsamość i zmiana” Żmudzińska-Nowak – przywołując analizy Aleksandra Wallisa, socjologa i historyka sztuki, który wyznaczał „[...] ostrą i zarazem naturalną granicę pomiędzy trwałością tradycyjnych budowli i układów urbanistycznych, a zmiennością tymczasowej architektury komercyjnej i dodanego do niej przekazu informacyjnego”¹⁷⁹ – podkreśla, że ze względu na komercjalizację przestrzeni miasta, podział ten ulega zachwianiu. Jako przykład tej zmienionej optyki badaczka wskazuje książkę Roberta Venturiego „Uczyć się od Las Vegas”, który uznał to centrum rozrywki i hazardu za wzór postmodernistycznej architektury, definiowanej nie tylko przez „fikcjonalność”, ale też przez powierzchowną komunikację i grę dowolnych skojarzeń¹⁸⁰. Żmudzińska-Nowak zauważa, że Las Vegas jest nie tyle „miastem”, ale – zgodnie z określeniem Venturiego – „pasmem o charakterze rozrywkowo-handlowym (commercial strip)”¹⁸¹, zorientowanym na odbiór przelotny, zewnętrzny¹⁸². W jego obrębie obiekty komercyjne tworzą „nietrwały krajobraz wskazówek” i stają się „[...] znakiem w przestrzeni [...] formą antyprzestrzennej architektury”¹⁸³, zaprzeczając rozumieniu budynku jako tego, co stabilne i dające oparcie.

Za pośrednictwem architektury można więc tworzyć przestrzeń przyjazną rozwojowi człowieka i wspólnoty, wzmocniać łączące społeczność więzi – bądź generować środowisko sprzyjające przekształceniu tej społeczności w postmodernistyczne „rojo-wisko”, jak „pasma rozrywkowo-handlowe”, wyobcowujące ludzi i zawężające pole ich aktywności do sfery

¹⁷⁷ B. Stanisławczyk, *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, dz. cyt., s. 15.

¹⁷⁸ Jakże inną postawę wyraża napis nad wejściem do Hotelu Pod Różą w Krakowie: STET DOMUS HAEC, DONEC FLUCTUS FORMICA MARINOS EBIBET ET TOTUM TESTUDO PERAMBULET ORBEM" („Niech dom ten przetrwa w tak odległe lata, dopóki mrówka morza nie wypije, a żółw całego nie obieży świata”).

¹⁷⁹ M. Żmudzińska-Nowak, *Miejsce. Tożsamość i zmiana*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2010, s. 139.

¹⁸⁰ Charles Jencks, ważny dla pojmowania postmodernizmu w architekturze teoretyk i projektant, postulując nadanie budowlom roli komunikatu, zgodnie z „duchem” nominalizmu lingwistycznego twierdził, że sama „natura” kodu architektonicznego jest krótkotrwała i umowna – zob. Ch. A. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, tłum. B. Gadomska, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1987, s. 69 oraz 165.

¹⁸¹ Zob. R. Venturi, D. Scott Brown, S. Izenour, *Learning from Las Vegas*, cyt. za M. Żmudzińska-Nowak, *Miejsce. Tożsamość i zmiana*, dz. cyt., s. 139.

¹⁸² M. Żmudzińska-Nowak, *Miejsce. Tożsamość i zmiana*, dz. cyt., s. 140.

¹⁸³ M. Żmudzińska-Nowak, *Miejsce. Tożsamość i zmiana*, dz. cyt., s. 139.

konsumpcji¹⁸⁴. Architektura, co sygnalizowała już wyżej, nie tylko odzwierciedla wiodące kulturowe tendencje, czy właściwy danej kulturze światobraz, ale też uczestniczy w ich konstytuowaniu, zwrotnie kształtując charakter społeczności i zachodzących w jej obrębie relacji¹⁸⁵. Może zatem pełnić także rolę kulturotwórczą. Czy jednak o kulturotwórczej roli architektury można mówić w przypadku, kiedy odzwierciedlają się w niej nurty określane jako: „kultura indywidualizmu” albo „postmodernizm”/„ponowoczesność”, przyczyniające się – na co wskazują przywołane wyżej analizy Małgorzaty Jacyno, Rogera Scrutona, Rudolfa Arnheima, Barbary Stanisławczyk, Magdaleny Żmudzińskiej-Nowak – do dezintegracji społeczności i wyalienowania tworzących ją ludzi? Czy rolę architektury można nazwać kulturotwórczą, jeśli nie wiąże się ona z tym, co wspólnototwórcze i znaczeniowótórcze, a pozostaje na służbie „rojowiska”, doraźnej „estetycznej wspólnoty”, definiowanej przez konsumpcyjno-komercyjne zależności? Można zapytać inaczej: czy działalność, która przyczynia się do dewastacji więzi społecznych, niszczy – mówiąc słowami Arnheima – „jedność obrazu danego społeczeństwa jako całości”¹⁸⁶ – może być uznawana za „kulturową” bądź „kulturotwórczą” i czy będąca wytworem tej działalności, jej „materialnym obrazem” architektura jest jeszcze architekturą, czy też – powtórzmy – pozostaje z niej jedynie nazwa? Odpowiedź zależy od tego, jak zdefiniujemy kulturę: czy rozumieć ją będziemy w kontekście i ze względu na społeczność, funkcjonalnie, jako sposób życia, czy też shipostazujemy ją i uznamy za wartość samą w sobie, którą realizować należy bez względu na „społeczne koszty”. Właśnie w odniesieniu do tej różnicy w toku prowadzonych tu analiz zarysowały się dwa pojęcia kultury. Jedno uwzględnia jej wspólnotowy, społeczny wymiar, a nawet uznaje ten wymiar za konstytutywny dla samej kultury, drugie – wymiar ten nie tylko oddziela od kultury, ale traktuje jako jej zagrażający. Zauważmy, że w pracy pt. „Jak słowa łączą się ze światem” Jerzy Kmita postmodernizm i neopragmatyzm wiązał z „projektem kultury bez symboli”¹⁸⁷, a równocześnie opisywał je jako „nominalistyczne zakwestionowanie kultury”¹⁸⁸. Wydaje się zatem, że badacz operuje pojęciem „kultura” w dwu wyróżnionych powyżej znaczeniach. „Projekt kultury bez symboli” oznacza zanegowanie kultury definiowanej przez to, co ponadjednostkowe. Można powiedzieć, że kiedy Kmita pisze o nominalistycznym zakwestionowaniu

¹⁸⁴ To Christian Norberg-Schultz podkreślał, że z pomocą architektury można budować wspólnoty – albo je destruować – zob. Ch. Norberg-Schulz, *Znaczenie w architekturze Zachodu*, dz. cyt., s. 220.

¹⁸⁵ Tę funkcję architektury szczególnie dobitnie artykułuje John Archer w pytaniach zawartych w artykule „Social Theory of Space: Architecture and the Production of Self, Culture, and Society”:

- jak, dlaczego i kiedy architektura przekształca krajobraz społecznych relacji?

- w jaki sposób architekci, projektanci i budowniczowie biorą aktywny, krytyczny udział w kształtowaniu parametrów kultur w których żyją i tych które naśladują? - J. Archer, *Social Theory of Space: Architecture and the Production of Self, Culture, and Society*, w: „Journal of the Society of Architectural Historians”, t. 64, 2005, nr 4, s. 432, tłum. M. Górzyński cyt. za M. Górzyński, *Społeczeństwo, miasto, przyszłość. Architektura i urbanistyka Kalisza przełomu XIX i XX wieku w kontekście procesów nowoczesności*, s. 7.

http://www.academia.edu/19405146/SPO%20C%81ECZE%2083STWO_MIASTO_PRZYSZ%20C%81O%209A%20C4%86._ARCHITEKTURA_i_URBANISTYKA_KALISZA_PRZE%20C%81OMU_XIX_I_XX_WIEK_U_W_KONTEK%20C%9ACIE_PROCES%3093W_NOWOCZESNO%20C%9ACI (dostęp: 1.06.18).

¹⁸⁶ R. Arnheim, *Symbole w architekturze*, dz. cyt., s. 360.

¹⁸⁷ Zob. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, dz. cyt., s. 253.

¹⁸⁸ Zob. J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, dz. cyt., s. 248-249.

kultury, to ma na myśli zakwestionowanie jej wspólnotowego aspektu, co oczywiście oznacza też zakwestionowanie jej samej, *jeśli* uznamy funkcjonalną, antropologiczną definicję kultury jako sposobu życia społeczności.

1) O ile więc przyjmujemy – za Kazimierzem Ajdukiewiczem – że znaczenie jest tym, co ponadindywidualne (zob. przypis nr 114), czy też, za przywoływanym wyżej Christianem Norberg-Schulzem określimy je jako zjawisko społeczne¹⁸⁹, a także – za Stefanem Czarnowskim, Jerzym Kmitą i Wojciechem Bursztą¹⁹⁰ – kulturę rozumieć będziemy właśnie jako system ponadindywidualnych, porządkujących znaczeń, wypracowanych przez społeczność i gwarantujących jej trwanie w czasie,

2) to można stwierdzić, że zjawisko, czy też zespół tendencji w obrębie zachodniej kultury, określane jako „kultura indywidualizmu”, albo jako „kultura odrzucenia”, nie spełnia funkcjonalnej, antropologicznej definicji kultury jako gwaranta spójności społecznej. Stąd – przyjmując taką definicję kultury – nie sposób mówić o kulturotwórczej roli architektury będącej „materialnym obrazem” tych tendencji.

Ponadjednostkowe znaczenie, ponieważ jest zrozumiałe dla wielu – jest przejawem i znakiem wspólnoty.

Właśnie w tym aspekcie (ponadjednostkowego znaczenia) kulturowy wymiar architektury prawie niezauważalnie przechodzi w metafizyczny, bo odnoszący się wprost do istnienia – trwałość znaczeń jest przecież warunkiem trwania, istnienia wspólnoty.

Z takiej perspektywy – zanikanie znaczeń¹⁹¹, następujące w efekcie afirmacji tego, co jednostkowe i przeciwstawiania go „społecznym konwencjom”, podobnie jak kultura indywidualizmu jako taka – ukazuje się jako zjawisko o charakterze/proces destrukcyjnym. Wskazać można inny jeszcze argument przeciw przypisywaniu wytworom kultury(?) indywidualizmu waloru kulturotwórczości. Tym argumentem jest przemoc, stanowiąca – jak wiele na to wskazuje – ostateczną konsekwencję „nominalistycznego zakwestionowania kultury”. Wyjaśnijmy.

¹⁸⁹ Zob. Ch. N. Schulz, *Znaczenie w architekturze Zachodu*, dz. cyt., s. 222.

¹⁹⁰ Na tylnej okładce książki „Świat jako więzienie kultury...” Burszty czytamy: „Kultura, jakkolwiek rozumiana, wprowadza porządek w chaos doświadczeń jednostkowych i zbiorowych” – zob. W. Burszta, *Świat jako więzienie kultury*, dz. cyt.

¹⁹¹ „Zanikanie znaczeń” potraktować można jako konsekwencję tendencji desymbolizacyjnych i kulturowego nominalizmu, których przejawy są obserwowalne w obrębie współczesnej kultury. Jak pisze Jarosław Boruszewski: „biorąc projekt kultury bez symboli za syndrom stanu obecnej kultury Zachodu, zauważa się, że we współczesnym świecie dominują wartości wzięte z praktyk gospodarczych (zysk, skuteczność, konsumpcja), co dotyczy także kultury symbolicznej – przy ograniczaniu i indywidualizowaniu sfery symbolicznej jej podstawową dziedziną zaczyna być reklama. Neil Postman, głoszący triumf kultury techniczno-użytkowej (tzw. technopol) nad kulturą symboliczną, eksploatację symboli przez agencje reklamowe obwiniał o ich trywializację. Zwraca też uwagę inflacja symboli – gdy zbyt wiele symboli znaczy zbyt mało” - J. Boruszewski, *Symbolofobia i pragmatomania*, dz. cyt., s. 129-130.

Skoro to, co społeczne i to, co znaczące, warunkuje się nawzajem, to wdrażanie „projektu kultury bez symboli” prowadzić będzie do sytuacji, w której działania interpretacyjne – na co zwracał uwagę Jerzy Kmita – staną się czynnościami jednorazowego użytku i posiadać będą charakter solipsystyczny¹⁹². Czy w obrębie kultury, gdzie – jak zauważa nawiązujący do analiz Kmita Jarosław Boruszewski – „[...] mowa w postaci zbioru idiosynkratycznych konkretnych brzmień fizycznych pozbawionych odniesienia przedmiotowego jest zrozumiała jedynie w niepowtarzalnych fizycznych i werbalnych mikrokontekstach”¹⁹³ – możliwe jest jakiegokolwiek porozumienie i komunikacja? Problem ten, podejmując dyskusję z wnioskami Kmita zawartymi w publikacji „Wymykanie się uniwersaliom”, rozważał Adam Szahaj. W artykule „Czy możliwa jest kultura do końca zidiosynkratyzowana?”, pisał: „Czy kultura ponowoczesna to rzeczywiście jedynie coś na kształt wschodniego bazaru, gdzie każde ze stoisk jest swoim własnym światem, a każdy sprzedawca próbuje przekrzyknąć swojego sąsiada? Pytanie to, w tej czy w innej formie, pojawia się obecnie w różnych dyskursach. [...] Odpowiedź na owo pytanie nie jest, wbrew pozorom, łatwa. Jedno wydaje się pewne: dopóki jesteśmy istotami posługującymi się językiem jako podstawową formą komunikacji, stopień idiosynkratyzacji kultury nie powinien przekroczyć takiego poziomu, przy którym komunikacja językowa nie byłaby już możliwa. Nie powinien, ale czy rzeczywiście <nie może> – jak to sugeruje Jerzy Kmita (s. 298)? Nie może jeśli przyjmiemy, że intersubiektywna komunikacja musi obejmować całą wspólnotę. Co stałoby się jednakże, gdyby języki wspólnot, do których należelibyśmy, stałyby się semantycznie nieprzywiedlne? Czy jednak taka właśnie nowa Wieża Babel nie mogłaby stać się kiedyś naszym udziałem? Jeśli tak, to jakie będzie to miało konsekwencje dla naszego życia? Istnieje obawa, że głównym środkiem komunikacji mogłaby stać się wtedy przemoc”¹⁹⁴. Efektem wyzwolenia się od „przemocy symbolicznej” okazuje się zatem przemoc już nie „symboliczna”, ale realna. Inaczej mówiąc:

jeżeli ze słów pozostają jedynie nazwy, wypełniane dowolną/doraźną treścią, to istnieje niebezpieczeństwo, że będą one już tylko wyrazami przemocy, jej dźwiękowym „opakowaniem”.

¹⁹² Zob. J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, dz. cyt., s. 75–77 oraz ibidem, s. 148. Zob. też J. Boruszewski, *Symbolofobia i pragmatomania*, w: „Kultura współczesna” 72, Warszawa 2012, s. 129.

¹⁹³ J. Boruszewski, *Symbolofobia i pragmatomania*, dz. cyt. s. 138.

¹⁹⁴ A. Szahaj, *Czy możliwa jest kultura do końca zidiosynkratyzowana?*, (online), w: „Kultura Współczesna” 1997 nr 2, s. 38–39.

<https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/877/A.%20Szahaj%2C%20Czy%20mo%20C5%BCliwa%20jest%20kultura%20do%20ko%20C5%84ca%20zidiosynkratyzowana.pdf?sequence=1> (dostęp: 13.08.20). Zwróćmy uwagę, że Adam Szahaj posługuje się kategorią „kultura ponowoczesna”, którą powiązać można z nurtem kultury, jakim jest postmodernizm, przy czym badacz ten wydaje się utożsamiać współczesność z ponowoczesnością, co samo jest dyskusyjne. Również Jerzy Kmita posługuje się zamiennie pojęciami „kultura postmodernizmu” i „kultura ponowoczesna” – zob. np. J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998, s. 253. Również w niniejszej pracy pojęcia: ponowoczesność i postmodernizm będą traktowane jako ekwiwalentne.

Czy kiedy formą komunikacji jest przemoc, nadal mówić możemy o kulturze, czy też bardziej trafnym określeniem będzie barbarzyństwo? Pytanie to wydaje się retoryczne, o ile pojęcie kultury rozważać będziemy uwzględniając sferę wartości. Jednak

odwołanie się do wspólnego horyzontu wartości nie jest możliwe, jeśli „wspólność” i wspólnota same nie zostaną uznane za wartość.

Na zanikanie dostępu do sfery wartości – jako konsekwencję procesów desymbolizacyjnych zachodzących w świecie zachodnim – wskazywała m.in. Anna Grzegorzczak, pytając: „jak jest możliwa społeczna komunikacja bez wspólnego horyzontu wartości?”¹⁹⁵. Można byłoby powiedzieć – przemoc pojawia się tam, gdzie brak jest odniesienia do wartości będących wyrazem tego, co ponadjednostkowe i niezależne od stanowienia podmiotu (także zbiorowego). Szczególne znaczenie mają tu dobro, prawda i piękno, wartości, które Władysław Stróżewski nazywa fundamentalnymi, należącymi immanentnie do samej istoty rzeczywistości¹⁹⁶, a przy tym określa je jako kulturotwórcze¹⁹⁷. Dobro, prawdę i piękno krakowski filozof nazywa też „transcendentaliami aksjologicznymi”¹⁹⁸, co wskazuje, że właśnie „wspólność” stanowi ich podstawowy rys. Choć termin „transcendentalia” pojawia się dopiero w XII stuleciu, to, jak wskazuje Andrzej Maryniarczyk, zawarte w nim sensory obecne były także w starożytności, poczynając od pytania filozofów jońskich o *arché*, czyli o zasadę organizującą rzeczywistość¹⁹⁹. Szerzej zagadnienie transcendentaliów omawiać będę w samej pracy, teraz zauważmy tylko, że transcendentaliami określa się własności wspólne wszystkiemu, co jest: obok piękna, prawdy i dobra wymieniano wśród nich także jedno, byt, istnienie²⁰⁰. W interpretacji semiotycznej to – jak wskazuje Stróżewski – „nazwy o nieograniczonej ekstensji”²⁰¹, które orzekają o wszystkim nie jednoznacznie, ale – *analogicznie*, przez podobieństwo, i to takie podobieństwo, które wyrazić można z pomocą analogii proporcjonalności. Dotyczy ona, jak

¹⁹⁵ A. Grzegorzczak, *Wymykanie się symbolom*, w: „Kultura jako przedmiot badań”, red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 236.

¹⁹⁶ Zob. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 60.

¹⁹⁷ Zob. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 112.

¹⁹⁸ Określenie to napotykamy w pracy Stróżewskiego pt. „Istnienie i wartość”, gdzie proponuje on – poprzez analizę dobra, prawdy i piękna – ukazanie istotnych podobieństw i koniecznych zależności między metafizyką i aksjologią. Teoria transcendentaliów, jak wskazuje Stróżewski, stanowi integralną część metafizyki, teoria wartości tworzy odrębną dziedzinę filozofii – aksjologię. Różnica między nimi, co zauważa badacz, jest natury metodologicznej, a u jej źródła leżą odmienne koncepcje bytu, odmienne presupozycje sięgające do ontologii i antropologii filozoficznej. W imię „obrony wartości tego, co jest, wartości rzeczywistości” podejmuje on próbę zbliżenia tych dwóch dziedzin (albo odzyskania aksjologicznego wymiaru bytu i istnienia, który był niepodważalny dla myślicieli starożytnych i średniowiecznych) - zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 30 i 33, a także wprowadzenie do tej publikacji: „Od Autora” – ibidem, s. 5.

¹⁹⁹ Zob. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia w perspektywie historycznej (Od arche do antytranscendentaliów)*, (online) w: „Roczniki Filozoficzne”, Tom XLIII, zeszyt 1 - 1995, s. 139-141.

[https://www.jstor.org/stable/43407890?read-](https://www.jstor.org/stable/43407890?read-now=1&refreqid=excelsior%3Aa11c251a08dda1e2171c8d751f9acfad&seq=18#page_scan_tab_contents)

[now=1&refreqid=excelsior%3Aa11c251a08dda1e2171c8d751f9acfad&seq=18#page_scan_tab_contents](https://www.jstor.org/stable/43407890?read-now=1&refreqid=excelsior%3Aa11c251a08dda1e2171c8d751f9acfad&seq=18#page_scan_tab_contents) (dostęp: 05.02.22).

²⁰⁰ Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 65.

²⁰¹ W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 189.

wskazuje Władysław Stróżewski, tych przedmiotów (zwanymi analogatami), które, choć różne, *uczestniczą*, są „zanurzone”, we wspólnej im, proporcjonalnie tej samej własności (analogonie)²⁰². Ontologiczny warunek możliwości takiego rozumienia transcendentaliów, jak i przyjęcia analogii proporcjonalności, stanowi relacyjna koncepcja bytu oparta na uczestnictwie, założenie „pierwotnego odniesienia” pomiędzy wszystkim, co jest. „Dopuszczenie” tej koncepcji pozwala zauważyć, że transcendentalia przynoszą alternatywne względem nominalizmu – rozwiązanie sporu o to, co ogólne, wspólne i podobne. Nakierowują one na pojęcie ogólności/powszechności *innej* niż uzyskana przez abstrakcję – nie przeciwstawionej ani nie „oderwanej” od tego, co szczegółowe, ale – obejmującej je, zawierającej to, co szczegółowe w sobie²⁰³. Transcendentalia jako pojęcia egzystencjalne (ujmujące zarazem treść i proporcjonalne dla niej istnienie²⁰⁴), orzekające realne, mające „umocowanie” w samym bycie podobieństwo, odzwierciedlają obraz rzeczywistości przebogatej, która mimo to pozostaje „ontyczną wspólnotą”. Z kolei to jednoznaczne, jak ogólność właściwa pojęciom uzyskanym przez abstrakcję, nakierowane jest nie na relację, ale – na oddzielenie. Kazimierz Ajdukiewicz, omawiając zagadnienie definicji realnej, stwierdza, że właściwa jest dla niej informacja *jednoznacznie* charakteryzująca dany zbiór przedmiotów (np. zbiór liczb naturalnych), to informacja wymieniająca taką własność zbioru, „[...] która by temu zbiorowi i tylko jemu przysługiwała”²⁰⁵. Teraz tylko zasygnalizujemy, że w ontologicznie jednoznaczność sprzężona jest z takim rozumieniem bytu, gdzie uznaje się go za „źródłowo” wyizolowany, a za wiodącą metodę poznania przyjmuje abstrakcję, abstrahowanie. To właśnie ta koncepcja bytu – za czym w pracy przedstawię argumenty – leży u fundamentów „sporu o istnienie świata”, a także ontologicznie uzasadnia właściwe dla kultury indywidualizmu antagonizowanie jednostki i wspólnoty, pojmowanych jednoznacznie i dlatego – traktowanych jako wzajemnie przeciwstawne.

W przypadku kultury(?) indywidualizmu nie sposób odwołać się do transcendentaliów, ponieważ jako „wspólne dla wielu” reprezentują i wyrażają to, co uznaje ona za „opresyjne”. Można zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie o transcendentalia aksjologiczne, czyli o aksjologiczny i zarazem – wspólnotowy – wymiar kultury, toczy się spór nazywany „wojną kulturową”/„wojnami kulturowymi”. W aspekcie koncepcji bytu, wojna ta, jak się wydaje, ma wiele wspólnego ze sporem o uniwersalia – jeśli rozumieć go będziemy jako pytanie o „wspólność”, a także z kształtującym światoo obraz nowożytności (a tym samym również nowoczesności i ponowoczesności) sporem o

²⁰² Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 65-66.

²⁰³ Do transcendentaliów docieramy nie przez abstrakcję, ale z pomocą metody separacji – zob. M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*, (online), w: „Roczniki Filozoficzne” Tom VII, zeszyt – 1 (1959), s. 18-20. https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata_info_tab_contents (dostęp: 06.02.22).

²⁰⁴ Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 187

²⁰⁵ K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, dz. cyt., s. 62. Polski logik wskazuje także, że „stosunek R jest *stosunkiem jednoznacznym*, gdy żaden przedmiot *x* nie pozostaje w tym stosunku do dwóch różnych przedmiotów *y* i *z*. [...] Stosunek syna do ojca jest przykładem stosunku jednoznacznego. Istotnie, nikt nie może być synem dwóch różnych ojców, tzn. jeżeli *x* jest synem *y* i *x* jest synem *z*, to *y* musi być tym samym osobnikiem co *z*” - K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, dz. cyt., s. 240-241.

istnienie świata. Poświęćmy jej dwa akapity, ponieważ rzuci to dodatkowe światło na kwestię kulturotwórczości architektury i jej ontologicznego ufundowania.

4. Wojny kultur czy wojna o pro-wspólnotowy wymiar kultury?

Wojciech Burszta w artykule „Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny” pisze: „[...] wojny kulturowe są permanentnym stanem napięcia między tradycyjnym i ponowoczesnym sposobem rozwiązywania problemów moralnych; [...] toczą się w rejestrze moralności i dotyczą nie tyle kwestii materialnych (zarobki, praca, rola państwa), ile konfliktów związanych z porządkiem normatywnym życia społecznego i kwestią tożsamości zbiorowych. Przyjęło się ten obszar nazywać wartościami postmaterialnymi. Tym samym – ostatecznie – gra idzie o opowiedzenie się za określoną wizją społeczeństwa i jego moralnych obligacji. [...] Historycznym tłem dla nich są [...] lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku, kiedy to na Zachodzie zburzone zostały fundamenty tradycyjnego porządku społecznego, a ostateczny triumf liberalizmu w sferze obyczajowej wywołał kontrreakcję w postaci neokonserwatywnego hasła powrotu do <normalności> moralnej i <prawdziwych> wartości rodzinnych”²⁰⁶. Wojciech Burszta słusznie zwraca uwagę, że „[...] ten bój często bywa nazywany starciem uniwersalizmu i relatywizmu”²⁰⁷. Równocześnie badacz ten w przywołanym artykule przyjmuje, jako bezdyskusyjne, twierdzenie socjologa Petera Bergera, że w „dojrzałej fazie nowoczesności” człowiek może dowolnie wybierać „konkretną osobistą tożsamość” czy płeć²⁰⁸, a właśnie ta teza stanowi jeden z zasadniczych przedmiotów sporu toczącego w ramach „wojen kulturowych”. Opowiedzenie się za nią wymaga bowiem akceptacji takiej interpretacji rzeczywistości (koncepcji bytu), w której zanegowane zostaje pojęcie natury – w tym natury ludzkiej – jako niezmiennej, a na to po stronie, którą Burszta określa jako „neokonserwatywną” – nie ma zgody. Antropolog rozpoczyna artykuł od konstatacji, że „wojny kulturowe”, toczące się obecnie na wielu frontach, są konsekwencją powszechnego przyjęcia, że „wszystko jest kulturą”²⁰⁹. Takie ujęcie wydaje się jednak problematyczne. Powszechną akceptację jakiegoś twierdzenia – trudno uznać za źródło sporu. Raczej niezgodą co do tego, że „wszystko jest kulturą” może stanowić zarzewie „wojny kultur”. To z postmodernizmem, a dokładnie z kulturalistycznym postmodernizmem, jako podejściem dominującym we współczesnych naukach humanistycznych, należy wiązać „aksjomat”, że „wszystko

²⁰⁶ W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, s. 1.
https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/2_wojciech_j_burszta_-_wojny_kulturowe_jako_fenomen_antropologiczny.pdf (dostęp: 07.06.20)

²⁰⁷ W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, dz. cyt., s. 1.

²⁰⁸ Burszta pisze o „[...] dojrzałej fazie nowoczesności, kiedy – jak powiada Peter Berger – ślepy los zamienia się w wolny wybór, ze wszystkimi konsekwencjami tej zasadniczej rewolucji w sferze poznawczej i normatywnej. Tak dzieje się choćby w ważnej dziedzinie, jaką jest podział płci” - W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, dz. cyt., s. 1.

²⁰⁹ Zacytujmy początek artykułu: „Wojny kulturowe, toczące się dziś na wielu frontach, będące konsekwencją powszechnej akceptacji tezy, że <wszystko jest kulturą>, zasadniczo zmieniają optykę postrzegania sporu o wartości, które winny kierować ludźmi w ich życiu indywidualnym, a już z pewnością być respektowane w skali społecznej” – W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, dz. cyt., s.1.

jest kulturą”, przy czym niewypowiedzianym założeniem tego twierdzenia jest przyjęcie względności wszystkiego, co kulturowe, jako tego, co konstruowalne²¹⁰. Nie ulega wątpliwości, że postmodernizm jako nurt/ruch w obrębie kultury – który, na co zwraca uwagę Adam Grobler, dosadnie artykułuje konsekwencje relatywizmu²¹¹ – reprezentuje jedną ze stron w „kulturowych wojnach”. W dalszej części artykułu Wojciech Burszta inaczej określa źródło sporu, odpowiedzialnością za „wojny” obarczając przede wszystkim obrońców „tradycyjnych koncepcji życia”: „Wojny kultur toczą się, jak wcześniej pisałem, w rejestrze moralności, a ich sednem jest walka fundamentalistów, wypowiadających się w imieniu drugiego, instytucjonalnego planu kultury, z tymi wszystkimi, najczęściej etykietowanymi mianem relatywistów, którzy chcą, aby społeczeństwo uwzględniało różne wybory moralne, ceniło różnicowanie i unikało fundamentalistycznego zacietrzewienia”²¹². Samo określenie „wojny kulturowe”, jak i lektura artykułu i książki Wojciecha Burszty, nasuwają obraz sporu toczzonego między dwoma przeciwstawnymi, ale równoważnymi stronami. W przywoływanym już wyżej fragmencie badacz pisze, że „wojny kulturowe” dotyczą przeciwstawnych propozycji rozwiązywania „problemów moralnych”: „tradycyjnej” i „(po)nowoczesnej”, a odnosząc swoje rozważania do sytuacji w Polsce po katastrofie smoleńskiej („traumie smoleńskiej”²¹³), zarzuca on „obozowi patriotycznemu”, „prawicowokonserwatywnym środowiskom” zawłaszczanie symbolicznej przestrzeni narodowej, czego konsekwencją ma być „[...] wrażenie, że w Polsce mamy do czynienia nie z jednym, lecz z dwoma społeczeństwami”²¹⁴. Jednak nawet jeśli określenie „wojny kultur” zastąpimy kategorią „wojny społeczności” (co zgodne byłoby nie tylko z definicją kultury zaproponowaną przez Bursztę, gdzie „kultura to społeczny etos i zbiorowe wyznaczenie wiary”²¹⁵, ale też

²¹⁰ Zob. J. Rokicki, *Kulturoznawstwo jako wiedza: przedmiot, metody, instytucje*, w: „Tożsamość kulturoznawstwa”, red. A. Pankowicz, J. Rokicki, P. Piechota, Kraków 2008, s. 31.

²¹¹ A. Grobler, *Metodologia nauk*, Wydawnictwo Aureus, Znak, Kraków 2006, s. 277. Warto przytoczyć tu dalszą charakterystykę postmodernizmu Adama Groblera, który wskazuje, że ten nurt nie tylko 1) dosadnie artykułuje konsekwencje relatywizmu, ale 2) ujmuje prawdę nie jako metafizyczną całość czy też posiadającą odniesienie do obserwowalnego świata, lecz jako normalizowany i instytucjonalizowany produkt, sam w sobie będący rezultatem władzy w stosunkach międzyludzkich, co z kolei znajduje wyraz 3) w postulatcie zerwania z „tyranią nauki” i poznawczego równouprawnienia wszystkich form kultury – a przez to pozbawienia nauki „[...] jej unikatowej (to jest poznawczej) funkcji w kulturze, odróżniającej ją od innych form literatury czy kultury symbolicznej w ogóle”. Hasło zerwania z „tyranią nauki”, jak dopowiada Adam Grobler, „[...] w różnych stylizacjach jest charakterystyczne dla bardzo niejednorodnej tak zwanej lewicy akademickiej [...], wysuwającej różnego typu roszczenia do emancypacji intelektualnej. [...] głównych jej inspiracji można dopatrzeć się w neomarksistowskiej szkole frankfurckiej i w poglądach Michaela Foucaulta” – A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 277-278. Zob. też D. Barney, *Spoleczeństwo sieci*, tłum. Marcin Fronia; oprac. Katarzyna Nadana, Wydawnictwo "Sic!", Warszawa 2008, s. 26.

²¹² W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, dz. cyt., s. 8. Pojęcie pierwszego i drugiego planu kultury Wojciech Burszta zaczerpnął od Arnolda Gehlena, który rozróżniał w obrębie społeczeństwa sferę dokonywania wyborów (plan pierwszy), oraz te sfery życia, w których działania określone zostały przez właściwy danej kulturze społeczny konsensus (np. rozumienie małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety).

²¹³ W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, dz. cyt., s. 12.

²¹⁴ W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, dz. cyt., s. 12.

²¹⁵ Przywołajmy raz jeszcze cytowaną już definicję kultury Wojciecha Burszty, zbliżoną do ujęć Stefana Czarnowskiego, Jerzego Kmity i Ruth Benedict: „<Kultura>, o jaką tu idzie, to nie jakaś konwencja związana z wyborem stylu życia, ale fundamentalne przekonania na temat natury rzeczywistości, prawdy i stosunku sacrum do profanum oraz życia moralnego. Kultura to społeczny etos i zbiorowe wyznaczenie wiary” - W. J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, dz. cyt., s.76. Wydaje się, że badacz sformułował tę

ze stwierdzeniem Scrutona, który charakteryzując „kulturę odrzucenia” podkreślał, że we właściwych dla niej zjawiskach odzwierciedla się dążenie do „zastąpienie jednego społeczeństwa innym”), to jednak ta nazwa także sugeruje równoważność stron sporu, z których każda przyjęła jeden z dwu przeciwstawnych zestawów norm i wartości, „przekonań na temat natury rzeczywistości”, etosów. Takie ujęcie nie wydaje jednak się adekwatne. Jeżeli bowiem postmodernizm „dosadnie artykułuje konsekwencje relatywizmu”, co więcej uznaje, że wartości są zrelatywizowane do kultury – to „rozwiązywanie” problemów moralnych w wersji „(po)nowoczesnej” polegać będzie głównie na podważaniu ich zasadności. Pozwalając sobie na uproszczenie można powiedzieć, że „etosem” „liberalnie i lewicowo myślących <rewizjonistów> narodowej mitologii”²¹⁶, których Burszta przeciwstawia „tłumowi popnacionalistów”²¹⁷ – jest założenie o względności norm i wartości, będące konsekwencją zanegowania ich absolutnego wymiaru, co charakterystyczne jest dla „nastawienia postmodernistycznego”. Zatem strony toczące spór nie są równoważne, ponieważ jedna ze z nich nie tyle prezentuje określony etos, ale niejako na metapoziomiu neguje sens uznawania nadrzędności jakiegokolwiek zespołu norm. Warto zwrócić uwagę, że choć Barbara Stanisławczyk podobnie jak Wojciech Burszta, tylko z przeciwnym niż on znakiem, w obrębie „wojen kulturowych” wyodrębnia dwa typy wspólnot: moralne i estetyczne oraz pisze o dwóch różnych systemach wartości i odniesień²¹⁸, to w jej rozważaniach wyraźniej zarysowuje się brak równowagi pomiędzy stronami sporu. Aby wspólnota stała się „rojowiskiem” – musi przestać być wspólnotą, co więcej rojowisko powstaje jako konsekwencja dezintegracji społeczności. Rojowisko nie jest więc „alternatywną” społecznością, ale *anty-społecznością*. Ich zrównanie wymagałoby zanegowania wartości tego, co czyni wspólnotę wspólnotą i odróżnia ją od rojowiska. Można zatem powiedzieć, że:

„wojny kultur” toczą się nie tyle pomiędzy społeczeństwami czy kulturami, ale o społeczeństwo i jego spójność – albo inaczej: o istnienie społeczeństwa jako wspólnoty

lub też:

„wojny kultur” dotyczą kwestii istnienia wartości ponadkulturowych, absolutnych, które odwołując się do rozważań Władysława Stróżewskiego – zidentyfikować można jako transcendentalia aksjologiczne: dobro, prawdę i piękno.

definicję niejako w kontrze do rozumienia kultury jako stylu życia, a więc w kontrze do kultury indywidualizmu, co dziwi w kontekście zajmowanego przez niego stanowiska przy okazji omawiania sporu, jakim jest „wojna kultur”.

²¹⁶ W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, dz. cyt., s. 2.

²¹⁷ W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, dz. cyt., s. 2.

²¹⁸ Zob. B. Stanisławczyk, *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, dz. cyt., s. 15.

Trudno więc uznać, że strony biorące udział w tzw. „wojnach kultur” – gdzie jedna „dosadnie artykułuje konsekwencje relatywizmu”, a druga odrzuca relatywizm przyjmując określony porządek aksjologiczny i uznając jego realność, niepodważalność – stanowią względem siebie alternatywę, proponując wzajemnie „równoważne” rozwiązania. „Lewicowi rewizjoniści”, o których pisze Wojciech Burszta, nie przedstawiają alternatywy wobec podważanych „mitów”. Ich „mitem” jest „mityczność” – oczekują przyjęcia, że każdy system wartości jest względny, że „realność” może być tylko „mityczna”²¹⁹. Po stronie tych, którzy uznają rzeczywistość (w tym: rzeczywistość ponadkulturowych wartości) napotykamy natomiast opór wobec takiego „relatywistycznego absolutu”. Jeśli więc „wojna kultur” jest sporem o istnienie społeczeństwa jako wspólnoty, a także o istnienie dobra, prawdy i piękna (wartości absolutnych, „aksjologicznych transcendentaliów”) – to jest to spór prowadzony na płaszczyźnie ontologicznej, a nawet – onto-agatologicznej²²⁰. Znowu powracamy zatem do sporu o istnienie świata, gdzie po jednej stronie sytuują się zwolennicy permanentnego wątpienia i zniesieniem różnicy między fikcją a realnością, iluzją a rzeczywistością – a po drugiej ci, którzy występują w obronie *realności tej różnicy*. Można zaryzykować tezę:

tzw. „wojny kultur” są sporem o zachowanie (bądź zniesienie) zdolności do rozróżniania, co więcej, stanowią one kolejną odsłonę sporu o istnienie świata, który można też nazwać sporem o realność (o znaczenie realności).

Zasygnalizowałam już, że pod wpływem „abstrakcjonistycznej”, esencjalnej koncepcji bytu kształtującej nowożytny (a także nowoczesny i ponowoczesny) światobraz, zaczęło ulegać zmianie samo pojęcie realności, co znalazło odzwierciedlenie w architekturze, tym samym również . Tu podkreślmy, że przeprowadzone dotąd rozważania przemawiają na rzecz tezy, iż kwestię

²¹⁹ Sam Wojciech Burszta nazywa świat wartości „realnością mityczną” (W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, dz. cyt. s. 10), a także neguje „[...] uporczywie podkreślane przez myśl nacjonalistyczno-patriotyczną [...] odwołanie do narodu jako bytu niepodważalnego” (ibidem, s. 11). Trudno nie zauważyć, że krytykując myśl, iż „[...] historia społeczna to nie tylko przemiany, ale nade wszystko kumulacja, że to, co minione, przechowuje się – co do wartości – w tym, co trwa; że fakty nie są faktami tylko, lecz cegiełkami świata wartości, które można ocalić bez względu na nieodwracalność zdarzeń” (ibidem, s. 11) – Wojciech Burszta wyraża radykalne, naznaczone redukcjonizmem i relatywizmem „przekonanie na temat natury rzeczywistości”. Co więcej teza, że „fakty są tylko faktami”, negowanie tezy, że „historia społeczna to nade wszystko kumulacja” – stoi w sprzeczności z zaproponowaną przez samego Bursztę antropologiczną definicją kultury.

²²⁰ Zwięzłą charakterystykę onto-agatologicznej optyki znajdujemy w rozważaniach Marka Szulakiewicza. Badacz przy okazji stawia pesymistyczną diagnozę: „Coraz dosadniej współczesna kultura przekonuje nas, że byt jest aksjologicznie obojętny, zaś próba wartościowania ze względu na sam byt nie może się powieść. Takie wartościowanie w przeszłości umożliwione było przez metafizyczne powiązanie bytu z dobrem. Ten onto-agatologiczny model przez wiele wieków organizował naszą kulturę i wskazywał, że różnica między dobrem a złem nie zależy od postanowień człowieka, historii, polityki, kaprysu jednostki, itp., lecz jest związana z samym bytem” – M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 9. Niniejszą pracę, której jednym z celów jest przedstawienie argumentów na rzecz tezy, że architektura Stanisława Niemczyka stanowi właśnie wyraz i świadectwo onto-agatologicznej perspektywy – potraktować można jako kontrargument wobec negatywnego ujęcia kultury współczesnej, jakie proponuje Szulakiewicz.

kulturotwórczego wymiaru architektury rozpatrywać można wyłącznie przy założeniu ponadkulturowej sfery aksjologicznej, odniesienia do wartości absolutnych (transcendentaliów aksjologicznych). To założenie stanowi bowiem gwarant rozróżnienia między tworzeniem, przyjaznym temu, co żywe i istniejące, a destrukcją, niszczeniem, zabijaniem. Tylko przy zachowaniu tej różnicy oraz nakierowaniu kultury na coś innego, ważniejszego niż ona sama – podejmowanie kwestii kulturotwórczości uznać można za zasadne²²¹. To dopiero odniesienie do wartości absolutnych (dobra, prawdy i piękna) pozwala rozróżnić pomiędzy kulturą a (kulturowym) barbarzyństwem.

5. Aksjologiczny i metafizyczny, ponadkulturowy warunek tego, co kulturotwórcze

Na odniesieniu do sfery aksjologicznej Bogdan Nawroczyński, jeden z najwybitniejszych polskich badaczy kultury i teoretyków wychowania, oparł rozróżnienie między tym, co kulturowe, a tym, co kulturalne. Rozróżnienie to przywołuje Bogumiła Truchlińska, filolog i filozof kultury. Utworzyła ona pierwszy w Polsce Zakład Aksjologii Kultury na Uniwersytecie Marii Skłodowskiej-Curie w Lublinie, przedmiotem badań czyniąc miejsce i rolę wartości w danej kulturze i w życiu codziennym, a także dążąc do ustalenia, „[...] jakie wartości decydują o takim czy innym kształcie i charakterze danej kultury bądź życiu codziennym danej wspólnoty kulturowej”²²². Stawiając pytanie, „czy wszystkie wytwory i czynności człowieka są wytworami kultury”²²³ Truchlińska odwoływała się do pracy Nawroczyńskiego „Życie duchowe. Zarys filozofii kultury”, pisanej przez niego podczas II wojny światowej, pomiędzy jesienią 1940 a jesienią 1941 roku. Zaproponował on w niej stosowanie dwu terminów: „kulturowy” i „kulturalny”, wskazując, że bombardowanie szpitali przez Niemców jest faktem kulturowym, ale nie kulturalnym. Przywołajmy fragment jego wydanej w 1947 roku książki: „Nie każda bowiem czynność celodążna jest kulturalną, a nawet kulturową. [...] Puszczanie kółek z dymu papierosowego jest już może czynnością kulturową, ale nie jest jeszcze czynnością kulturalną. Na pewno kulturalną czynnością jest budowanie szpitala. Natomiast burzenie pełnego chorych szpitala pociskami lotniczymi, choć jest czynnością kulturową, to jednak nie tylko nie jest czynnością kulturalną, ale nawet ma wszelkie cechy czynności antykulturalnej”²²⁴. Tak więc: czynność kulturowa

²²¹ W przeciwnym wypadku wszystko, co służyłoby rozwojowi kultury pojętej jako absolut – nawet jeśli byłaby to „kultura przemocy” czy formacja wymagająca dla swojego trwania i rozwoju poświęcenia więzi łączących wspólnotę – będzie określone jako „kulturotwórcze”. Właśnie dlatego przyjmuję, że „kulturotwórczość” rozpatrywać można wyłącznie w horyzoncie różnicy między tworzeniem a destrukcją, szerzej: niezależnej od stanowienia podmiotu różnicy dobrem a złem.

²²² B. Truchlińska, *Aksjologia kultury. Między filozofią kultury a kulturoznawstwem*, w: „Aksjologia współczesna. Problemy i kontrowersje” red. B. Truchlińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2012, s. 18.

²²³ B. Truchlińska, *Aksjologia kultury. Między filozofią kultury a kulturoznawstwem*, dz. cyt., s. 21

²²⁴ B. Nawroczyński, *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Księgarnia Wydawnicza F. Pieczętkowski i S-ka, Kraków – Warszawa 1947, s. 75. Warto przywołać jeszcze jeden fragment z pracy Nawroczyńskiego, w którym dopełnia on niejako społeczny horyzont kultury o wymiar aksjologiczny, o odniesienie do sfery wartości: „Fakty, mianowicie, należące do kultury, raz nazywamy kulturowymi, to znowu kulturalnymi. Jaka różnica pomiędzy jednym a drugim określeniem? - Pojęcie faktu kulturowego – ma niewątpliwie inny zakres niż pojęcie

może być czynnością antykulturalną. Rozróżnienie pomiędzy tym, co kulturowe, a tym, co kulturalne, pozwala stwierdzić, że kultura, która prowadzi do rozpadu więzi społecznych, do alienacji – ma wymiar kulturowy, ale już nie kulturalny, a wręcz jest antykulturalna. Rozróżnienie pomiędzy nimi wymaga jednak przyjęcia niezależnej od podmiotu (i danej kultury) hierarchii wartości, zgodnie z którą dokonuje się wartościowania i oceny, wskazując, że to co kulturowe nie jest zawsze tym, co kulturalne – a może być także formą barbarzyństwa.

To, co kulturalne – inaczej niż to, co kulturowe – wiąże się w sposób konieczny ze sferą ponadkulturowych wartości naczelnych (dobrem, prawdą i pięknem), a przez to – z troską i tworzeniem, które nie służy destrukcji. Na rzecz tego wniosku przemawia fakt, że Bogumiła Truchlińska obecne „zamieszanie aksjologiczne”²²⁵ w kulturze zachodniej uzasadniała właśnie zacieraniem rozróżnienia między terminami „kulturalny” i „kulturowy” i wypieraniem tego pierwszego przez drugi. Wskazywała, że utrudnia to uchwycenie aksjologicznego wymiaru kultury, bo dotarcie do niego wymaga przyjęcia możliwości wartościowania i oceny. Badaczka zwracała uwagę, że staje się to problematyczne pod naporem prądów i zjawisk spod znaku „anty”, takich jak: antypedagogika, antysztuka, antywartości, kontr- i antykultura, a także postulatów „poprawności politycznej”, uniemożliwiającej krytycyzm, krytyczność i ocenę²²⁶. W ich konsekwencji, jak zauważała Truchlińska, zachodzi zmiana w rozumieniu pluralizmu: „dawniej wielość i różnorodność nie kwestionowała jedności i hierarchizacji czy oceny. [...] Współczesna wersja pluralizmu opiera się na idei równości, równoważności, równouprawnienia, znosząc hierarchie, kryteria aksjologiczne, uniemożliwiając ocenę”²²⁷. Przywołajmy jej dłuższą wypowiedź, unaoczniającą problematyczność dominującego współcześnie podejścia (paradygmatu?) badawczego, który sprowadza to, co kulturalne, do tego, co kulturowe, w porównaniu z podejściem, jakie znajdziemy u badaczy związanych z przełomem/nurtem antypozytywistycznym. Truchlińska pisze: „W dobie dwudziestolecia [międzywojennego – dop. E. Ch.] u autorów podejmujących zagadnienia z kultury mamy też przejrzysty aksjologicznie podział zjawisk na kulturę i barbarzyństwo czy kulturę i degenerację kulturalną (S. Hessen, B. Nawroczyński, B. Suchodolski i in.). Pod wpływem dominacji obiektywistycznego pojmowania kultury i postpozytywistycznych nauk o kulturze, jak socjologia

faktu kulturalnego. Nie należą właściwie do faktów kulturowych te wytwory człowieka, które się nie przyjęły w grupach społecznych, które skutkiem tego nie mają obiegu, nie przechodzą w tradycję. Trzeba je jednak zaliczyć do faktów kulturalnych, o ile w nich zrealizowały się jakieś donioślejsze cele takich grup społecznych, jak np. naród. Z drugiej strony nie należą do faktów kulturalnych, należą jednak do kulturowych wszystkie zwroty języka żywego, choćby najmniej gramatyczne, choćby najbardziej plugawe. Każde też narzędzie jest faktem kulturowym. Jest nim <żelazna dziewica>, którą można oglądać w zamku w Norymberdze. Nie jest ona jednak narzędziem kulturalnym, służyła bowiem do torturowania przestępców politycznych i zadawania im okrutnej śmierci. Różność zachodząca pomiędzy faktem kulturowym a kulturalnym ujmijmy może najlepiej, jeśli powiemy, że fakt kulturowy to taki fakt społeczny, który jest wspólny wielu grupom, a więc krąży pomiędzy ich członkami i przechodzi w tradycję. Z takich faktów składa się kultura, pojęta w sensie biologicznym czy socjologicznym. Życie natomiast duchowe składa się z faktów kulturalnych” – B. Nawroczyński, *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury...*, s. 45-46.

²²⁵ Zob. B. Truchlińska, *Aksjologia kultury. Między filozofią kultury a kulturoznawstwem*, dz. cyt., s. 19.

²²⁶ Zob. B. Truchlińska, *Aksjologia kultury. Między filozofią kultury a kulturoznawstwem*, dz. cyt., s. 19.

²²⁷ B. Truchlińska, *Aksjologia kultury. Między filozofią kultury a kulturoznawstwem...*, s. 19.

kultury czy antropologia kulturowa, różnica zaczyna się zacierać, a właściwie dochodzi do zaniku terminu <kulturalny> na rzecz <kulturowego>. Zaciera się różnica także między przejawami kultury i degeneracji czy barbarzyństwa. Wraz z pojawieniem się prób neutralizacji i przewartościowań, czyli przedstawiania znaków ocennych w szeregu kategorii, ekspansji antywartości w wielu dziedzinach kultury, aksjologiczne ujęcia kultury są w szczególnie trudnej sytuacji. Tym bardziej, że wiele zjawisk kulturowych ma również oparcie w przemianach filozoficzno-antropologicznych. Następuje ewolucja w pojmowaniu człowieka jako *homo sapiens*, wyjątek stanowi tu filozofia chrześcijańska. Dostrzegam stopniowy odwrót od racjonalistycznej wykładni: u Edgara Morin, gdzie człowiek jest już pojmowany jako *homo sapiens-demens* (*Zagubiony paradygmat – natura ludzka*), aż po *homo demens* w niektórych współczesnych propozycjach. Towarzyszy temu zainteresowanie historią szaleństwa w kulturze (M. Foucault), a także uznanie przez postmodernizm ludzi, takich jak markiz de Sade, Holderlin czy Nietzsche, za swoich antenatów. Już Julian Aleksandrowicz zwracał uwagę na to, że epatowanie okrucieństwem w sztuce, literaturze czy filmie prowadzi do negatywnych zmian osobowościowych. Wytwarza *homo crudens* – człowieka okrutnego, zagrażającego i człowiekowi, i kulturze²²⁸. Badacz, z którego pola widzenia – chociażby pod wpływem „przemian filozoficzno-antropologicznych” – znika aksjologiczny (a także społeczny, wspólnotowy) horyzont kultury, nie dostrzegając różnicy między tym, co kulturalne, a tym, co kulturowe – nie może jednak już tego zagrożenia uczynić przedmiotem namysłu. Z perspektywy badaczy związanych z przełomem antypozytywistycznym możliwe jest (było) ujęcie tego, co kulturowe jako formy degeneracji tego, co kulturalne. Z kolei optyka kulturalistycznego postmodernizmu, który także aksjologię i wartościowanie uznaje za podporządkowane kulturze – takie ujęcie wyklucza. Można powiedzieć, że degeneracja kultury polega również na tym, że utracony zostaje probierz tej degeneracji, tak, że sam jej fakt pozostaje niezauważony – pozbawieni probierza nie jesteśmy w stanie degeneracji rozpoznać, zapobiegać jej czy przeciwdziałać.

Z analizami Bogumiły Truchlińskiej, która podkreślała konieczność postawienia pytania o miejsce i rolę antywartości w kulturze współczesnej, skoro badacze odnotowują fascynację nimi²²⁹, korespondują rozważania Władysława Stróżewskiego. Krakowski filozof wskazuje, że „[...] człowiek ma – niestety – moc wprowadzana w życie zarówno wartości autentycznych – jak i nieautentycznych, prawdziwych i fałszywych. Wartości obiektywnych, w których kryje się szczególna, zniewalająca konieczność – i wartości, które są tylko fikcją, poronionym pomysłem, przejawem pychy, wyładowującej się w przeświadczeniu, że człowiek jest panem świata, że wszystko mu wolno i wszystko odeń zależy. Co więcej, to właśnie człowiek ma moc urzeczywistniania wartości zgodnych, ale i niezgodnych z samą istotą rzeczywistości²³⁰. Jeśli dla Stróżewskiego dobro, piękno i prawda –

²²⁸ B. Truchlińska, *Aksjologia kultury. Między filozofią kultury a kulturoznawstwem*, dz. cyt., s. 21-22.

²²⁹ B. Truchlińska, *Aksjologia kultury. Między filozofią kultury a kulturoznawstwem*, dz. cyt., s. 18.

²³⁰ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 54-55.

„transcendentalia aksjologiczne” (in. wartości naczelne)²³¹ są ponadkulturowym fundamentem kultury²³², to Truchlińska zwraca uwagę na konsekwencje współczesnej rezygnacji z odniesienia do nich. „Nowy pluralizm”, odrzucający hierarchię wartości i promujący idee równości, równoważności, równouprawnienia, wykształca „antyhierarchię”. Jako przykład badaczka wskazuje triumf brzydoty we współczesnej sztuce i estetyce: „[...] <brzydota> wprowadzona nieśmiało do estetyki polskiej przez J. Segała, zyskuje status kategorii estetycznej u M. Wallisa, by święcić triumf w kierunku zwanym turpizmem. *Historię brzydoty* pisze U. Eco – i jest ona szybko udostępniona polskiemu odbiorcy. Artyści współcześni wyznają, że wstydzą się tworzyć rzeczy piękne”²³³. Podkreślmy, że brzydota, podobnie jak fałsz i zło, to wartości negatywne czy – inaczej mówiąc wartości fałszywe, „niezgodne z samą istotą rzeczywistości”. Władysław Stróżewski wskazuje, że w przeciwieństwie do nich transcendentalia aksjologiczne posiadają charakter pozytywny i wiążą się z bytem: „prawda, dobro, piękno utożsamiają się z bytem, wykluczają się natomiast z niebytem. Ich przeciwieństwa: fałsz, zło, brzydota, interpretowane są jako negatywy bytu: jako to, co odeń <inne> lub jako jego brak. Negatywy te nie są jednak nigdy traktowane jako jakieś <transcendentalia dysjunktywne>; teorie, które mogłyby posłużyć się takim rozwiązaniem, głoszące na przykład radykalny metafizyczny dualizm dobra i zła, rezygnują w ogóle z operowania pojęciami transcendentálnymi”²³⁴. Stróżewski, który postulował konieczność powrotu do tezy starożytnych o identyczności bytu i dobra²³⁵, oraz przywrócenie myśli o pierwotnie aksjologicznym charakterze rzeczywistości²³⁶, zarzuconej przez filozofię nowożytną, właśnie na poziomie istnienia, bycia, a zatem – metafizyki – ukazywał źródłową różnicę pomiędzy wartościami pozytywnymi, a negatywnymi. Przywołajmy dłuższy fragment rozważań krakowskiego filozofa: „[...] zasadnicza różnica między wartościami pozytywnymi

²³¹ Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 30.

²³² Zob. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 132.

²³³ B. Truchlińska, *Aksjologia kultury. Między filozofią kultury a kulturoznawstwem*, dz. cyt., s. 21.

²³⁴ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 89. Warto jako dopełnienie przywołać tu artykuł Agnieszki Skrobias, w którym omawia ona stan refleksji nad problematyką antywartości. Badaczka zwraca uwagę, że problematyka ta nie stała się dotąd przedmiotem pogłębionych analiz, a już sama terminologia z nią związana przysparza trudności. Powszechnie utożsamia się terminy: „antywartości”, „wartości negatywne” i „wartości ujemne”, jednak Skrobias wskazuje na zastrzeżenia natury semantycznej co do nich. Konotacja terminu „wartość” jest pozytywna, dlatego zestawienie go z określeniem: „negatywna”, „ujemna” – generuje nonsens semantyczny. Z kolei termin „antywartości” budzi zastrzeżenia natury ontologicznej, w perspektywie koncepcji transcendentaliów i utożsamienia dobra z bytem. W tej optyce, jak zauważa Skrobias, „byt jest dobrem, to znaczy wartością. Czym zatem jest antywartość? Niebytem? Czy jednak niebyt może w jakikolwiek sposób istnieć? W kontekście transcendentaliów niebyt jest wyłącznie pewnym <brakiem>, który zawsze przynależy podmiotowi bytowemu, będącemu jako byt dobrem. Z punktu widzenia metafizycznego antywartość będzie zatem aspektowym niebytem, pojawia się jako brak, analogicznie do swych konkretnych form brzydoty czy zła” – A. Skrobias, *Antywartości jako przedmiot badań i refleksji. Zarys problematyki*, w: „Aksjologia współczesna. Problemy i kontrowersje” red. B. Truchlińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2012, s. 118-119. Ze względu na brak ujednoczonego nazewnictwa w niniejszej rozprawie również będę się posługiwać zamiennie określeniami takimi jak „antywartości”, „wartości negatywne”, „wartości ujemne”. Chcę jednak podkreślić, że termin „wartość fałszywa, nieautentyczna”, którym dodatkowo posilkuje się Władysław Stróżewski, wydaje mi się najbardziej adekwatny, by uchwycić charakter tego, co jest nie tak, jak być powinno, co jest „na przekór” – jak pisze Stróżewski – bytowi (zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość...*, s. 95).

²³⁵ Zob. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 56.

²³⁶ Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 13.

a negatywnymi polega na tym, że tylko wartości pozytywne domagają się z istoty swej realizacji, podczas gdy wymagania tego nie ma w wartościach negatywnych. Wartości negatywne zachodzą, stają się, jako zaistniałe dają się pozytywnie opisywać w swoich istotowych kwalifikacjach, jednakże moment roszczenia do ich istoty nie przynależy. Wynika z tego dalej, że nie istnieją ani negatywne wartości idealne, ani negatywne ideały. Jeśli mówimy o negatywnych wzorach (np. osobowych), mamy na myśli zawsze pewien dobór wartości zrealizowanych in concreto – w jakimś człowieku czy stanie rzeczy; ten wzór da się uogólnić, ale nie da się go podnieść do godności ideału. Ani wartość idealna, ani ani ideał nie są wartościami faktycznymi. Ich istnienie nie przedłuża się automatycznie w faktyczność. Ale moment roszczenia, który wykrywamy w ich zawartości, jest przecież roszczeniem realizacji. [...] Realizacja czegoś to <wejście w byt>, to zaistnienie w sposób rzeczywisty, jako fakt. Tylko wartości pozytywne zawierają w samych sobie, ze swej istoty, wymaganie tej realizacji. Ich zaistnienie staje się tym samym czymś wartościowym, dobrym, ich niezaistnienie – czymś złym. Kwalifikacja ta ma swój ostateczny fundament w ich zgodności z bytem, który – podobnie jak one – domaga się ich realizacji w sobie. Tego dwustronnego (od strony bytu i wartości) roszczenia nie znajdujemy po stronie wartości negatywnych. Jest faktem, że zachodzą, stają się, a więc także wchodzą w byt – ale jakby na przekór bytowi. Ich realizacja jest więc sama wartościowo negatywna²³⁷. Zwróćmy uwagę – Stróżewski wskazuje, że wartość negatywna jest czymś, co materializuje się niejako wbrew rzeczywistości, w niezgodzie z tym, co istniejące, co więcej kosztem tej materializacji jest zawsze destrukcja. Można byłoby powiedzieć, że antywartości są czymś w rodzaju gwałtu, wymuszenia na rzeczywistości. Przywołajmy jeszcze jeden fragment analiz krakowskiego filozofa, który potraktować można jako rozwinięcie cytowanego wyżej stwierdzenia, że „człowiek ma moc urzeczywistniania wartości niezgodnych z samą istotą rzeczywistości”. Odpowiadając na pytanie, „dlaczego urzeczywistnienie wartości pozytywnej jest czymś pozytywnym, a negatywnej – negatywnym?” pisze on: „Urzeczywistnianie wartości pozytywnej jest czymś wartościowym (dobrym) dlatego, że pozostaje w najgłębszej <zgodzie> z istnieniem, urzeczywistnienie wartości negatywnej jest czymś złym, gdyż popada w konflikt z istnieniem, niwecząc to, co istnieje. Ale wobec tego trzeba zgodzić się, że istnienie samo nie jest czymś aksjologicznie neutralnym. Konflikt zachodzić może tylko między wartościami lub tym, co wartościowe. To nic innego, tylko istnienie samo <odrzuca> realizację w nim wartości negatywnych, jako coś złego. To <coś złego> jest faktycznością złą, podobnie jak faktycznością dobra jest realizacja wartości pozytywnych. Istnienie samo broni się przed autodestrukcją. Jest – i <chce> być. Realizacja wartości negatywnych narusza samo <jest> rzeczywistości²³⁸. Perspektywę Władysława Stróżewskiego i Bogumiły Truchlińskiej, utrzymującą rozróżnienie pomiędzy wartościami i antywartościami, tym, co kulturowe i tym, co kulturalne, potraktować można jako wyjaśniający i dopełniający kontekst dla konstatacji Rogera Scrutona, że oparta na negacji „kultura odrzucenia” nie

²³⁷ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 92-93.

²³⁸ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 94-95.

stanowi wystarczającego gwaranta spójności społecznej, a zapewniając tylko chwilowe poczucie przynależności prowadzi ostatecznie do alienacji. Na tym, co negatywne, na odrzuceniu, na „antywartościach” (wartościach fałszywych) nie sposób budować tego, co trwałe. To wartości (pozytywne), a przede wszystkim wartości naczelne i ponadkulturowe – dobro, prawda i piękno – mają moc wspólnototwórczą i kulturotwórczą, są klejem, który spaja społeczność i umożliwia rozwój tak wspólnoty, jak i jednostki. Jak pisze Stróżewski: „Mówiąc o ponadkulturowym wymiarze dobra, myślimy przede wszystkim o dobru dla kultury, a mówiąc o kulturze, myślimy o jej znaczeniu dla nas samych, dla człowieka. Prościej: dobro dla, to dobro dla człowieka, które przychodzi doń poprzez kulturę. Ale wobec tego w odniesieniu do każdej kultury można postawić pytanie o dobro, rozumiane nie abstrakcyjnie, ale jako dobro dla konkretnego człowieka. Wobec tak rozumianego człowieka powinna <wyspowiadać się> każda formacja kulturowa. Dobro samo w sobie i dobro człowieka wyznaczają bieguny, między którymi rozpościera się wszelka autentyczna kultura. Jeśli skłóci się choćby z jednym z tych dóbr, skaże się – prędzej czy później – na odrzucenie”²³⁹. Zatem jeżeli „kultura odrzucenia” (czy też kultura indywidualizmu, czy „projekt kultury bez symboli”) przynosi człowiekowi alienację i prowadzi do destrukcji wspólnoty – to właśnie ją powinno spotkać odrzucenie. Przyjęcie, czy też utrzymanie różnicy pomiędzy wartościami pozytywnymi a negatywnymi oraz powiązanie tych pierwszych z bytem, a tych drugich z tym, co materializując się „niweczy to, co istniejące” – pozwala także na swoiste, ontologiczne (i aksjologiczne zarazem) wyjaśnienie, dlaczego w konsekwencji promowanego przez postmodernizm relatywizmu społeczność, jak wskazywała Barbara Stanisławczyk, degeneruje się do „rojowiska”. Uwyrażnia się tu zatem optyka onto-axjologiczna, w obrębie której rozpatrywać można kulturę i jej „materialny obraz” – architekturę.

Jeśli zgodzimy się z Władysławem Stróżewskim, że wartości „[...] nadają sens istnieniu, a przez to stają się jego racją”²⁴⁰, to można powiedzieć, że „nastawienie postmodernistyczne”, zawieszając ocenę, a więc rezygnując z odniesienia do niezależnego od kultury i stanowienia podmiotu horyzontu aksjologicznego²⁴¹ – odbiera istnieniu sens, a wspólnocie – warunek jej trwałej

²³⁹ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 128.

²⁴⁰ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 66. O zespoleniu wartości metafizycznej (wartości istnienia) i aksjologicznej w dziele sztuki Władysław Stróżewski pisze też w „Ontologii”: „W dziele sztuki zespala się w jedno wartość metafizyczna i wartość aksjologiczna. Wartość aksjologiczna sprawia, że zwiększa się wartość metafizyczna. Wartość metafizyczna sprawia, że wartość aksjologiczna jest po prostu realna” – W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 117. W „Ontologii” obecna jest także argumentacja za przypisaniem wartości samemu istnieniu. Krakowski filozof stwierdza: „Wyobraźmy sobie, że bezpowrotnie zniszczona zostaje *Szkola ateńska* Rafaela albo *Ważąca perły* Vermeera, albo *Straż nocna* Rembrandta... [...] Żał, jaki się w nas rodzi, jest przede wszystkim żalem za istnieniem jako podstawowym warunkiem bytu wartości. [...] To, bez czego nie istnieje wartość czegoś, samo jest wartością. Byt wartości przeto sam jest wartością. Z drugiej strony, to wartość sprawia, że ów byt jest wartościowy. Ale te dwie wartościowości nie są równorzędne. Pierwsza jest wartością egzystencjalną, metafizyczną, druga – czysto aksjologiczną (nie tylko estetyczną!). Istnienie obrazu Rembrandta jest wartościowsze niż istnienie jakiegokolwiek kiczu. Dlatego nie ma aksjologicznie neutralnego istnienia” – W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 116.

²⁴¹ Ukazanie wartości jako niezależnych od stanowienia podmiotu szczególnie uwyrażnia się w rozważaniach Stróżewskiego poświęconych kwestii ich urzeczywistnienia. Filozof podkreśla, że „urzeczywistnianie wartości

integracji. Alternatywą wobec „nastawienia postmodernistycznego” jest postawa, którą proponuje krakowski filozof. Organizującą ją myślą przewodnią, tak jak wskazanym przez niego celem pracy pt. „Istnienie i wartość”, jest: „obrona wartości tego co jest – wartości rzeczywistości, bytu, istnienia”²⁴². Nietrudno zauważyć, że w sporze o istnienie świata Władysław Stróżewski opowiada się po stronie rzeczywistości. Śledząc tok rozważań krakowskiego filozofa, postawę, która znajduje w nich odzwierciedlenie, nazwać można postawą afirmacji, albo troski i powinności, wypływającą ze świadomości uczestnictwa we wspólnocie bytu, która jest też wspólnotą wartości. Oddajmy głos samemu Stróżewskiemu: „Jakkolwiek bylibyśmy ontologicznie wyróżnieni, jesteśmy bytami pośród bytów. Więcej: jesteśmy bytami tym bardziej, im bardziej wśród nich się wyróżniamy. Heideggerowską tezę o <rzuceniu w świat> przeinterpretować trzeba w prawdę o uczestnictwie. A uczestnictwo polega nie tylko na fakcie istnienia pośród bytów, ale i na podjęciu wobec nich powinności. Ta zaś jest niczym innym, jak powinnością troski o byt i powinnością tworzenia wartości. Współistnienie to przede wszystkim bogacenie tego, w czym i z czym współistniejemy. Byt, w którym uczestniczymy, przez sam fakt naszego uczestnictwa, nie jest i nie może być aksjologicznie neutralny. [...] Nie uwolnimy się od prawdy, dobra i piękna, jak nie uwolnimy się od faktu istnienia”²⁴³. To właśnie te naczelné wartości stanowiły dla Stróżewskiego fundament „prawdziwej kultury”. Jak pisał: „A przecież tylko dzięki tym trzem: prawdzie, dobru i pięknu tworzyć możemy prawdziwą kulturę. I możemy żyć jako ludzie. Albowiem do natury człowieka jako człowieka należy postulat jej przekraczania przez kulturę, a do istoty kultury – wieczne przekraczanie siebie ku wartościom najwyższym”²⁴⁴. W konsekwencji za wiodącą uznawał aksjologiczną definicję kultury, zgodnie z którą kultura jest historycznie uwarunkowanym „[...] sposobem realizowania się wartości w określonych dziedzinach działalności, w szczególności w postępowaniu i twórczości ludzkiej”²⁴⁵. Podobnie Bogumiła Truchlińska podkreślała, że preferencje aksjologiczne, w powiązaniu z ideowymi, decydują o kształcie kultury²⁴⁶, zauważając równocześnie, że konieczny jest namysł nad obecnością i funkcją wartości negatywnych w kulturze współczesnej, ich wpływu tak na koncepcje antropologiczne, jak i na zmiany w postawach i osobowości współczesnego człowieka²⁴⁷. Skoro więc:

wprost jest (...) niemożliwe. Możliwe jest natomiast stwarzanie warunków, by w rzeczywistości pojawić się mógł szczegółowy, tzn. realny odpowiednik wartości idealnej, jej – używając innego słowa – analogat. Stwarzanie warunków odnosi się, a zarazem ogranicza, do pracy prowadzonej w tej rzeczywistości, jaka jest nam dana. Praca ta wymaga widzenia wartości, której odpowiednik pragniemy urzeczywistnić, polega zaś na takim przetwarzaniu istniejącego stanu rzeczy, aby owo urzeczywistnienie mogło się dokonać. Innej drogi nie ma. Jej świadomość została osiągnięta w tym samym momencie, w którym sfera wartości objawiła się jako autonomiczny, a zarazem <zadany> do urzeczywistnienia świat: w filozofii Platona”. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 62.

²⁴² W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt. s. 5.

²⁴³ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 96.

²⁴⁴ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 132.

²⁴⁵ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, dz. cyt., s. 109.

²⁴⁶ B. Truchlińska, *Aksjologia kultury. Między filozofią kultury a kulturoznawstwem*, dz. cyt., s. 20.

²⁴⁷ B. Truchlińska, *Uwagi końcowe*, w: „Aksjologia współczesna. Problemy i kontrowersje”, dz. cyt., s. 221.

1) analizy Bogumiły Truchlińskiej i Władysława Stróżewskiego wskazują, że odniesienie do wartości jest jednym z warunków integracji i przekształcenia zbiorowości w społeczność/wspólnotę, której sposobem życia jest kultura,

2) z kolei realizacja antywartości w obrębie wspólnoty – zgodnie z ich funkcjami: fałszującymi, dezorientującymi, ograniczającymi, neurotycznymi, zaburzającymi, patologizującymi, paraliżującymi, destrukcyjnymi²⁴⁸ – okazuje się niszcząca tak dla jednostek, jak i na poziomie życia społecznego,

3) stąd uzasadniona wydaje się teza, że namysł nad kulturowym i kulturotwórczym wymiarem architektury wymaga uwzględnienia relacji, w jakiej dana realizacja pozostaje względem sfery aksjologicznej i wartości absolutnych, ponadkulturowych i kulturotwórczych.

Jest to uzasadnione tym bardziej, że – jak zauważa Tadeusz Gadacz – ludzka przestrzeń nie daje się sprowadzać do wymiarów jedynie mierzalnych²⁴⁹. Można powiedzieć, że kształtująca ją architektura zarówno wyznacza pole, w jakim możemy napotkać wartości (i antywartości), jak i sama staje się ich nośnikiem czy materialnym upostaciowieniem (odzwierciedleniem). Także Władysław Stróżewski podkreśla, że w przypadku architektury – wartości znajdują się po stronie dzieła, są w nim zakorzenione²⁵⁰. Jeśli więc, jak pisze Miłosz Zieliński, „realizacja wartości w dziełach architektonicznych [...] prowadzi do kulturowego rozwoju społeczności”²⁵¹, to w przypadku, gdy dzieło architektoniczne realizuje, czy też odzwierciedla antywartości – brzydotę, kicz, brak harmonii, pomieszanie – efektem jego oddziaływania będzie regres czy wręcz upadek. Zatem odpowiedź na postawione wyżej pytanie – czy o „kulturotwórczej” roli architektury można mówić w przypadku, kiedy w architekturze odzwierciedlają się te formy/postaci/nurty kultury, które przyczyniają się do dezintegracji społeczności i alienacji tworzących ją ludzi – powinna być, w moim przekonaniu, negatywna.

Podsumowując – w ramach pracy jako wiodące przyjmuję funkcjonalne rozumienie kultury, by uwyraźnić, że kultura, jako sposób życia (i realizowania wartości bądź antywartości), może być samemu życiu i rzeczywistości (a także społeczności i jednostkom) przyjazna bądź nie. Uznaję także, że taki sposób życia, taka forma kultury(?), która jest destrukcyjna, która niszczy społeczność/wspólnotę, czyli swoją własną rację, a także występuje przeciw przedstawia się jako wewnętrznie sprzeczna. Paradoksalność tej postaci kultury(?) odzwierciedla się już na poziomie określeń: „kultura indywidualizmu” (Małgorzata Jacyno), „kultura odrzucenia” (Roger Scruton), „projekt kultury bez symbolu” (Jerzy Kmita), a uchwycić ją pozwala dokonane rozróżnienie na to, co

²⁴⁸ Funkcje antywartości na gruncie psychologii filozoficznej opracował Kazimierz Popielski. Zob. K. Popielski, *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, tabela 8B, s.169-170.

²⁴⁹ Por. T. Gadacz, *Wartości w czasach zamętu*, w: „Wartościowanie współczesnej przestrzeni miejskiej”, red. M. Madurowicz, Warszawa 2010, s.17.

²⁵⁰ Por. W. Stróżewski, *Wstęp*, w: A. Basista, „Architektura i wartości”, Universitas, Kraków 2009, s. 6.

²⁵¹ M. Zieliński, *Wartości w przestrzeni architektury*, w: „Przestrzeń i forma” Tom 22/2, 2014, s. 41 <http://yadda.icm.edu.pl/baztech/element/bwmeta1.element.baztech-74498f6d-3c88-47f8-8db5-c0fd482c978f> (dostęp 19.07.20). Można tu założyć, że „kulturowy rozwój społeczności” w ujęciu M. Zielińskiego, skoro wiąże się z wartościami, oznacza rozwój kulturalny (w rozumieniu B. Nawrocyńskiego).

kulturalne i na to, co kulturowe (Bogdan Nawroczyński). Analogicznie do autora „Kultury duchowej” Władysław Stróżewski wskazywał, że nie wszystko, co kulturowe, jest wyrazem kultury prawdziwej, zawężając sferę tego, co kulturowe, do tego, co odniesione do wartości naczelných: „czynności stają się kulturowe (i kulturotwórcze) o tyle właśnie, o ile nacechowane są określonymi wartościami; sama sprawność ich spełniania (starożytna *techne*) tu nie wystarcza”²⁵². Sprawne zbombardowanie przez Niemców podczas II wojny światowej szpitala nie będzie więc dla krakowskiego filozofa czynnością kulturową. Bogdan Nawroczyński zbombardowanie określił jako fakt kulturowy, ale już nie kulturalny²⁵³, który dopiero uznać można za równoznaczny z tym, co Stróżewski nazywa „czynnością kulturową” i „kulturą prawdziwą”. Dlatego funkcjonalne rozumienie kultury jako *sposobu życia* dopełnione być powinno odwołaniem do ponadkulturowych wartości naczelných – dobra, prawdy i piękna. Pozwoli to odróżnić przyjazne życiu osób tworzących społeczność, jak i społeczności oraz temu, co istniejące i żywe formy kultury od tych, które są destrukcyjne, a także zarezerwować określenie „kulturotwórcza” wyłącznie dla takich realizacji architektonicznych, które są „materialnym obrazem” tych pierwszych. Tak określone kryterium „kulturotwórczości” prowadzi nas na poziom ontologiczno-aksjologiczny (onto-agatologiczny). Przypomnijmy raz jeszcze słowa Stróżewskiego, który zauważał, że samo istnienie stanowi próbiez różnicy pomiędzy wartościami pozytywnymi, a antywartościami (wartościami negatywnymi): „[...] urzeczywistnienie wartości negatywnej jest czymś złym, gdyż popada w konflikt z istnieniem, niwecząc to, co istnieje. [...] Istnienie samo broni się przed autodestrukcją. Jest – i <chce> być”²⁵⁴. Zatem w kulturze i architekturze przyjaznych społeczności, życiu i rzeczywistości wyrażałaby się afirmacja bytu (tego, co jest) oraz odniesienie do nadających mu sens, sprzężonych z bytem wartości naczelných: dobra, prawdy i piękna. Taka kultura i będąca jej „materialnym obrazem” architektura, zgodnie z „prawdą uczestnictwa”, o której pisał Stróżewski, nastawione byłyby na bogacenie tego, „w czym i z czym współistniejemy”. Za autorem pracy „Istnienie i wartość” można byłoby je nazwać – kulturą (i architekturą) prawdziwą, bądź *kulturą i architekturą metafizyczną*, ze względu na stanowiący ich „podglebie” onto-agatologiczny

²⁵² Można założyć, że Władysław Stróżewski posługuje się pojęciem „kulturowy” – w takim sensie, w jaki Bogdan Nawroczyński posiłkował się pojęciem „kulturalny”. Krakowski filozof wiąże bowiem to, co kulturowe – z wartościami. Zob. W. Stróżewski, *W kregu wartości*, dz. cyt., s. 112.

²⁵³ Przypomnijmy – Bogdan Nawroczyński faktom kulturowym przypisywał inny zakres niż faktom kulturalnym. Fakty kulturowe są obojętne aksjologicznie, dotyczą wymiaru biologicznego i społecznego życia człowieka. Faktami kulturowymi są „[...] wszystkie zwroty języka żywego, choćby najmniej gramatyczne, choćby najbardziej plugawe”, faktami kulturowymi są wszelkie narzędzia, także narzędzia tortur: „[...] fakt kulturowy to taki fakt społeczny, który jest wspólny wielu grupom, a więc krąży pomiędzy ich członkami i przechodzi w tradycję. Z takich faktów składa się kultura, pojęta w sensie biologicznym czy socjologicznym. Życie natomiast duchowe składa się z faktów kulturalnych” – B. Nawroczyński, *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, dz. cyt., s. 45-46. Fakty kulturalne wiążą się z życiem duchowym, z tym, co ubogacające i doniosłe – nawet, jeśli nie zakorzeniły się w tradycji – to ujęcie przekracza więc antropologiczną definicję kultury.

²⁵⁴ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt., s. 94-95.

światoobraz. Inaczej mówiąc: architektura kulturotwórcza pozostaje w zgodzie z bytem, z tym, co istniejące, i działa na jego rzecz²⁵⁵.

Przejdźmy teraz do zarysowaniem meta-ontologicznej typologii koncepcji bytu, która w pracy będzie stanowić zasadniczy punkt odniesienia prowadzonych analiz kulturowego i kulturotwórczego wymiaru architektury Stanisława Niemczyka.

6. Typologia koncepcji bytu

Jak wskazałam we „Wstępie” pracy, warunkiem uniknięcia błędnego wyjaśniania *ad hoc* w obrębie interpretacji humanistycznej – obok zastosowania wyjaśnienia genetycznego – jest posłużenie się teorią systematyzującą interpretację. Jej kluczowym elementem w przypadku niniejszej dysertacji jest typologia koncepcji bytu, ze względu na proponowaną ontologiczną (czy też meta-ontologiczną) perspektywę namysłu nad kulturowym wymiarem architektury. Odwołanie do niej pozwoli ujmować różne kultury/nurty kultury (oraz będącą ich „materialnym obrazem” architekturę) ze względu na właściwe im/kształtujące je koncepcje bytu, obrazy rzeczywistości. Przejdźmy do scharakteryzowania tej typologii.

Pomocny model odnajdujemy u Herberta Schnädelbacha – badacz ten, przy okazji refleksji nad dziejami filozofii, wyodrębnił tzw. „trzy paradygmaty/koncepcje filozofii”²⁵⁶. Są to:

- (1) paradygmat ontologiczny – właściwy dla starożytności i średniowiecza,
- (2) paradygmat mentalistyczny – zapoczątkowany przez Kartezjusza i właściwy dla nowożytności [ale obecny też w XX stuleciu, np. w fenomenologii wywodzącej się od Edmunda Husserla (1859 – 1938 r.)],

²⁵⁵ Osłabiona wersja tego stwierdzenia byłaby następująca: Architektura kulturotwórcza pozostaje – *na tyle, na ile jest to w danej sytuacji możliwe* – w zgodzie z bytem, z tym, co istniejące, i działa na jego rzecz, przy czym jako warunek prawa do określania „granicy możliwości” należałoby przyjąć uczciwość architekta i inwestora.

²⁵⁶ Schnädelbach tak przedstawia swoje zamierzenie: „Rozumienie filozofii zmieniało się [...] zawsze w toku przemian samej filozofii, zaś filozofowie zmuszeni byli reagować na te zmiany nowymi przemyśleniami na temat pojęcia filozofii. [...] Dla samej filozofii znaczy to wszakże, że nie można definiować filozofii niezależnie od określonych koncepcji filozofowania. [...] spróbujmy opisać jej [filozofii – dop. E. Ch.] trzy wielkie koncepcje, jakie można wyodrębnić w naszej tradycji. Zawsze będziemy wychodzić od *explicite* wyłożonego pojęcia filozofii, aby następnie przejść do tego, co w każdym przypadku traktowano jako przedmiot, metodę i właściwy podział filozofii. Naszkicowane w ten sposób koncepcje filozofii nazwiemy wzorem Thomasa S. Kuhna <paradygmatami> [...]. Paradygmat obejmuje zawsze wyobrażenia o dziedzinie przedmiotowej, o odpowiednim ustawieniu problemów i ich wzorcowych rozwiązaniach w obrębie danej dyscypliny, tzn. zarówno określoną ontologię (po grecku *to on* – to, co istnieje), jak też określoną metodologię wiedzy”. H. Schnädelbach, *Filozofia*, w: „Filozofia, podstawowe pytania”, red. G. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 58-59. Zwróćmy uwagę, że bardziej fortunne przetłumaczenie greckiego rzeczownika *to on* niż „to, co istnieje” – byłoby przełożenie go na „to, co jest”, „to, co będące”. Nawet jeśli „egzystencjalne” ujęcie bytu jest bliskie optyce starożytnych w tym znaczeniu, że nie problematyzowali bycia bytu, to sama kategoria „istnienie” (łac. *existere*) wyodrębniona została w myśli filozoficznej dopiero wraz z koncepcją *creatio ex nihilo*, która starożytnym była nieznaną. Dla filozofów greckich *to on* – to byt. A „być” (gr. *einani*) – to przede wszystkim: „być czymś” – zob. S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, Instytut Filozofii i Socjologii Nauk, Warszawa 1992, s. 60-61.

(3) paradygmat lingwistyczny – dominujący w XX stuleciu i (wciąż silnie obecny we współczesności)²⁵⁷.

Analizy Schnädelbacha wskazują, że na przestrzeni dwu i pół tysiącletniej historii filozofii zainteresowania myślicieli kierują się od świata (bytu, tego co jest) poprzez świadomość, umysł (łac. „mens”) aż do uznania, że zarówno rzeczywistość, jak i sam podmiot są wytworem języka, który jest „prawdziwym” bytem, tym, co rzeczywiste, a także narzędziem konstruowania „rzeczywistości”. Można powiedzieć, że podmiot poznania stopniowo zawęża swoją perspektywę poznawczą, popada w samozwrotność, odwracając się od świata ku samemu sobie²⁵⁸, a następnie, sprowadzając się do „gry językowej”²⁵⁹, wręcz „anihiluje”²⁶⁰ samego siebie. O przejściu od kosmocentrycznej, czy też teocentrycznej i metafizycznej nastawionej filozofii starożytnej i średniowiecznej, pełnej zaufania wobec rzeczywistości, w której nieobecny jest spór o istnienie świata (i Boga), do filozofii podmiotu (nowożytnej), w obrębie której tym, co realne, jest świadomość i jej treści, Schnädelbach pisze: „To, że filozofia chce poznać to, co jest, wydaje się oczywiste, a filozofowanie ontologiczne dlatego staje się tak atrakcyjne, że pozwala dowiedzieć się czegoś o świecie. To zatem, że od czasów Kartezjusza filozofia przybrała kształt mentalistyczny i wycofała się do wnętrza świadomości musi wydawać się wielką stratą, a nawet deformacją pierwotnie <zdrowego> stosunku między podmiotem i przedmiotem”²⁶¹. Dominujący obecnie, nie tylko we współczesnej filozofii, paradygmat lingwistyczny, zapoczątkowany wydaną w 1921 r. pracą „Tractatus Logico-Philosophicus” Ludwiga Wittgensteina, w centrum stawia język i jego logikę. To z jej niezrozumienia wynikać ma większość problemów filozoficznych – okazują się one pozorne i nie tyle fałszywe, co niedorzeczne. Jak pisze Schnädelbach: „Wittgenstein filozofuje w takiej sytuacji naukowo-historycznej, w której dawna jedność filozofii i nauki uległa załamaniu. Świat [...] przypadł naukom, które uwolniły się od mentorstwa filozofii, a przy tym filozofia wyszła z pustymi rękami. [...] Wittgenstein [...] podejrzewa

²⁵⁷ Zob. H. Schnädelbach, *Filozofia*, w: „Filozofia, podstawowe pytania”..., s. 57-97.

²⁵⁸ „Ogląd świata przeszedł w ogląd siebie” – B. Baran, *Spekulacja hermeneutyczna*, w: H.G. Gadamer, „Prawda i metoda”, Inter Esse, Kraków 1993, s. 10.

²⁵⁹ Kategorię „gry językowej” posługiwał się m.in. Jean-Francoise Lyotard – zob. J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 44-46.

²⁶⁰ Nawiązuję tu do popularnej w ujęciach filozofów związanych z postmodernizmem koncepcji śmierci podmiotu w języku. Bogusław Bieszczad wskazuje, że „śmierć podmiotu” jest konsekwencją absolutyzacji języka. Porównując myśl Michaela Foucaulta i Richarda Rorty’ego, badacz ten pisze: „Zarysowana perspektywa (anty)humanistycznej filozofii postmodernistycznej [...] zmierzała w stronę wykazania jej związków z językiem. Zarówno w wypadku Foucault, jak i Rorty’ego związki te nie dość, że czytelne, to jeszcze właściwie przesądają o genezie i obliczu filozofii obydwu autorów jako rezultatu i wyrazu <zwrotu językowego>. Jednoznaczne utożsamienie <zamknięcia człowieka w języku> z pozbawieniem go uniwersalnego zaplecza metafizycznego wyraża, jak pokazała to analiza twórczości obydwu autorów, wyraźne odcięcie się od klasycznych postaci myśli humanistycznej. Swoista absolutyzacja języka [...], która *nota bene* skłoniła Habermasa do przypisania postmodernizmowi też idealizmu subiektywnego, jest wyrazem antyhumanizmu w tym sensie, że zastąpienie treści metafizycznych (*metafizyki obecności*) dokonano się na gruncie języka i w związku z jego zdominowaniem filozofii. Jeśli jedyne, czego człowiek może być pewien, to język, <to wtedy nie myślę, czuję, pracuję itd., lecz właśnie mówię, stają się punktem wyjścia – ale i punktem dojścia – filozofii>. [...] <Śmierć podmiotu> nastąpiła także w związku z podstawieniem języka zamiast metafizycznie ugruntowanego podmiotu, który <umarł> na rzecz <mówienia> o nim” – B. Bieszczad, *Pedagogika i język. Perspektywa ponowoczesna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 55-56.

²⁶¹ H. Schnädelbach, *Filozofia*, w: „Filozofia, podstawowe pytania”, dz. cyt., s. 79.

całą filozofię o brak sensu [...]. Język i świadomość nie pozostają do siebie w zewnętrznym stosunku wyrażania, ale myślenie jest mówieniem, a czego nie możemy powiedzieć, nie możemy też pomyśleć, i musimy o tym milczeć. Zwrot w filozofii w kierunku krytyki sensu jest zarazem zwrotem w kierunku krytyki języka – *linguistic turn*²⁶². Warto zwrócić uwagę, że wyrażenie „linguistic turn” już w 1967 roku znalazło się w tytule książki Richarda Rorty’ego²⁶³, którą była – opatrzona jego obszernym wprowadzeniem – antologia tekstów neopozytywistów z Koła Wiedeńskiego i filozofów analitycznych, na których istotny wpływ wywarł Ludwig Wittgenstein²⁶⁴. Zresztą „zwrot językowy” obejmował nie tylko filozofię, ale szeroko pojętą humanistykę. W latach 50. XX wieku filozof i językoznawca, Johna Austin, analizował wypowiedzi performatywne²⁶⁵, wskazując, że język ma nie tylko funkcję deskryptywną, ale aktywnie oddziałuje na rzeczywistość. Z wydaną przez niego w 1962 r. pracą pt. „Jak tworzyć fakty słowami” korespondowała opublikowana w 1966 roku książka pt. „Społeczna konstrukcja rzeczywistości: Traktat o socjologii wiedzy” Petera Ludwiga Bergera i Thomasa Luckmanna²⁶⁶. W tym punkcie należy podkreślić, że jeżeli w paradygmacie lingwistycznym miejsce bytu i świadomości zajmuje język, to jest on pojęty w szczególności, „aktywistyczny”, „konstruktywistyczny” sposób: posiada performatywną „moc” tworzenia (społecznej) rzeczywistości. Właśnie takie rozumienie języka przywołuje Marcin K. Zwierżdżyński, charakteryzując tzw. „teorie konstruowania” w socjologii (skrót: „TK”), w tym – koncepcję Bergera i Luckmanna: „Wielu zwolenników TK podkreśla, że – jakkolwiek różnica wydaje się subtelna – to nie rzeczywistość sama w sobie jest konstruowana, lecz przypisywane jej znaczenia [...]. Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje więc język. [...] Berger i Luckmann piszą, że <język buduje pola semantyczne, czyli strefy znaczeń, których zakres jest ograniczony językowo. [...] W obrębie tak zbudowanego pola semantycznego zarówno doświadczenie życiowe, jak i historyczne może być zobiektywizowane, zachowane i gromadzone. Gromadzenie ma oczywiście charakter selektywny, a pole semantyczne przesądza, co zostanie zachowane, a co «zapomniane» w całości doświadczenia tak jednostki, jak i

²⁶² H. Schnädelbach, *Filozofia*, w: „Filozofia, podstawowe pytania”, dz. cyt., s. 91-93.

²⁶³ Jak pisze Zdzisław Łapiński Richard Rorty „swoją pierwszą książkę, obszerną antologię *The Linguistic Turn* (1967) poświęcił metodologii, sporom analityków z całą dotychczasową filozofią i rodzinnym kłótniom między spadkobiercami pozytywizmu logicznego a <szkołą oksfordzką>, to jest między tymi zwolennikami likwidowania tradycyjnej problematyki filozoficznej, którzy chcieli budować nowy, idealny język środkami logiki formalnej, a tymi, którzy głosili pochwałę potocznej praktyki językowej, dostatecznie według nich sprawnej, by rozstrzygnąć to, co da się rozstrzygnąć, i odrzucić to, czego się nie da wypowiedzieć w sposób sensowny” – Z. Łapiński, *O pewnym filozofie, który chciał zostać (i został) literatem*, (online), w: „Teksty Drugie” 1994/4, s. 85. https://rcin.org.pl/Content/69114/PDF/WA248_73547_P-I-2524_lapinski-o-pewnym_o.pdf (dostęp: 26.06.22)

²⁶⁴ O tym, że Ludwig Wittgenstein wywarł znaczny wpływ zarówno na neopozytywistów, jak i na filozofów analitycznych, pisze m.in. Urszula M. Żegleń: „Od Wittgensteina filozofowie analityczni przejęli pogląd, że analiza języka potocznego nie może być prowadzona wyłącznie metodami formalnymi (tak jak chciał Russell i początkowo również sam Wittgenstein), lecz powinna uwzględniać wszelkie akty lingwistyczne występujące w komunikacji językowej. Tak szeroko pojętą metodę semiotyczną analizy języka potocznego rozwijali filozofowie z Oxfordu [...] i Cambridge” – U. M. Żegleń, *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000, s.16.

²⁶⁵ Przykładem wypowiedzi performatywnej jest stwierdzenie: „Biorę sobie ciebie za żonę”

²⁶⁶ Zob. K. Karoń, *Historia antykultury*, Wydawca: Krzysztof Karoń, Warszawa 2018, s. 458. Por. też niżej.

społeczeństwa> [...]. *Język w myśl TK nie jest zwierciadłem obiektywnej rzeczywistości, lecz raczej podstawową formą działania, w której dochodzi do jej wytwarzania; nie jest neutralnym opisem elementów świata, lecz ich nieprzerwaną interpretacją. Obiekty usytuowane w rzeczywistości mają charakter dyskursywny, co znaczy, że mówienie o nich jest dla tych obiektów konstytutywne* [podkr. – E. Ch.]”²⁶⁷. Ostatni, wyróżniony przeze mnie fragment tekstu uznać można za nową, lingwistyczną wersję solipsyzmu: „być to być mówionym”²⁶⁸, skoro Zwierżdżyński „obiekty usytuowane w rzeczywistości” określa jako „dyskursywne”, czyli: zależne od mówienia o nich. Stanowi argument za tym, by:

paradygmat lingwistyczny uznać za radykalizację i dalsze zawężenie paradygmatu mentalistycznego.

Inaczej mówiąc: optyka, w której „splatają” się aktywizm, „konstrukcjonizm” (czy wręcz: „kreacjonizm”) i odpodmiotowe (następnie: „odjęzykowe”) konstytuowanie rzeczywistości, jest charakterystyczna nie tylko dla socjologów będących zwolennikami „TK”, ale uznać ją można za następstwo kształtującego nowożytność „sporu o istnienie świata”, który – jak wiele na to wskazuje – stanowi horyzont paradygmatu mentalistycznego i lingwistycznego. U świtu nowożytności niezależna od podmiotu rzeczywistość, a także możliwość poznawczego dostępu do niej, została sproblematyzowana w konsekwencji wprowadzenia przez Kartezjusza metafizycznego dualizmu, czyli podziału na *res cogitans* („rzecz myśląca”) i *res extensa* („rzecz rozciągła”), „rozerwania” bytu na ducha i materię²⁶⁹. Poznanie – inaczej niż w paradygmacie ontologicznym – nie było już definiowanym przez kontemplację i refleksję roz-poznawaniem tego, co dane²⁷⁰. Zamiast tego stało się odpodmiotowym, a następnie: „odjęzykowym” „tworzeniem” tego, co (dzięki temu, że „skonstruowane” przez podmiot/społeczeństwo/język) – poznawa(l)ne. „[...] przyjmujemy tu jako zmienioną metodę sposobu myślenia, że mianowicie to tylko z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”²⁷¹ pisał w „Krytyce czystego rozumu” Immanuel Kant (1724-1804 r.) wskazując, że

²⁶⁷ M. K. Zwierżdżyński, *Teorie konstruowania w socjologii*, (online), w: „Principia”, Tom 56, (2012), s. 30. https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/73206/zwierzdzyński_teorie_konstruowania_w_socjologii_2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 26. 06. 22)

²⁶⁸ Nawiązuję tu do filozofa Georga Berkeleya (1685 – 1753 r.), twórcy solipsyzmu, czyli koncepcji głoszącej, że „być to być postrzeganym” – „esse = percipi”- zob. Internetowa Encyklopedia PWN, George Berkeley, (online), <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Berkeley-George;3876326.html> (dostęp: 27.06.22).

²⁶⁹ Jak wskazuje Mieczysław A. Krąpiec *dopiero* w filozofii Kartezjusza przyjęty został rozdział pomiędzy duchem a materią: „W kartezjańskim systemie problematyka samego bytu właściwie utraciła swój sens przez jej <przepełnienie> rzeczywistości na niestyczne ze sobą *res cogitans* (swoistego ducha) i *res extensa* (materię). [...] Rozdarcie bytu na ducha i materię miało zaowocować wielorako i w dziedzinie nauk, i całokształtu późniejszej kultury” – M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 198.

²⁷⁰ Jak wskazują analizy Seweryna Blandziego, w paradygmacie ontologicznym, tak w starożytności, jak w średniowieczu, aż do Tomasza z Akwinu (ok. 1225-1274 r.) – podmiot poznający był definiowany nie przez aktywność, ale przez *receptywność* i *kontemplację* - zob. S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, dz. cyt., s. 147 - 157.

²⁷¹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B XVIII. *A priori* – oznacza „przed doświadczeniem”, „a posteriori” – „po doświadczeniu”, „w oparciu o doświadczenie”. Wiedza oparta o doświadczenie jest przedmiotowo ważna, ale – nie ma charakteru ogólnego i koniecznego. Jak podkreśla Piotr Łaciak, Kant podjął

„jeśli oglądanie przedmiotów musiałyby się stosować do ich własności, to nie rozumiem, jak można by o nich cokolwiek wiedzieć *a priori*, jeżeli natomiast przedmiot jako obiekt zmysłów stosuje się do własności naszej zdolności oglądania, to mogę sobie całkiem dobrze przedstawić tę możliwość”²⁷². W myśli królewieckiego filozofa paradygmat mentalistyczny osiągnął kulminację, znajdując ugruntowanie w zaproponowanym przez Kanta „przewrocie kopernikańskim”. „Przewrót” ten polegał na założeniu, że przedmiot doświadczenia (zjawisko) jest konstytuowany przez podmiot: rzeczywistość doświadczana (i poznawana), staje się od podmiotu *zależna*. To właśnie założenie pozwoliło uzasadnić zawarte w „Krytyce czystego rozumu” roszczenie, by rozum (ludzki) wobec przyrody występował nie jako uczeń, „[...] który daje sobie wmówić wszystko, co zechce nauczyciel, lecz w charakterze pełniącego swój urząd sędziego [...]”²⁷³. Samą przyrodę, co symptomatyczne, Kant definiował jako „mnogość przedstawień umysłu”²⁷⁴, których jedność jest zależna od „pierwszych źródeł naszego myślenia”²⁷⁵. To właśnie Kanta wskazuje Marcin K. Zwierżdżyński jako „filozoficznego ojca”²⁷⁶ socjologicznych „teorii konstruowania” i metaforyki konstruowania, która – jak pisze – „na dobre zadomowiła się we współczesnej nauce”²⁷⁷. W paradygmacie mentalistycznym źródłem wszelkich znaczeń, sensów oraz jedności wpisywanej dopiero w rzeczywistość, jest podmiot (pojęty po Kartezjańsku, jako *odcieleśniona* świadomość: „*res cogitans*”). Paradygmat lingwistyczny idzie o krok dalej, proponując obraz świata, w którym nawet podmiot jest „mówiony” przez język. Ta „zradikalizowana” perspektywa osadzona jest jednak, na co wskazuje Anna Grzegorzczak, w myśli Kanta: „Za jądro kantyizmu przyjęło się uznawać, iż pojęcia są warunkiem poznania rzeczywistości. [...] idea ta przerodziła się właśnie w aprioryzm lingwistyczny. <Granicą naszego poznania są granice języka> – powie Wittgenstein; <Język modeluje nasz światopogląd i nasz sposób myślenia> – stwierdził Sapir; <Człowiek jest mówiony> – zdecydował Foucault; <*La langue nous parle*> [„język mówi nas” – dop. E. Ch.] – skonstatuje Lacan; <*La langue mythique nous parle*> [„język mityczny mówi nas” – dop. E. Ch.] – doda Greimas. [...] Teza o kreacyjności języka ma wiele mutacji: semantyczną, pragmatyczną, gramatyczną”²⁷⁸. Podkreślmy:

próbę wykazania, że „[...] jest możliwe ogólne i konieczne (tj. aprioryczne) poznanie rzeczywistości, tzn. takie poznanie, którego ogólność i konieczność idą w parze z przedmiotową ważnością. [...] Aby uzasadnić możliwość takiej wiedzy, autor *Krytyki czystego rozumu* wykazuje obecność w ludzkim umyśle apriorycznych przedstawień, które nie pochodzą z doświadczenia, ale mimo to są względem doświadczenia konstytutywne i jako takie je poprzedzają, a zarazem umożliwiają, tzn. przedstawień, które nie mają charakteru empirycznego, a mimo to są nieodzowne dla wszelkiego poznania przedmiotowego. Tymi apriorycznymi przedstawieniami są formy naoczności, tj. czas i przestrzeń, oraz formy myślenia, tj. kategorie intelektu” - P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 25-26.

²⁷² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B XVII.

²⁷³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B XIII.

²⁷⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 114.

²⁷⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 114.

²⁷⁶ Zob. M. K. Zwierżdżyński, *Teorie konstruowania w socjologii*, dz. cyt., s. 25.

²⁷⁷ Zob. M. K. Zwierżdżyński, *Teorie konstruowania w socjologii*, dz. cyt., s. 23.

²⁷⁸ A. Grzegorzczak, *Rekonstrukcja mitu w semiotyce A. Greimasa*, w: „Semiotyczne olśnienia. Szkice o teorii A. J. Greimasa”, red. A. Grzegorzczak, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 33. Innym przykładem „mówienia” podmiotu przez język może być tzw. „kwadrat semiotyczny” (nawiązujący do kwadratu

charakteryzowanie bądź podmiotu (świadomości), bądź języka przez aktywizm, kreacyjność, „konstruktywność” i nadanie im szczególnego, samozwrotnego charakteru, jest tym, co wspólne dla paradygmatów mentalistycznego i lingwistycznego i co równocześnie różni je od paradygmatu ontologicznego.

Zmiana w pojmowaniu myślenia, poznania i samego podmiotu, której jednym z przejawów jest też „spór o istnienie świata”²⁷⁹, wyznacza cezurę między paradygmatem ontologicznym z jednej, a paradygmatami mentalistycznym i lingwistycznym – z drugiej strony. *Dopiero* w nowożytności (a następnie – w wyrastających z niej nurtów kultury, które określamy z pomocą terminów: „nowoczesność”, „modernizm” oraz „ponowoczesność”, „postmodernizm”):

- 1) poznanie stało się *konstruowaniem, tworzeniem*,
- 2) nad kontemplacją zaczął przeważać aktywizm,
- 3) a nad obiektywnością – subiektywizm.

Wspomnijmy jeszcze, że właściwe dla paradygmatu lingwistycznego aktywistyczne i „konstruktywistyczne” rozumienie języka, jako „przenikającego” i konstytuującego sferę społeczną, obecne jest także w teorii dyskursu i teorii prawdy uzgodnionej (*Konsenstheorie der Wahrheit*)

logicznego Arystotelesa) – kluczowa dla ujęć neostrukturalistycznych kategoria, którą – wraz z wpisanymi w nią założeniami ontologicznymi – charakteryzuje Anna Grzegorzczak: „kwadrat semiotyczny – to najogólniej mówiąc logiko-struktura, coś <trzeciego> znajdującego się ponad podmiotem i przedmiotem; struktura, która generuje zarówno semiotykę-przedmiot, jak i semiotykę-dyskurs teoretyczny. Kwadrat semiotyczny (prawa go konstytuujące, a więc sprawo sprzeczności, przeciwieństwa i presupozycji) - <mówi> badaczem konstruującym dyskurs o równoległe <mówiącej> się semiotyce-przedmiocie; wszyscy jesteśmy – jako uczestnicy komunikacji kulturowej – tym kwadratem <mówieni>. Dzieje się tak dlatego, gdyż zawiera on potencję wszelkiej komunikacji, «narracji kulturowej»” A. Grzegorzczak, *Posłowie*, w: A.J. Greimas, „O niedoskonałości”, tłum. A. Grzegorzczak, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, s. 119.

²⁷⁹ Ontologicznym czynnikiem tych zmian, jak i samego sporu, jest utożsamienie poznania z operacją na (abstrakcyjnych) pojęciach, co w średniowieczu nastąpiło w esencjalnym nurcie filozofii. Właściwe dla tego nurtu „abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu, zostało przejęte przez Kartezjusza (1596 – 1650 r.) – za pośrednictwem Franciszka Suareza (1548 – 1617 r.) – i zradykalizowane. „Europejska myśl filozoficzna czasów nowożytnych i współczesnych sięga do zasadniczych sformułowań dokonanych w wiekach średnich przez mistrzów wielkich szkół filozoficznych i teologicznych, jakimi byli św. Tomasz z Akwinu i Duns Szkot. I chociaż zwykło się mówić i pisać w podręcznikach, z zakresu historii filozofii, o tomistycznym (względnie neotomistycznym) nurcie filozofii jako dominującym, zwłaszcza w uczelniach kościelnych, to jednak przyjrzenie się bliższe sformułowaniom dotyczącym rozumienia bytu, samemu językowi filozofii, sterującemu w kierunku jednoznaczności, tudzież układowi zagadnień, preferującemu priorytet problematyki teoriopoznawczej – nietrudno dojść do przekonania, że dominującym wątkiem filozoficznych dociekań był jednak szkotyizm, a nie tomizm. Co więcej w nurcie tzw. tomizmu [...] łatwo można zauważyć szkotystyczny tok myślenia, ujawniający się w abstrakcjonizmie i przeakcentowaniu tzw. nominalnego rozumienia bytu, kosztem jego egzystencjalnej strony, która musiała być pomijana w procesie abstrakcji [podkr. – E.Ch.] [...] nastawienia szkotowskie rozwinęły się u takich myślicieli jak Suarez, Descartes i Wolff. Oni to stanowią trzon filozofii klasycznej wieków nowożytnych. I ich rozwiązania miały doniosły wpływ na myśl I. Kanta, a następnie nowe i rewolucyjne sformułowania Hegla. Jednak nie sposób zrozumieć wyjściowego punktu filozofii Hegla bez koncepcji bytu Wolffa, która była wyraźnym dziedzictwem Dunsza Szkota. Dlatego też rozumienie samej koncepcji filozoficznego poznania w nowożytnej filozofii europejskiej, a także jej współczesne pozycje myślowe są uwarunkowane poznaniem i rozumieniem samej koncepcji bytu (rozumieniem rzeczywistości) proponowanej przez wymienionych tu myślicieli [podkr. – E.Ch.] - M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 189-190.

Jürgena Habermasa²⁸⁰, do której odnosi m.in. jego wydana w 1987 roku książka pt. „Teoria działania komunikacyjnego”²⁸¹ oraz w wydanej w 1988 roku publikacji jego bliskiego współpracownika Karla Otto-Apla, twórcy tzw. transcendentalnej pragmatyki i etyki dyskursu: „Dyskurs i odpowiedzialność. Problem przejścia do moralności postkonwencjonalnej”²⁸². Warto w tym punkcie za Adamem Szahajem zauważyć, że przy wielości sposobów wyjaśniania terminów: „postmodernizm” („ponowoczesność”), gdzie „każdy [...] konstruuje taki postmodernizm, jaki jest mu do jego celów potrzebny”²⁸³, jednym ze stale przywoływanych wątków (jako cechy dystynktywnej tego nurtu) jest spojrzenie na język „[...] jako *narzędzie kreacji kulturowej rzeczywistości* [podkr. – E. Ch.] nie zaś jako sposób odzwierciedlania Rzeczywistości leżącej na zewnątrz niego”²⁸⁴. Jeżeli więc „kreacyjne”, „performatywne” rozumienie języka właściwe jest dla paradygmatu lingwistycznego, stanowi to zatem przesłankę, by nurt filozoficzno-kulturowy określany jako „postmodernizm”/„ponowoczesność” usytuować właśnie w jego horyzoncie i uznać za jego przejaw.

²⁸⁰ Również ten filozof, na co zwraca uwagę Adam Szahaj, przywołując wczesną pracę Habermasa „Erkenntnis und Interesse” (1968 r.) – „Poznanie i interes” – występował przeciwko kontemplacyjnej teorii poznania (powiązać ją można z paradygmatem ontologicznym). Z kolei cytując fragmenty jego artykułu pt. „Teorie prawdy” z 1973 roku Szahaj stwierdza, że Habermas „[...] uznaje za nieadekwatne wszystkie te koncepcje prawdy, które opierają się na <realistycznym podejściu do poznania> a więc przekonaniu o możliwości odzwierciedlenia w poznaniu rzeczywistości samej w sobie. Odnosi się to głównie do wszelkich odmian korespondencyjnej teorii prawdy. Wszystkie jej wersje na próżno próbują wyłamać się ze sfery języka, zakładając możliwość odniesienia sądów do <oczyszczonej> z języka rzeczywistości. Tymczasem ta ostatnia jest już zawsze jakoś symbolicznie ustrukturalizowana. Poza tym choć prywatnie - niejako na własny użytek - możemy być przekonani o pewności naszych percepcji, czy też ogólnie doświadczeń, to jednak gdy tylko chcemy, aby stały się one intersubiektywnie uznane za prawdziwe, musimy użyć języka w celu ich oznajmienia. Czynimy to w stwierdzeniach (konstatujących aktach mowy) zawierających, roszczenia do ważności obowiązywania ich zawartości orzekającej. Jak pisze Habermas: <Wysuwam roszczenie ważności jako intersubiektywnie sprawdzalne, pewność mogę wyrażać jako coś subiektywnego [...]. Wysuwam roszczenie do ważności, mam pewność>. Prawda jest więc nieodłącznie związana ze <światem myśli> (języka), a nie zmysłów. Problemy prawdy powstają wtedy, gdy naiwnie akceptowane przekonania, dotychczas efektywnie sterujące zachowaniami, zaczynają zawodzić oczekiwania. Wtedy też roszczenia do ważności obowiązywania, wysuwane wraz z dotychczas akceptowanymi sędziami, stają się problematyczne i wymagają dyskursywnego sprawdzenia. Rezultatem dyskursu teoretycznego jest odrzucenie bądź uznanie sproblematyzowanych roszczeń do prawdy. Zarówno jedno, jak i drugie - musi opierać się na powszechnej zgodzie. W sumie więc prawda jest efektem osiągniętego porozumienia (*consensusu*). <Mogę przypisać predykat obiektowi wtedy i tylko wtedy, gdy każda inna osoba, która mogłaby wkroczyć w dialog ze mną przypisałaby ten sam predykat temu samemu obiektowi. Celem odróżnienia twierdzenia prawdziwego od fałszywego czynię odniesienie do sądu innych, faktycznie do sądu wszystkich innych, których mogłem spotkać, jeśli historia mego życia była współlistniejąca (*koextensiv*) z historią gatunku. Warunkiem prawdy twierdzeń jest potencjalna zgoda wszystkich innych>” – A. Szahaj, *Interes - poznanie - dyskurs - prawda. Jürgena Habermasa teoria poznania* (online) (Manuskrypt tekstu opublikowanego w: „Studia Filozoficzne”, 1985, vol. 4/1985), s.1 oraz 25-26, źródło: <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/884/A.%20Szahaj%2C%20Interes%20-%20poznanie%20-%20dyskurs%20-%20prawda.pdf?sequence=1> (dostęp: 26.06.22)

²⁸¹ Zob. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*. T. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A. M. Kaniowski, M. J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

²⁸² Zob. K-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur Postkonventionellen Moral*, Verlag: Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988 r., zob. też A. Piórkowska, *Etyka dyskursu: koncepcje Karla-Otto Apla i Jürgena Habermasa w obszarze etyki współczesnej*, Instytut Filozofii. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn 2016.

²⁸³ A. Szahaj, *Bać się postmodernizmu?*, w: „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 8.

²⁸⁴ A. Szahaj, *Bać się postmodernizmu?*, dz. cyt., s. 9.

Obok definiowania języka przez „aktywizm” i „performatywność”, należy zwrócić uwagę na drugi, zasadniczy dla paradygmatu lingwistycznego, moment. Wiąże się on z uznaniem, że wszystko, co językowe, jest *semiotyczne*, czyli: „znakowe”, mające charakter komunikatu, sygnału, informacji, gdzie związek między znakiem a znaczeniem jest bądź konwencjonalny (w sensie: umowny, krótkotrwały), bądź wręcz arbitralny (na niczym nie oparty, dowolny), wyłącznie *odpdmiotowy*. Historia semiotyki jako dyscypliny badającej systemy znakowe rozmaitego typu sięga starożytności; refleksja nad znakami, językiem i pojęciami obecna była w średniowieczu i w kolejnych epokach, jednak żadna z nich nie przyznała jej tak wyjątkowego statusu jak wiek dwudziesty. Urszula Żegleń konsekwencje następującego w nim „zwrotu językowego/lingwistycznego” określa jako „pansemiotyzm”, ponieważ nie tylko język, ale i cała rzeczywistość (także społeczna oraz kulturowa) zaczęła być ujmowana jako „znakowa”. Jako przykład badaczka wskazuje stanowisko Umberto Eco, który w wydanym w 1968 r. „Pejzażu semiotycznym”, uznając zastosowanie semiotyki/semiologii²⁸⁵

²⁸⁵ W ramach współczesnej semiotyki wyróżnić można dwie linie, europejską i amerykańską, wywodzące się odpowiednio od Szwajcara Ferdynanda de Saussure (1857-1913), który sformułował termin „semiologia”, oraz Amerykanina Charles’a Sandersa Peirce’a (1839-1914), z którym łączy się termin „semiotyka”. Można powiedzieć, że różnica między tymi dwoma liniami jest ontologiczna, ponieważ decyduje o niej to, że rozpatrując związek między znakiem a znaczeniem w semiologii nie uwzględnia się odniesienia przedmiotowego, natomiast w semiotyce – tak (tzw. trójkąt semiotyczny Peirce’a: znak – odniesienie-przedmiot odniesienia). Anna Grzegorzczak następująco charakteryzuje oba podejścia: „Dwie linie semiotyki: europejska – Saussure’owsko-Hjelmslevowska i amerykańska – Peirce’owska wyznaczają różne wizje humanistyki i kultury, a zarazem różne określające ją pojęcia. Dla pierwszej znak i analiza znaków określają pole opisu artykulacyjnej sieci form. Wewnątrzsystemowe relacje generują znaczenie słów, zdań i dyskursów kulturowych. Likwidacji tym samym ulega przedmiot odniesienia jako zbędny dla semiotycznej analizy kultury. W drugiej – wywiedzionej od Charlesa Sandersa Peirce’a – znak konstruowany jest wraz z odniesieniem przedmiotowym, <rzeczywistością denotowaną> lub obiektem. Zatem przedmiot odniesienia staje się w obu semiotycznych liniach punktem newralgicznym, różniącym koncepcje wokół nich powstające, przy czym linia Peirce’owska <oskarżana> jest przez Saussure’owską o <realizm metafizyczny>” – A. Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 44. Należy przy tym zwrócić uwagę, że „oskarżenie” semiotyki amerykańskiej o „realizm metafizyczny” przez europejskich „semiologów” nie oznacza, że dopuszcza ona, by związek między znakiem, znaczeniem i przedmiotem odniesienia był naturalny bądź był namiastką relacji naturalnej. Charles S. Peirce, formułując pojęcie „znak ikoniczny” twierdził, że podobieństwo między znakiem a przedmiotem odniesienia, które termin ten wyraża, „[...] nie jest relacją naturalną. Rzeczy nie są podobne <same z siebie>, lecz mogą być jedynie *postrzegane jako podobne* przez patrzących. Dostrzeganie podobieństwa (bądź jego niedostrzeganie) zależy więc od obserwatora i sposobu patrzenia znacznie bardziej, niż od jakichś naturalnych cech porównywanych przedmiotów” – H. Kowalewski, *Semiotyka. I trochę komiksu*, źródło: <http://semiomiks.blogspot.com/2010/10/znak.html> (dostęp; 19.05.22). O treściach znaczeniowych terminów „semiotyka” i „semiologia” piszą też piszą Elżbieta Wiącek i Tomasz Marcin Wrona: „[...] współczesna nauka o znakach formowała się głównie pod wpływem dwóch tradycji: filozoficznej (semiotyka) i językoznawczej (semiologia). Semiotyka wyrasta z problematyki epistemologicznej - z obserwacji, że poznanie odbywa się za pośrednictwem znaków. Późniejsza od niej semiologia rozwinęła się natomiast z obserwacji prawidłowości funkcjonowania języka. Śladem de Saussure’a naukowcy różnych dziedzin humanistyki pozostający pod wpływem strukturalizmu zastąpili określenie <semiotyka> terminem <semiologia>. Funkcjonowanie tych terminów jako równoznaczników, różniących się jedynie brzmieniem, miało miejsce aż do lat sześćdziesiątych XX wieku. Wtedy to niektórzy badacze (Louis Hjelmslev, Christian Metz, Umberto Eco) zaczęli przeprowadzać różnego rodzaju dywersyfikacje znaczeniowe pomiędzy tymi terminami. Zabiegi te wynikały z potrzeby odróżnienia odmienności, charakterystycznych dla obszaru i tradycji badawczych obydwóch określeń, doprowadziły jednak do terminologicznego chaosu. Ostatecznie, projekty nadania różnych znaczeń konkurencyjnym nazwom nie przyjęły się - zrodziło się bowiem zbyt wiele rozbieżnych propozycji. Czy obecnie możemy traktować obie nazwy jako synonimy? Na podstawowym poziomie tak, lecz należy pamiętać o subtelnych różnicach. Wskazuje na nie Pierre Guiraud, zauważając, że de Saussure kładzie nacisk na społeczną funkcję znaku, Peirce zaś na jego

także w analizach architektury, twierdził, że daje ona całościowe ujęcie wszystkich zjawisk kulturowych na wszystkich poziomach, będąc „[...] ogólną teorią zjawisk porozumiewania się, ujmowanych jako tworzenie rozmaitych komunikatów na podstawie konwencjonalnych kodów (systemów znaków)”²⁸⁶. Być może więc bardziej adekwatną kategorią, niż zaproponowany przez Schnädelbacha „paradygmat lingwistyczny”, byłby: „paradygmat semiotyczny”. Podobnie „zwrot językowy/lingwistyczny” („linguistic turn”) można byłoby przemianować na „zwrot semiotyczny”, aby uwydatnić dokonane w jego ramach

zredukowanie języka (i językowości) do systemu znaków, komunikatów, „konwencjonalnego kodu”.

Wydaje się, że to właśnie utożsamienie języka z systemem znaków (konwencjonalnie bądź arbitralnie wiążących się ze znaczeniem) spowodowało, że semiotyka w XX stuleciu stała się wiodącą metodą badań, swego rodzaju „uniwersalną” (a przynajmniej zasadniczą) platformą humanistyki. Doprowadziło to – jakkolwiek paradoksalnie to brzmi – do „dehumanizacji” tej dziedziny badań, nie pozostało też, jak się wydaje, bez wpływu na wzmiankowaną wyżej koncepcję śmierci podmiotu w języku (zob. przypis nr 258). „Odpodmiotowienie”, jako konsekwencję przyjęcia w humanistyce optyki semiotycznej, wskazuje m.in. Anna Grzegorzcyk. Badaczka ta, co istotne dla naszych rozważań, ze „zwrotem językowym/lingwistycznym” wiąże „zwrot postmodernistyczny”²⁸⁷, a jako

funkcję logiczną. Jednocześnie jednak Guiraud stwierdza, że oba aspekty znaku - społeczny i logiczny - ściśle wiążą się ze sobą, a zakresy nazw „semiologia” i „semiotyka” pokrywają się, oznaczając jedną i tę samą dyscyplinę, przy czym Europejczycy częściej posługują się pierwszym terminem, Anglosasi zaś drugim” – E. Wiącek, T. M. Wrona, *Semiotyka - tradycja i współczesność*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, s. 21. Źródło: Repozytorium Uniwersytetu Jagiellońskiego <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/15361> (dostęp: 01.07.22)

²⁸⁶ U. M. Żegleń, *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury ...*, s. 20. „Pansemiotyczna” optyka widoczna jest także w zastosowaniu przez polskich logików i filozofów – przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (m.in. K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński, Leśniewski, Twardowski) metody i aparatury semiotycznej do problemów filozoficznych z dziedziny ontologii – zob. U. M. Żegleń, *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury ...*, s. 20. O języku jako systemie znaków pisze też Ewa Rewers – zob. E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta ...*, s. 21.

²⁸⁷ W ujęciu Grzegorzcyk „postmodernistyczny zwrot” w humanistyce charakteryzują:
- dążenie do zniesienia podmiotowo-przedmiotowego Kartezjańskiego dualizmu i Newtonowskiego mechanicyzmu oraz analityczno-empirycznego wzorca uprawiania nauki, podejmowane przez przedstawicieli teorii krytycznej, nurtów neostrukturalistycznych i neopsychoanalitycznych, dekonstrukcjonizmu i lacanizmu,
- towarzyszący temu dążeniu postulat odrzucenia lub radykalnego ograniczenia podstawowych kanonów poznania naukowego, eliminacji pojęcia prawdy na rzecz alternatywnych sposobów jej rozumienia (lub wręcz tworzenia),
- wraz z ideą wykraczania poza tradycyjną kategoryzację prawdziwościową - negowanie stabilności „naukowej” metody, „pomysłowość” jako probierz akceptowalności, „narracyjność” (zastępująca abstrakcyjną konsekwencję),
- a także uznanie formuł takich jak: „nieciągłość”, „<niestabilność> systemu”, „indeterminizm”, „nieprzewidywalność”, „paralogia” za konstytutywne dla budowy alternatywnego modelu uprawiania (nauki?), który Grzegorzcyk nazywa „modelem niezgodności”. Zob. A. Grzegorzcyk, *Róża wiatrów albo niekartezjańskie współrzędne dzisiejszej humanistyki*, (online) w: „Sztuka i Filozofia” 5, 1992, s. 184, źródło: <https://docplayer.pl/41107556-Anna-grzegorzcyk-roza-wiatrow-albo-niekartezjanskie-wspolrzedne-dzisiejszej-humanistyki-sztuka-i-filozofia-5.html> (dostęp: 01.07.22)

jego narzędzie wskazuje właśnie „semiologię ogólną”. W opublikowanym w 1992 roku artykule pt. „<Róża wiatrów> albo niekartezjańskie współrzędne dzisiejszej humanistyki” – badaczka, przywołując analizy Stanisława Cichowicza²⁸⁸, pisze: „Przyjęło się uważać, iż kultura XX wieku — pojęta *en bloc* — zdominowana jest przez myślenie językowe; przez zwrot lingwistyczny w nauce, który pokazuje, iż związek myślenia z bytem jest dziełem języka. Przeświadczenie to krążące — jak slogan — w Lacanowskim sformułowaniu: *La langue nous parle* [...] może ujawnić dodatkowe przyczyny dokonujących się przemian w <organizowaniu wiedzy>. Opisywanie wszelkich systemów społecznych w terminach strukturalno-językoznawczych spowodowało stopniowe odpodmiotowanie nauki: <Zainteresowanie znakami odwróciło uwagę od tego, kto z nich korzysta, osłabiło <humanistyczny> (podk. A.G.) ton dociekań, które nadawały im zwłaszcza doktryny egzystencjalistyczne, lecz w zamian stworzyło w postaci semiologii ogólnej wspólny dla filozofii i nauki schemat znoszący ich dawne przeciwieństwo>”²⁸⁹. Jeżeli w „Różę wiatrów...” Grzegorzcyk „wzorzec semiologiczny” traktowała jako gwarant przekroczenia dualizmu pomiędzy filozofią a nauką²⁹⁰, to w kolejnych pracach sproblematyzowała „semiotyzację kultury” i uznawany za jej konsekwencję „postmodernistyczny zwrot”. Ceną wspólnego, „semiologicznego mianownika” okazała się bowiem także rezygnacja z ontologicznie pojętego symbolu, rozumianego jako „naturalne wiązadło” z rzeczywistością, również tą transcendentną, czego następstwem, jak wskazuje badaczka, była destrukcja aksjologicznego wymiaru kultury²⁹¹. Zauważmy, że prowadzone przez autorkę „Różę wiatrów” analizy uwyrażniają ten aspekt koncepcji kultury Jerzego Kmity, który – w ramach w niniejszej dysertacji – wymaga przekroczenia. Nawiązując w artykule „Wymykanie się symbolom” do publikacji „Wymykanie się uniwersaliom” poznańskiego filozofa, Grzegorzcyk zwróciła uwagę, że jego socjopragmatyczna teoria kultury zakłada niesubstancjalne ujęcie języka i kultury, w czym zbieżna jest z optyką semiotyczną²⁹². Mimo, że proponowana przez Kmitę koncepcja kultury i metoda interpretacji humanistycznej w pewnych punktach wydają się wykraczać poza tę perspektywę, a tym samym zachowywać dystans względem paradygmatu lingwistycznego, to jego rozumienie symbolu – już nie. Poznański filozof:

- 1) charakteryzował symbol odwołując się do metafory, gdzie „A reprezentuje B <w rezultacie arbitralnego wyboru ludzkiego>”²⁹³,
- 2) tak rozumiany symbol sytuował w opozycji do metonimii, którą traktował jako naturalną oznakę, gdzie pomiędzy znakiem a treścią zachodzi związek naturalny: np. dym jako oznaka ognia²⁹⁴.

²⁸⁸ Zob. S. Cichowicz: *Wstęp*, w: M. Merleau-Ponty, „Proza świata. Eseje o mowie”, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 10.

²⁸⁹ A. Grzegorzcyk, *Róża wiatrów albo niekartezjańskie współrzędne dzisiejszej humanistyki*, dz. cyt., s. 191-192

²⁹⁰ Zob. A. Grzegorzcyk, *Róża wiatrów albo niekartezjańskie współrzędne dzisiejszej humanistyki*, dz. cyt., s. 192.

²⁹¹ Zob. A. Grzegorzcyk, *Wymykanie się symbolom*, w: „Kultura jako przedmiot badań”, dz. cyt., s. 235.

²⁹² Zob. A. Grzegorzcyk, *Wymykanie się symbolom*, dz. cyt., s. 234.

²⁹³ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., s. 127.

Formułując trzecią hipotezę badawczą pracy wskazałam, że analiza symbolicznego wymiaru świątyń projektowanych przez Stanisława Niemczyka wymagać będzie uwzględnienia ontologicznego/metonimicznego pojęcia symbolu. Ponieważ Kmita określał symbol poprzez metaforę, co więcej w jego ujęciu kompetencja kulturowa dotyczyć miała w wyższym stopniu alegorii, bardziej od symbolu jednoznacznej²⁹⁵, zatem konieczne będzie wykroczenie poza zaproponowaną przez tego badacza optykę. Ważnymi punktami odniesienia, na co wskazałam we „Wstępie” pracy, będzie ontologiczne ujęcie symbolu, definiowanego przez partycypację (uczestnictwo), proponowane przez Władysława Stróżewskiego, a także odwołującą się do jego analiz Annę Grzegorzczuk.

Badaczka ta fundamentem postmodernistycznego (i neopragmatycznego) projektu „kultury bez symboli” uznaje przekonanie, że gwarantem rozwoju kultury i postępu poznawczego jest odejście od ontologicznie rozumianego symbolu²⁹⁶. Jeżeli przekonanie to rozpatrywać w aspekcie koncepcji bytu i omawianych tu paradygmatów filozofowania, to wydaje się, że jednym z jego źródeł uznać można toczony od zarania nowożytności w obrębie zachodniej kultury „spór o istnienie świata”, organizujący zarówno paradygmat mentalistyczny, jak i lingwistyczny. Inaczej mówiąc: *ontologicznie pojęty symbol zdefiniować można przez odniesienie*, wyraża się w nim naturalny (w sensie: niezależny od podmiotu, mający źródło w wewnętrznym charakterze przedmiotu, „istotowy”) związek między znakiem, znaczeniem i tym, co stanowi przedmiot znaczenia. „Zakorzeniając” znaczenie w rzeczywistości od podmiotu niezależnej, także transcendentnej, symbol staje się jej epifanią, przejawem, świadectwem. Z kolei zasadniczym rysem zarówno paradygmatu mentalistycznego, jak i lingwistycznego, nie jest odniesienie, ale szczególna *samozwrotność*, a tym samym – *oddzielenie*. W horyzoncie Kartezjańskiego, metafizycznego dualizmu, „zerwaniu” ulega nie tylko relacja między człowiekiem a światem – „rozdarcie” bytu na „ ducha” i „materię” przenosi się do wnętrza podmiotu, który „rozszczepia” się na umysł/świadomość i ciało (stąd właśnie trapiący nowożytność problem mostu psychofizycznego²⁹⁷). W paradygmacie lingwistycznym to „zerwanie”, „oddzielenie”, napotykałyśmy we „wnętrzu” semiotycznie pojętego języka, ponieważ

²⁹⁴ Zob. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., s. 126-127. Co interesujące, do opozycji metonimii i metafory odwołuje się także Wojciech Burszta, formułując koncepcję dwu przeciwstawnych tożsamości, których spór stanowi jeden z przejawów wojen kulturowych. Tożsamość metonimiczną wiąże on z myśleniem mitologicznym i z nacjonalizmem, który z kolei definiuje przez „doświadczany bezpośrednio porządek wartości” i z symboliczną sferą kultury – zob. W. J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia...*, s. 85-86. Z kolei wyrazem kosmopolitycznego, postmodernistycznego liberalizmu ma być tożsamość metaforyczna określana przez niego jako „hybrydyczna, imaginacyjna, będąca w drodze, nieosiadła” – zob. ibidem, s. 55

²⁹⁵ Jak pisał badacz: „W im wyższym stopniu stan rzeczy komunikowany przez sytuację – w szerokim znaczeniu – metaforyczno-symboliczną określony jest przez kompetencję kulturową, w tym wyższym stopniu sytuacja ta jest alegoryczna, w tym mniejszym stopniu jest ona sytuacją – w węższym znaczeniu – metaforyczno-symboliczną” – J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej...*, s. 80.

²⁹⁶ Zob. A. Grzegorzczuk, *Wymykanie się symbolom*, w: „Kultura jako przedmiot badań”..., s. 236.

²⁹⁷ Zauważmy, że również „przewrót kopernikański” Immanuela Kanta i zaproponowany przez niego projekt filozofii transcendentalnej (transcendentalnego idealizmu, z którego wyrosły w XIX stuleciu wielkie systemy idealistyczne wypracowane przez Johanna Gottlieba Johanna Fichtego, Fridricha Wilhelma Josepha Schellinga i Georga Wilhelma Fridricha Hegla), nie przyniósł rozwiązania problemu mostu psychofizycznego. Kategorie intelektu, z pomocą których, w koncepcji Kanta, konstytuowany jest przedmiot doświadczenia jako przedmiot poznania – mają charakter formalny, ogólny, czyli: *abstrakcyjny*. Kant nie wyjaśnia, na co wskazuje Piotr

a) zarówno relacja między znakiem a znaczeniem,
b) jak i relacja między znakiem a rzeczywistością, o ile w ogóle jest uwzględniona [ma to miejsce wyłącznie w linii semiotyki wywodzącej się od Charlesa S. Peirce'a, ale już nie w tej, której początek dał Ferdinand de Saussure (określanej jako: „semiologia”)], uznane zostają za konwencjonalne (w sensie – umowne i doraźne), bądź arbitralne (na niczym nie oparte, dowolne). Ta perspektywa „źródłowego oddzielenia” sprawia, że w paradygmatach mentalistycznym i lingwistycznym/semiotycznym ontologicznie pojęty symbol, traci rację bytu²⁹⁸. Wiele przemawia zatem na rzecz tezy, że problematyzowany także przez Jerzego Kmitę projekt „kultury bez symboli” stanowi ostateczną konsekwencję zanegowania światobrazu właściwego dla paradygmatu ontologicznego, w którego obrębie napotykamy definiowane przez partycypację i źródłową relacyjność pojęcie bytu. To właśnie z niego „wyrasta” i ono czyni zasadnym rozumienie symbolu jako „naturalnego wiązadła” z rzeczywistością.

Omawiając semiotyczny, „znakowy” aspekt paradygmatu lingwistycznego zauważmy jeszcze, że nie tylko Anna Grzegorzczak wiąże zachodzący w humanistyce „zwrot postmodernistyczny” z semiotyzacją kultury, ale podobnie Walter Ch. Zimmerli – jako „właściwą cechę postmodernizmu” – wskazuje „tendencję do myślenia o wszystkim w terminach teorii informacji i semiotyki”²⁹⁹. Również Charles Jencks, którego prace miały istotny wpływ na rozumienie tego, czym jest postmodernizm w architekturze³⁰⁰, sam postmodernizm traktował jako „rezultat poszukiwań semiotycznych”³⁰¹. Choć zatem Herbert Schnädelbach nie uwzględnia w swojej kategoryzacji nurtu filozoficzno-kulturowego określanego z pomocą terminów: „postmodernizm”, „ponowoczesność”, to wiele przemawia za tym, że nurt ten wyrasta, „ontologicznie” przynależy właśnie do paradygmatu lingwistycznego/semiotycznego.

Łaciak, w jaki sposób ogólne, abstrakcyjne formy konstytuują przedmiot doświadczenia, który nie jest formalny, ogólny i abstrakcyjny, ale istnieje jako jednostkowy, konkretny, materialny i w takim znaczeniu – *realny*. Przedmiot zmysłowego doświadczenia, właściwego człowiekowi, nie jest tylko „pomyślany”, ale właśnie doświadczany: „fakt zgodności tego, co ogólne, z tym, co szczegółowe, pozostaje w Kantowskim transcendentalizmie niewytłumaczalny. [...] Kant nie rozwiązał problemu poznania w jego konkretnej treści” – P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, dz. cyt., s. 235

²⁹⁸ Ten „brak racji bytu”, co uwyraźni się jeszcze w toku dalszych rozważań, wynika wprost z dominującego w nowożytności oraz nurtach kultury z niej wyrastających (określanych terminami: „nowoczesność”, „modernizm”, „ponowoczesność”, „postmodernizm”) sposobu pojmowania bytu. Nie chodzi mi tu o koncepcję bytu w sensie „zawartości treściowej”, nie o „co” bytu (o odpowiedź, *czym* on jest – na które to pytanie odpowiadają zaproponowane przez Schnädelbacha paradygmaty), ale o to, *jak* w nowożytności oraz nurtach kultury z niej wyrastających byt był/jest *myślany*, o „funkcjonalny” aspekt jego ujmowania.

²⁹⁹ Zob. W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, tłum. D. Domagała, w: „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 248.

³⁰⁰ W lidzie artykułu wspomnieniowego, opublikowanego po śmierci Jencksa w „The Guardian” – czytamy na przykład, że „znany był on jako ojciec chrzestny postmodernizmu” („Architectural historian, garden designer and writer who was regarded as the godfather of postmodernism”) – O. Wainwright, *Charles Jencks obituary*, artykuł opublikowany: 15 października 2019 na portalu The Guardian, źródło: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2019/oct/15/charles-jencks-obituary> (dostęp: 15.06.22)

³⁰¹ Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, tłum. B. Gadomska, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1987, s. 87.

Wyróżnione przez Herberta Schnädelbacha paradygmaty opisują przemiany w obrębie filozofii, jednak przeprowadzone tu rozważania pozwalają przyjąć, że odzwierciedlają się w nich trzy zasadnicze „sytuacje naukowo-historyczne”, jakie wyodrębnić można w dziejach zachodniego świata, sprzężone z pojmowaniem rzeczywistości, z koncepcjami bytu odpowiadającymi na pytanie: *czym on jest*. Co więcej – sama różnica pomiędzy tymi paradygmatami ma charakter ontologiczny. Różnią się one tym, co w obrębie każdego z nich uznane zostaje za to, co „rzeczywiście rzeczywiste”, niepowątpiewalne: byt jako byt, byt jako świadomość, byt jako język (pojęty semiotycznie). Łącznie paradygmaty te tworzą zatem meta-ontologiczną i meta-kulturową³⁰² typologię koncepcji bytu, przy czym – ze względów wskazanych wyżej – paradygmat mentalistyczny i lingwistyczny należałoby rozpatrywać łącznie, uznając ten drugi za radykalizację i dodatkowe zawężenie paradygmatu mentalistycznego. Ich wspólnym mianownikiem jest „spór o istnienie świata”, wydają się one także wyrazem tego samego błędu: *pars pro toto*, redukującego „całość” bytu do (jakiejs) jego „części”. Właśnie dlatego, że w obrębie paradygmatu ontologicznego byt jako byt nie zostaje w żaden sposób zawężony, zredukowany, a istnienie rzeczywistości nie jest przedmiotem sporu, ale raczej *afirmacji*³⁰³ – paradygmat ten będą określać także jako *paradygmat integralny*.

Za potraktowaniem trzech paradygmatów jako „meta-ontologicznych typów” przemawia dodatkowo fakt, że Władysław Stróżewski, systematyzując toczącą się na przestrzeni dziejów dyskusję dotyczącą przedmiotu tzw. filozofii pierwszej, filozofii bytu³⁰⁴ – stosuje podział analogiczny do zaproponowanego przez Herberta Schnädelbacha. W publikacji „Ontologia” wyróżnia on trzy przedmioty filozofii pierwszej: byt jako byt, świadomość, oraz język. Przywołajmy fragment analiz krakowskiego myśliciela: „Najbardziej <klasyczna> odpowiedź na pytanie o przedmiot filozofii pierwszej głosi, że jest nią byt jako byt. [...] pochodzi ona od Arystotelesa, a przejęta została przez wieki późniejsze, w tym zarówno przez myśl arabską (Awicenna, Awerroes), jak i przez scholastykę chrześcijańską. Różnice, jakie zarysowały się w ramach tego stanowiska, dotyczą tego, czy byt należy

³⁰² Paradygmat ontologiczny, w obrębie którego istnienie niezależnego od podmiotu świata nie jest problematyzowane, uznać wręcz można za uniwersalny, ogólnoludzki, właściwy dla tzw. „naturalnego nastawienia”.

³⁰³ Uzasadnione wydaje się przypisanie zasadniczo afirmatywnego stosunku do rzeczywistości zarówno greckiej i rzymskiej starożytności (kulturom pogańskim), jak i średniowieczu, których wspólnym mianownikiem jest paradygmat ontologiczny. Zwróćmy uwagę: „kosmos” to, zgodnie z starogreckim źródłosłowem: „to, co swoim uporządkowaniem sprawia piękny widok” – zob. L. Schäfer, *Przyroda*, w: „Filozofia, podstawowe pytania”, red. G. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 522. Z kolei w optyce średniowiecznych myślicieli (do Tomasza z Akwinu włącznie) rzeczywistość była doskonałym dziełem Stwórcy. Jak wskazuje Stefan Swieżawski – dla Akwinaty ze wszystkiego, co nas zadziwia w świecie, najbardziej olśniewający był fakt istnienia – zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2000, s. 658.

³⁰⁴ Filozofia pierwsza nazywana jest także metafizyką, ontologią bądź filozofią bytu. Jak pisze Władysław Stróżewski we „Wstępie” do „Ontologii”: „<Byt> to po grecku *to on*. Naukę, która bada byt jako byt, najślusniej byłoby nazwać *ontologią*. Tak się istotnie stało, ale dopiero w wieku XVII. Wcześniej nazywano ją *metafizyką*, jeszcze wcześniej Arystoteles nadał jej miano *filozofii pierwszej*. Jej przedmiot pozostawał jednak w zasadzie ten sam: byt jako byt. Jemu będzie poświęcona nasza książka. Została ona pomyślana jako próba przedstawienia podstawowych problemów ontologii, rozumianej jako filozofia bytu, wraz z ukazaniem najważniejszych rozwiązań tych problemów, a więc określonych metafizycznych teorii, jakie pojawiły się w ciągu dziejów” - W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 17.

rozumieć w sensie najbardziej ogólnym, lecz analogicznym (np. jako *ens commune* – św. Tomasz) czy jako byt radykalnie indywidualny, ujmowany w jednoznacznym pojęciu (Duns Szkot), jak również tego, czy przedmiotem filozofii pierwszej jest, czy też nie jest Byt absolutny – Bóg. A jeśli byt określimy jako to, co jest, zasadne będzie także pytanie o to, co naprawdę jest. I tak na przykład dla Platona tym czymś są idee, dla Spinozy – Substancja Nieskończona, będąca przyczyną samej siebie [...], dla spirytualistów – byty duchowe, dla materialistów – materia. [...] Od czasu Kartezjusza przedmiotem filozofii pierwszej staje się świadomość. Stanowisko to nie musi wykluczać się z filozofią bytu: świadomość rozumiana jest jako byt, który poznajemy w sposób najpewniejszy i w świetle którego (w szczególności dzięki zawartym w niej ideom) możemy rozpoznać <resztę> rzeczywistości. Uznanie pierwotności świadomości prowadzić może jednak do jej absolutyzacji, z czym mamy do czynienia w tzw. idealizmie transcendentálnym. [...] Za najważniejszy przedmiot filozofii pierwszej uznany może wreszcie zostać język. Język jest medium, bez którego niemożliwe jest poznawanie rzeczywistości. Język jest tym, co dane jest nam jako pierwsze³⁰⁵. Podkreślmy: koncepcję trzech paradygmatów filozofowania Herberta Schnädelbacha (i zbieżną z nimi systematyzację przedmiotów filozofii pierwszej Władysława Stróżewskiego) w moich rozważaniach potraktuję szerzej, jako klasyfikację, czy też (meta-ontologiczną) typologię ujęć rzeczywistości, założeń dotyczących jej natury (bądź jej braku) oraz możliwości poznawczych podmiotu. Takie rozumienie będzie uzasadnione tym bardziej, gdy odwołamy się – podobnie jak uczynił to sam Schnädelbach – do sformułowanej przez Thomasa S. Khuna charakterystyki paradygmatu naukowego jako wszystkich zinternalizowanych przekonań (i uprzedzeń) danej grupy naukowej, zarówno instrumentalnych, teoretycznych, jak i metafizycznych, określających to, co przedstawicielom tej grupy wspólne, wyznaczających, jakie obiekty w świecie istnieją, określających typ pytań, które w ramach danego paradygmatu zasadnie wolno stawiać (np. w świecie fizyki Newtonowskiej pytanie o świat podksiężycowy nie ma racji bytu)³⁰⁶. Biorąc pod uwagę podobieństwo pomiędzy:

- 1) rozumieniem paradygmatu jako „wszystkich zinternalizowanych przekonań (i uprzedzeń) danej grupy”,
- 2) a rozumieniem kultury jako zespołu reguł interpretacyjnych i normatywnych, zaproponowanym przez Jerzego Kmitę,
- 3) uznać można, że wyróżnione przez Schnädelbacha paradygmata mogą znaleźć zastosowanie w analizie poszczególnych kultur/nurtów kultury i ich „materialnego obrazu”: architektury, służąc

³⁰⁵ W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 29-31. Zwrócić należy uwagę, że w nurcie filozoficzno-kulturowym określonym z pomocą terminów: „postmodernizm”, „ponowoczesność” sama kategoria rzeczywistości zostaje sprobmatyzowana i podważona – to język zaczyna funkcjonować jak „ontologiczny” absolut. Niestety w „Ontologii” Władysława Stróżewskiego brak jest próby rozważania możliwej dla postmodernizmu/ponowoczesności koncepcji bytu czy uwzględnienia tego nurtu w obrębie filozofii.

³⁰⁶ Zob. T. Kuhn, *Dwa bieguny*, tłum. S. Amsterdamski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 406-438. Zob. też T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.

kwalifikacji tych kultur/nurtów kultury pod kątem koncepcji bytu organizującej właściwy dla nich światobraz.

Należy przy tym podkreślić, że tak jak koncepcja paradygmatów Schnädelbacha stanowi – na co on sam zwraca uwagę – wyłącznie pewną „idealną” rekonstrukcję historii rozumienia pojęcia filozofii, która nie jest wolna od „[...] silnej tendencji do typizacji i uproszczeń”³⁰⁷ – tak w obrębie mojej pracy te paradygmaty, traktowane jako uproszczona typologia koncepcji bytu fundujących kulturowe światobrazy, pełnić będą funkcję porządkujących punktów odniesienia. Schnädelbach wskazywał na metodyczną zaletę takiej uproszczonej typologii: „można na jej podstawie uzyskać najpierw całościowy model o określonej strukturze, który następnie polega na doprecyzowaniu i krytyce w świetle historycznych badań szczegółowych. Tak więc idealna historia pojęcia filozofii jest zawsze również historią hipotetyczną”³⁰⁸. Powtórzmy zatem – typologia koncepcji bytu, obrazów rzeczywistości, którą odczytać można w Schnädelbachowskich paradygmatach, zbieżnych z wyróżnionymi przez Stróżewskiego przedmiotami filozofii pierwszej, również jest hipotetyczna, ale w toku analiz pomoże – właśnie jako pewien model, jako zespół meta-ontologicznych i równocześnie meta-kulturowych typów, porządkować rozważania poświęcone *ontologicznemu aspektowi kulturowego wymiaru architektury*.

Wyróżnione przez Schnädelbacha paradygmaty wskazują dominujące w danym czasie – w obrębie dziejów zachodniego świata – tendencje, co oczywiście nie oznacza, że wspólnie z nimi nie występują także inne podejścia badawcze, zakorzenione w odmiennych światobrazach i koncepcjach bytu. Warto wzmiankować tu nurt filozofii tomistycznej (neotomistycznej), sprzężony z myślą katolicką, rozwijający się w XX wieku, niezależnie od „zwrotu lingwistycznego/semiotycznego” i wszelkich odmian „teorii konstruktywistycznej”. W tomizmie (neotomizmie) metafizyka rozumiana jest jako poszukiwanie ostatecznych uzasadnień rzeczywistości i poznanie tego, co rzeczywiście istnieje – bytu³⁰⁹. Ponieważ samo „istnienie świata” nie jest w tym nurcie przedmiotem sporu, ale właśnie – afirmacji, uznać go można za współczesny przejaw paradygmatu ontologicznego i kultury Christianitas. Myśliciele wywodzący się z tego nurtu są świadomi, że ich filozofowanie odbywa się w cieniu „sporu o istnienie świata”. Wskazują konsekwencje tego „sporu” w obrębie filozofii i kultury. Andrzej Maryniarczyk pisze: „Tak długo, jak długo filozofia zajmowała się badaniem istniejącego świata roślin, zwierząt, ludzi i rzeczy, słowo <metafizyka> było synonimem słowa <filozofia>. Z czasem słowo <metafizyka>, jak i typ badań filozoficznych reprezentowany przez ten termin zatraciły swoje źródłowe znaczenie. [...] Suarez, a później Kartezjusz, klasyczny przedmiot badań filozoficznych, którym była – transcendentna w stosunku do podmiotu poznającego – realna rzeczywistość, zastąpili immanentną dla podmiotu poznającego jej reprezentacją, to znaczy ideą obecną w świadomości lub sensem pojęć wyrażonych w języku. Problematykę metafizyczną

³⁰⁷ H. Schnädelbach, *Filozofia*, w: „Filozofia, podstawowe pytania”, dz. cyt., s. 59.

³⁰⁸ H. Schnädelbach, *Filozofia*, w: „Filozofia, podstawowe pytania”, dz. cyt., s. 59.

³⁰⁹ Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 39.

zastąpiono problematyką teoriopoznawczą. Zabiegi te odbiły się negatywnie na samej filozofii, a także na całej kulturze, u podstaw której zawsze stoi filozofia. Skutkiem tego jest wdzierający się do kultury nihilizm teoretyczny i praktyczny w postaci szerokiego i wielokierunkowego nurtu postmodernizmu – który w istocie swej jest zaprzeczeniem tego, czym jest i czym powinna być filozofia”³¹⁰. Co dla naszych analiz istotne, wywód Maryniarczyka – podobnie jak przywoływane wyżej analizy Anny Grzegorzcyk, Waltera Ch. Zimmerl’ego czy Adama Szahaja, którzy reprezentują inne niż tomizm egzystencjalny optyki badawcze – stanowić może argument na rzecz tezy, że „wielokierunkowy nurt postmodernizmu” jest najnowszą odsłoną zapoczątkowanego u schyłku średniowiecza „sporu o istnienie świata”. Zwróćmy także uwagę:

1) zachodzący w obrębie filozofii nowożytnej proces zastępowania „transcendentnej w stosunku do podmiotu poznającego realnej rzeczywistości” przez „immanentną dla podmiotu poznającego reprezentację rzeczywistości: ideę obecną w świadomości lub sens pojęć języka”, o którym pisze Maryniarczyk,

2) wydaje się mieć swój kulturowy korelat w rozpoczynającym się wraz z nowożytnością w świecie zachodnim, wielowymiarowym procesie zastępowania/wypierania kultury metafizycznej (oraz fundującego ją, w aspekcie koncepcji bytu, paradygmatu ontologicznego) – przez nurty, czy też zjawiska, wyrastające z paradygmatów mentalistycznego i (następnie) lingwistycznego.

Współczesne konsekwencje tego procesu, dominujące w obrębie kultury tendencje, przywoływani wcześniej badacze próbują ująć z pomocą następujących określeń:

a) „kultura immanencji”(Anna Grzegorzcyk)³¹¹,

b) „kultura indywidualizmu” (Małgorzata Jacyno)³¹²,

c) „kultura odrzucenia” (Roger Scruton)³¹³,

d) „kultura bez symboli” (Jerzy Kmita, Jarosław Boruszewski, Izolda Topp)³¹⁴

e) „postmodernistyczne rojowisko” (Barbara Stanisławczyk)³¹⁵.

Zauważalna zbieżność między koncepcjami bytu właściwymi dla paradygmatów mentalistycznego i lingwistycznego, a światobrazmi wyróżnionych nurtów kultury (a może jednego nurtu widzianego oczami różnych badaczy), która w toku pracy zostanie jeszcze uwyraźniona, również przemawia na rzecz posłużenia się zaproponowanym przez Schnädelbacha modelem jako meta-kulturową typologią koncepcji bytu. Warto tu zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. W oparciu o analizy Jerzego Kmita i Izoldy Topp zaproponowałam wyżej tezę, że wspólnym mianownikiem nurtów kultury opisywanych

³¹⁰ A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, w: „Zadania współczesnej metafizyki. Metafizyka w filozofii”, red.: A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 9.

³¹¹ Zob. A. Grzegorzcyk, *Obecność wartości...*, s. 116. Zob. też A. Grzegorzcyk, *Humanistyka i Obecność...*, s. 12-13.

³¹² Zob. M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu...*, s. 16 - 22.

³¹³ Zob. R. Scruton, *Zachód i cała reszta...*, s. 77.

³¹⁴ Zob. J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom...*, s. 75–77 oraz ibidem, s. 148; zob. J. Boruszewski, *Symbolofobia i pragmatomania...*, s. 129; zob. I. Topp, *Kultura postsymboliczna? Symbol we współczesnej polskiej refleksji o kulturze...*, s. 180.

³¹⁵ Zob. B. Stanisławczyk, *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską...*, s. 13.

jako „nowoczesność” („modernizm”) i „ponowoczesność” („postmodernizm”), a także kultury indywidualizmu czy projektu „kultury bez symboli”, jest pozostawanie w opozycji do różnych postaci wspólnoty i wspólnotowości. W świetle przeprowadzonych tu charakterystyk paradygmatów mentalistycznego i lingwistycznego – dla których określenia zasadnicze są kategorie takie jak: „zerwanie”, „rozdarcie”, „odcięcie” – można stwierdzić, że teza ta, przynajmniej w jakimś stopniu, znajduje potwierdzenie i uzasadnienie na poziomie ontologicznym.

Kategorie „zerwania”, „oddzielenia”, „rozdarcia” naprowadzają nas dodatkowo na szczególny sposób, w jaki w nowożytności, oraz nurtach kultury z niej wyrastających, byt był i jest *myślany*. A był i jest myślany inaczej, niż w paradygmacie ontologicznym – w tym: w nastawieniu naturalnym – gdzie ani rzeczywistość, ani definiowany przez „zakorzenienie” w niej, metonimicznie pojęty symbol nie są problematyzowane. Stąd model obejmujący trzy paradygmaty filozofowania, odpowiadający na pytanie o *to, co jest* przedmiotem filozofii pierwszej, *co jest* rzeczywiste i poznawalne, uzupełnię teraz, wyróżniając dodatkowo dwa „wzorce myślenia”, albo „ujęcia funkcjonalne”, odpowiadające na pytanie *jak jest* (to, co jest i co stanowi przedmiot filozofii pierwszej). Są to:

- 1) „wzorzec pierwotnego oddzielenia” – gdzie *przyjmuje się*, że rzeczywistość jest złożona z izolowanych „jednobyków”, pomiędzy którymi dopiero *wtórnie* zachodzą związki i relacje;
- 2) „wzorzec pierwotnego odniesienia” – gdzie *zakłada się* prymarność relacji, *jakiegoś* rodzaju pierwotną więź, w której pozostają elementy tworzące rzeczywistość, a w wersji radykalnej: gdzie *uznaje się* przedmiot za wypadkową tworzących go relacji³¹⁶.

Na przykład koncepcja korespondencji istotnie korygującej Jerzego Kmity³¹⁷), wpisuje się we wzorzec drugi, bo zakłada przekładalność (przynajmniej w pewnym stopniu) dwu niewspółmiernych,

³¹⁶ Zarys takiej „ontologii relacji” odnaleźć możemy w pochodzących ze tzw. „późnego” etapu rozwoju teorii idei dialogach Platona („Parmenides” i „Sofista”), na co wskazuje m.in. Seweryn Blandzi, przywołując dodatkowo rozważania współczesnych fizyków kwantowych, podkreślających zasadność Platońskich intuicji. Przytoczmy dwa fragmenty jego analiz:

1) „Koncepcja idei jako kompleksu aspektów i odniesień oraz kosmosu idei jako powiązanego wzajemnie kompleksu, umożliwia Platonowi wyjaśnienie owego niejasno dotąd przeczuwanego związku języka i bytu. Zasadniczym warunkiem ku temu okazała się *rezygnacja z pojęcia idei samej w sobie, opartej na metafizycznej zasadzie samoidentyfikacji* [podkr. E. Ch.] [...], a przyjęcie koncepcji idei jako bycia aliorelacyjnego, w myśl której idee mogą być nawzajem orzekane” - S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, dz. cyt., s.152;

2) „[...] Na zbieżne intuicje z Platonem powołują się współcześni fizycy (C.F. Weizsäcker, W. Heisenberg, D. Bohm), którzy swoją filozofię natury opierają na ontologii Platonizmu. Przy przedmiotowym (reistycznym) nastawieniu do rzeczywistości – twierdzą – zawsze będziemy poszukiwać jakiejś ostatecznej części elementarnej. Jeśli zaś owo <doksalno-metafizyczne> doświadczenie przekroczyliśmy, musimy uznać trafność intuicji pitagorejsko-platońskich, a mianowicie: rzeczy jako takie nie tworzą pryncypialnych form i struktur bytu, lecz odwrotnie, elementarne stosunki i odpowiedniości, takie jak komplementarność, alternatywa czy symetria, konstytuują dopiero rzeczowe układy. (Pierwotność relacji, a właściwie <idei> Relatywu – metron, najlepiej obrazuje przykład siatki kryształu)”- ibidem, s. 154. Por.

³¹⁷ Poznański badacz opowiadał się „po stronie” znaczenia jako tego, co ponadindywidualne, oraz odniesienia przedmiotowego, m.in. proponując pojęcie pozalogicznie rozumianej korespondencji istotnie korygującej, jako „pomostu” między dwoma niewspółmiernymi logicznie systemami: „Relacja korespondencji istotnie korygującej między wcześniejszym systemem wiedzy naukowej (lub obszarem potocznego doświadczenia) W a systemem późniejszym W' wchodzi w rachubę wówczas w każdym razie, gdy założenia semantyki naukowej aparatury pojęciowej uległy zmianie na tyle radykalnej, że niemożliwa jest merytoryczna dyskusja z systemem W w ramach systemu W'; dyskurs występujący w kontekście W' jest logicznie różny od dyskursu

nieprzystających do siebie systemów, a zatem dopuszcza *jakąś* postać *pierwotnego odniesienia, pokrewieństwa* między nimi. Podkreślmy: pomimo rozróżnienia, niewspółmierne, nieprzystające do siebie systemy, w koncepcji korespondencji istotnie korygującej nie są oddzielone od siebie absolutnie czy wyobcowane, ale przyjmuje się, że *mają coś wspólnego*, co pozwala na ich – przynajmniej częściową – przekładalność. Z kolei „wzór myślenia” właściwy dla podejścia zakładającego „pierwotne oddzielenie”, gdzie każdy człon relacji jest źródłowo wyizolowany i „obcy” wobec drugiego, rozpoznać można w nowożytnym, o kartezjańskiej proveniencji, metafizycznym dualizmie (*res cogitans – res extensa*).

W paradygmacie integralnym (ontologicznym) napotykamy obywa te wzory. „Wzorzec oddzielenia” - w filozofii Arystotelesa, dla którego właściwą metodą docierania do bytu była abstrakcja. „Wzorzec odniesienia”, wiążący się z określeniem bytu przez uczestnictwo (partycypację) i pierwotną relacyjność - w dialogach Platona („Parmenides” i „Sofista”), a także – w koncepcji Tomasza z Akwinu. Wydaje się, że dla paradygmatów: mentalistycznego i lingwistycznego właściwy (a może i fundujący) jest wyłącznie „wzorzec pierwotnego oddzielenia”, który można też nazwać „wzorcem zerwania”, „wzorcem odcięcia”. Wyróżnione tu dwa „wzorce myślenia” – „pierwotnego oddzielenia” i „pierwotnego odniesienia” – powiązać można z dwoma sposobami ujmowania bytu: jednoznaczny i analogiczny, które pociągają za sobą odmienne metody badawcze [abstrakcję bądź separację i analogię] oraz odmienne sposoby orzekania o tym, co jest (jednoznaczny, w oparciu o pojęcia abstrakcyjne, bądź analogiczny – w oparciu o transcendentalia bądź inne pojęcia egzystencjalne³¹⁸). Różnica między tymi „wzorcami” – co uwyraźni się w toku prowadzonych w pracy rozważań – nie pozostała ona bez wpływu na architekturę. W oparciu o tę różnicę opisać można „funkcjonalną”, wiążącą się ze *sposobem ujmowania i ukazywania bytu* odmienność między:

1) architekturą będącą „materialnym obrazem” nurtów kultury określanych z pomocą terminów takich jak „nowoczesność”, „modernizm”, „postmodernizm”, „ponowoczesność”, 2) oraz realizacjami Stanisława Niemczyka, w których – za czym przedstawię argumenty – odzwierciedla się światobraz

występującego w kontekście W. Toteż w ramach systemu W' nie można ani stwierdzić poszczególnych ustaleń systemu W, ani też negocjować poszczególnych jego ustaleń innych. Jak to określa współczesna anglosaska filozofia nauki, obydwa systemy są <nieporównywalne> (logicznie) ze sobą. W tej sytuacji nie jest jednak niemożliwe, (wbrew temu, co na ogół sądzi przywoływana przed chwilą filozofia nauki) pewne merytoryczne nawiązanie przez system W' do systemu W. Ujmując mianowicie ze współczynnikiem humanistycznym pojęcia i twierdzenia W, a więc ujmując podmiotowo to, co W konstatuje obiektywizująco, rezygnując natomiast z niemożliwego tu z obiektywizującego ujęcia dziedziny przez W opisywanej [...]” – J. Kmita, *Kultura i poznanie...*, s. 52-53. Jak wskazuje Katarzyna Zamiara zaproponowane przez Jerzego Kmitę pojęcie pozalogicznie rozumianej korespondencji istotnie korygującej pozwala skutecznie opisać pomost między teorią dotychczas akceptowaną i teorią z nią niewspółmierną – zob. K. Zamiara, *Zamiast wstępu. Z recenzji wydawniczej*, w: J. Kmita, „Wymykanie się uniwersaliom”..., s. VIII. Sam Jerzy Kmita w tej publikacji podkreśla, że wykazanie, że korespondencja istotnie korygująca zachodzi między dwoma niewspółmiernymi systemami, „[...] wymaga odwołania się do pojęć nie tylko odnoszących się do uniwersaliów, ale choćby zastosowania <zwykłej> kategorii odniesienia przedmiotowego [...]” - J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, dz. cyt., s.201.

³¹⁸ Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 65-66.

bliskiej mu „kultury metafizycznej”, w obrębie której byt pojmuje się jako będący, jako : „to, co „jest”.

W uchwyceniu tej odmienności pomocna będzie mi wzmiankowana już we „Wstępie” pracy dodatkowa metoda – metoda analogii, którą poniżej omówię szerzej, wraz z etapami ontokulturowego badania architektury.

7. Metoda analogii jako metoda pomocnicza w badaniu onto-kulturowego wymiaru architektury

Analogia to – oprócz bycia alternatywnym względem optyki „abstrakcjonistycznej” sposobem ujmowania bytu i orzekania o nim – także metoda badawcza, która, w przeciwieństwie do abstrakcji, nie „pustoszy” pojęcia bytu, ale zachowuje całe jego bogactwo – tak w różnorodności, jak i w jedności³¹⁹. Ale znów – jak w przypadku definiowania symbolu przez partycypację – warunkiem posłużenia się tą metodą jest przyjęcie w punkcie wyjścia określonej koncepcji bytu – obrazu rzeczywistości „bogatej”, wielowarstwowej i wielopiętrowej. Rzeczywistości, która budzić może zachwyt. Można powiedzieć, że analogia to metoda, której warunkiem jest dopuszczenie pewnej płaszczyzny wspólnej, jakiegoś „pierwotnego odniesienia” gwarantującego „porównywalność” przedmiotów porównania, która pozwala dopiero stwierdzić, czy (i w jaki sposób) są one podobne. Na to ontologiczne uwarunkowanie analogii, a także na walory tej metody poznania, wskazuje Andrzej Maryniarczyk: „Analogia dostrzegana zarówno w istnieniu rzeczy, jak i w poznaniu chroni nas przed redukcją i absolutyzacją jakiegoś fragmentu rzeczywistości. [...] analogia w filozofii jest <bramą>, która prowadzi do realistycznego poznania osób i rzeczy. [...] Specyfiką poznania analogicznego jest to, że ujmujemy w nim to, co wspólne dla wielu odmiennych rzeczy i to, co jednoczące dla tego, co wielorako złożone. Zachowujemy przy tym świadomość różnorodności i niepowtarzalności rzeczy. Analogia jest zatem metodą poznawania wielu rzeczy (lub wielu elementów w rzeczy) jednocześnie, na podstawie dostrzeżenia podobieństw pomiędzy nimi (czy w nich). Podstawą tak rozumianej analogii poznania jest analogia bytowania”³²⁰. W innym artykule badacz stwierdza: „Analogia poznania, nabudowana na analogii bytowania rzeczy, stoi u podstaw racjonalnego poznania rzeczywistości”³²¹. Żeby mówić o racjonalnym poznawaniu rzeczywistości – trzeba najpierw możliwość takiego poznania – *przyjąć*. Przypomnijmy, że także metoda interpretacji humanistycznej Jerzego Kmity opiera się na „[...] założeniach dotyczących racjonalności osób badanych”³²². Posługiwanie się metodą analogii, jak i metodą interpretacji humanistycznej, stanowi zatem także wyraz wiary badacza. To, że niniejszej pracy odwoływać się będę zarówno do metody interpretacji

³¹⁹ Zob. P. Jaroszyński, *Transcendentalia a wartości*, w: „Analogia w filozofii”, red. naukowa: A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 152.

³²⁰ A. Maryniarczyk, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 71-72. Zob. też A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, w: „Analogia w filozofii”, red. naukowa: A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 8.

³²¹ A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, w: „Analogia w filozofii”, dz. cyt., s. 8.

³²² J. Kmity, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, dz. cyt., s. 309.

humanistycznej, jak i metody analogii, jest niczym innym, jak wyrazem mojej wiary w możliwość – przynajmniej w pewnym stopniu – racjonalnego poznania rzeczywistości, a także w obraz świata, do którego odsyła analogiczna teoria bytu, będąca „inną stroną” partycypacji transcendentальной. Dzielę tę wiarę z Władysławem Stróżewskim, który dopuszczał możliwość rzeczywistości „<bogatej>, wielowarstwowej i wielopiętrowej, nie dającej się wyczerpać poznawczo przy pomocy jednego, raz na zawsze ustalonego zespołu metod badawczych i jednego języka”³²³. Odwołanie do analogii wydaje się zasadne także dlatego, że – jak podkreśla w „Ontologii” Stróżewski – analogiczne pojęcie bytu nakierowuje nas na jego egzystencjalny wymiar³²⁴, a przez to na wartość tego, co istniejące. Wpisane w analogiczne rozumienie bytu:

a) rozróżnienie między istotą (jako treścią) a istnieniem, pozostającymi we wzajemnym odniesieniu, co nadaje mu relacyjną tożsamość,

b) oraz uznanie istnienia za jedyną rację realności bytu,

stanowi gwarant odróżnienia tego, co fikcyjne, wyobrażone, czysto „pojęciowe”, od tego, co rzeczywiste. Powyżej przedstawiałam argumenty na rzecz tezy, że o zachowanie bądź zatarcie tego rozróżnienia toczą się tzw. „wojny kultur”. Być może więc linię frontu tej „wojny” na polu metodologii wyznacza różnica pomiędzy metodami badawczymi ufundowanymi w jednoznacznym i analogicznym pojęciu bytu.

Wydaje się, że to, czy rzeczywistość postrzegać będziemy jako cenną, wartościową i niezależną od naszych wyobrażeń, a także to, jakie przyjmujemy względem niej metody badawcze – zależy również od tego, czy pozwolimy sobie myśleć o niej nie tylko jednoznacznie, ale też analogicznie.

Przykład praktycznego zastosowania analogii jako metody badawczej – i to właśnie względem kulturowego wymiaru architektury – znaleźć można w pracy Marshalla Bermana pt. „Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności”. Berman podjął próbę scharakteryzowania nurtu kultury, który określamy z pomocą terminów: „modernizm”, „nowoczesność” – uwzględniając również te jego przejawy, które wiążą się z budowaniem. Zestawił on tak odległe od siebie (czasowo i stylowo) realizacje architektoniczno-urbanistyczne, jak:

a) Sankt Petersburg, którego budowę, rozpoczętą w 1703 roku, określił jako „[...] bodaj najbardziej dramatyczny w dziejach świata przykład modernizacji zaplanowanej i narzuconej drakońskimi metodami od góry”³²⁵;

b) Paryż, radykalnie przebudowywany od połowy XIX wieku, na polecenie Napoleona III, przez Georges-Eugène’a Haussmanna, co wiązało się z wyburzeniem ubogich, śródmiejskich dzielnic o

³²³ W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, dz. cyt., s. 483.

³²⁴ Władysław Stróżewski stwierdza, że tylko odwołanie do analogii proporcjonalności pozwala w pojęciu bytu uwzględnić jego egzystencjalną stronę - zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 66.

³²⁵ M. Berman, „*Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006, s. 229-230.

średniowiecznej zabudowie i wyrzuceniem na bruk dziesiątków tysięcy mieszkających tam ludzi³²⁶. Na ich miejscu wytyczono szerokie na 20 metrów bulwary. Panujący na nich ruch, gdzie „śmierć pędzi galopem ze wszystkich stron naraz” i pokryty błotem makadam zachwycały i przerażały współczesnych³²⁷;

c) wzniesioną na „surowym korzeniu”, podobnie jak Sankt Petersburg, Brasilię – stolicę Brazylii. Zaprojektowane przez Lucia Costę i Oscara Niemeyera miasto, budowane w latach 1956-1960, choć z powietrza, jak pisze Berman – dynamiczne i ekscytujące, z perspektywy mieszkających w nim ludzi jest jednym z najbardziej przygnębiających miast świata³²⁸;

d) nowojorską dzielnicę Bronx, która w latach 50. XX wieku została zdewastowana w związku z przeprowadzaniem przez sam jej środek drogi ekspresowej, o czym zadecydował urbanista, Robert Moses, prowadzący przebudowę Nowego Jorku w duchu corbusierowskiego modernizmu³²⁹.

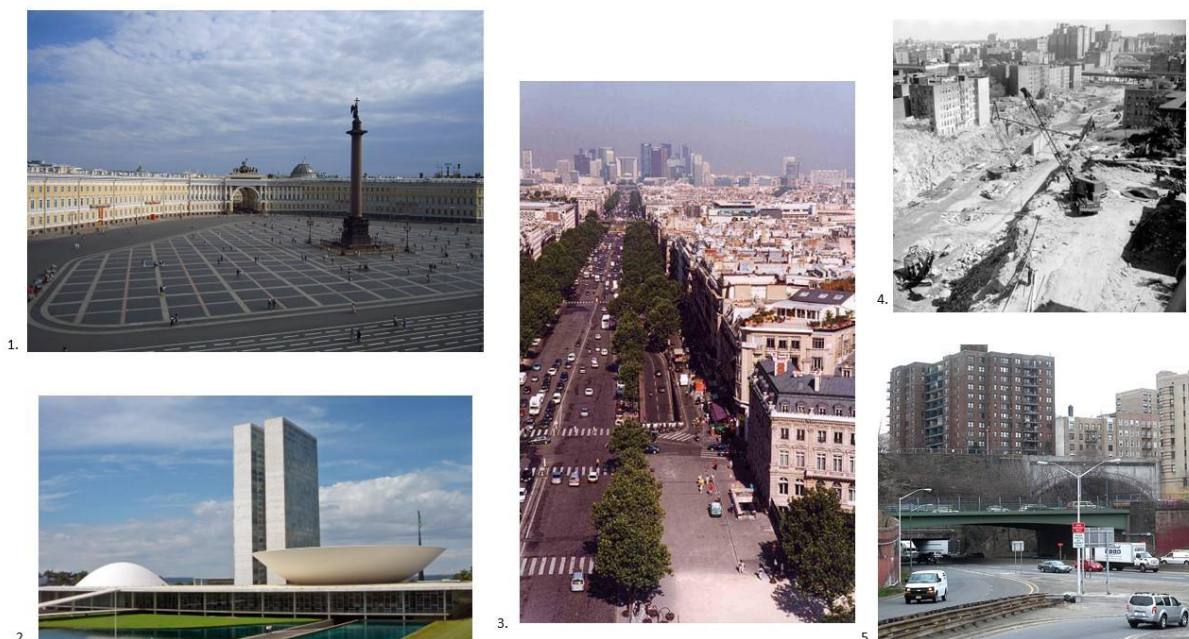
Omówione przez Bermana przykłady realizacji architektoniczno-urbanistycznych zestawiam w ramach ilustracji (il. 12).

³²⁶ M. Berman, *Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu* ..., *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, dz. cyt., s. 200.

³²⁷ Zob. M. Berman, „*Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu*” ..., dz. cyt., s. 208-209.

³²⁸ M. Berman, „*Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu*” ..., dz. cyt., s. 2.

³²⁹ Zob. M. Berman, *Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu* ..., dz. cyt., s.426.



Ilustracja 12. Różny styl budynków, podobny – bezkompromisowy – styl budowania:

1. Plac Pałacowy przed Gmachem Sztabu Głównego (1819-1828) w Sankt Petersburgu, fot. Teddy fox78³³⁰;

2. Parlament w Brasilii (1960), proj. Lucia Costy i Oscara Niemeyera, fot. Mario Roberto

Duran Ortiz ³³¹; 3. Aleja Wielkiej Armii – jeden z efektów przebudowy Paryża w latach 1852–1870 przez Georgesa Haussamna, fot. Adrian Pingstone³³²;

4. Budowa zaprojektowanej przez Roberta Mosesa drogi ekspresowej biegnącej przez środek nowojorskiej dzielnicy Bronx – 1961 r., fot. at Cross Bronx Expressway³³³;

5. Cross Bronx Expressway, widok współczesny, fot. Jim.henderson ³³⁴.

Co wspólnego mają te zewnętrznie różne, wyrażone w medium architektury „postaci nowoczesności”? Uwzględnianie cech stylowych przywołanych realizacji – klasycyzujących w przypadku Petersburga, czy historyzujących w przypadku gmachów przy paryskich bulwarach

³³⁰ Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:D0%94D0%B2D0%BE%D1%80D1%86D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%8F_%D0%BF%D0%BB%D0%BE%D1%89D0%B0%D0%B4%D1%8C_%D0%A1%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D1%82-%D0%9FD0%B5%D1%82D0%B5%D1%80D0%B1%D1%83D1%80D0%B3D0%B0_%D0%92D0%B8D0%B4_%D0%B8D0%B7_%D0%AD%D1%80D0%BCD0%B8D1%82D0%B0D0%B6%D0%B0..JPG (dostęp: 21.04.20)

³³¹ Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>) https://en.wikipedia.org/wiki/File:Brasilia_Congresso_Nacional_05_2007_221.jpg (dostęp: 21.04.20)

³³² Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>) https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Avenue_de_la_Grande_Arm%C3%A9e,_seen_from_the_Arc_de_Triomphe,_2003.jpg (dostęp: 21.04.20)

³³³ Źródło: Tumblr <https://nyc-urbanism.tumblr.com/post/179083383352/you-cant-make-an-omelet-without-breaking-some> (dostęp: 21.04.20);

³³⁴ Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>) https://en.wikipedia.org/wiki/Cross_Bronx_Expressway (dostęp: 21.01.22)

(szczególnie w kontekście rozumienia nowoczesności jako tego, co odcina się od przeszłości) – wydaje się problematyzować zestawienie Bermana jeszcze bardziej. A jednak o szczególnym pokrewieństwie, ontycznej bliskości tych zmaterializowanych w architekturze „przejawów” nowoczesności, choć są „z wyglądu”, zewnętrznie, odmienne, rozstrzyga nie tylko pustka, którą „emanują” i nieludzka skala, ale – jak podkreśla Berman – to, że wszystkie one są świadectwem bezkompromisowego *sposobu budowania*, w którym architektura pozostaje na usługach „faustycznego modelu rozwoju”³³⁵, realizowanego bez względu na koszty. Obiekty te łączy nie styl budynków, ale „moderniczny” *styl/sposób budowania*, który Berman wyeksplikował między innymi poprzez odwołanie się do „Fausta” Johanna Wolfganga Goethego, którego główny bohater to – jak pisze badacz, „główny bohater kultury nowoczesnej”³³⁶, „archetypowa postać modernitas”. Druga część dzieła Goethego, gdzie Faust ma już za sobą etap marzyciela i kochanka, a staje się – według określenia Bermana – „developerem”, „komiwojażerem postępu”³³⁷, prowadząc u brzegów morza, z pomocą Mefistofelesa, wielkie roboty melioracyjne, by na odzyskanej ziemi stworzyć idealne społeczeństwo przyszłości – przynosi, zdaniem badacza, literacki obraz tego, jak w obrębie architektury, przejawia się to, co określamy jako: „nowoczesność”.

To właśnie metoda analogii, choć Berman w żaden sposób w swojej pracy jej nie przywołuje, ponieważ „dopuszcza” możliwość tego, co wspólne w tym, co odmienne, „ukrytego” podobieństwa (pokrewieństwa) przedmiotów, wspierająca się na założeniu (jakiejś) źródłowej wspólności bycia wszystkiego, co jest (analogia bytowania), pozwoliła Bermanowi na przeprowadzenie namysłu nad kulturowym wymiarem architektury – niezależnie od jej „stylowej” kwalifikacji. Badanie architektury pod kątem ontologicznie (przyjmowaną koncepcją bytu) uwarunkowanego sposobu budowania nie oznacza oczywiście rezygnacji z uwzględnienia „wyglądu” danej realizacji, czy całego układu urbanistycznego. Jednak ten „wygląd” rozpatrywany jest nie w aspekcie estetycznym, stylistycznym, ale – jako „materialny obraz”, przejaw, wyraz przyjętego przez projektanta światobrazu/koncepcji bytu, a równocześnie – tego światobrazu/koncepcji bytu *konsekwencja*. Tak jak zastosowanie analogii pozwoliło Bermanowi uwyraźnić to, co *wspólne* dla zewnętrznie różnych, architektoniczno-urbanistycznych „przejawów nowoczesności”, tak w niniejszej pracy posiłkowanie się analogią pomoże wykazać, że wspólnym „korzeniem” nurtów kultury określanych z pomocą terminów:

³³⁵ Przywołajmy charakterystykę „faustycznego modelu rozwoju”, jaką proponuje Berman: „Model ten przyznaje prymat olbrzymim, międzynarodowym projektom w zakresie energetyki i transportu. Nad natychmiastowe zyski przedkłada długofalowy rozwój sił wytwórczych, który ostatecznie przynieść ma wszystkim największe korzyści [...] chce doprowadzić do pierwszej w dziejach syntezy władzy prywatnej i publicznej. Symbolem tej syntezy jest współpraca Mefistofelesa, działającego na własną rękę grabieżcy i drapieżnika, który wykonuje większość brudnej roboty z Faustem – publicznym planistą, który jest projektodawcą i kierownikiem całości robót. Model ten obsadza nowoczesnego intelektualistę w ekscytującej i dwuznacznej roli powszechno-dziejowej [...] kogoś, kto potrafi łączyć zasoby materialne, techniczne i duchowe. Model Faustowski proponuje nową formę autorytetu, którego źródłem jest zaspokojenie niesłabnącej potrzeby ludzi nowoczesnych: potrzebę śmiałego, otwartego, nieustannego rozwoju” – M. Berman, „*Wszystko, co stale rozplywa się w powietrzu*”, s. 95.

³³⁶ M. Berman, „*Wszystko, co stale rozplywa się w powietrzu*”, s. 90.

³³⁷ M. Berman, „*Wszystko, co stale...*”, s. 95.

„modernizm”, „nowoczesność”, „ponowoczesność”, „postmodernizm”, jak i architektury, którą zasadnie uznać można za ich „materialny obraz”, jest „abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu, definiowane (i definiujące się) „przez oddzielenie”, arelacyjność, samoizolację. To właśnie w analizach Bermiana znalazłam jedną z inspiracji dla proponowanego w niniejszej pracy

badania kulturowego wymiaru architektury w perspektywie ontologicznej, (czy też: meta-ontologicznej) jako sposobu budowania uwarunkowanego przyjmowanym (niekoniecznie w pełni refleksyjnie) właściwym dla danej kultury/nutu kultury światobrazem i fundującą go koncepcją bytu.

Badanie to nazwałam badaniem kulturowo-ontologicznego wymiaru architektury (w skrócie: badaniem onto-architektury)

Omówmy pokrótce etapy tego badania.

Część wstępna badania kulturowo-ontologicznego wymiaru architektury wiąże się z rekonstrukcją obrazu świata organizującego daną kulturę/nurt kultury i próbą rozpoznania, *jak* przekłada się on na rozumienie tego, *czym* jest architektura, na proces projektowy i realizacyjny, czyli: na sposób budowania i – w następstwie – na *ontologiczny wyraz, charakter* budowli oraz całego układu urbanistycznego³³⁸. Inaczej buduje się w świecie postrzeganym jako doskonałe dzieło Stwórcy, albo jako *kosmos* (czyli, zgodnie z grecką etymologią terminu: „to, co swoim uporządkowaniem sprawia piękny widok”³³⁹), a inaczej, gdy priorytet stanowi wyrażenie własnej wizji i woli, potwierdzenie „konstruktywistycznej” mocy, której wszystko inne – jako „obce” i uprzedmiotowione – ma być podporządkowane. Na przykład właściwe dla architektów ruchu nowoczesnego³⁴⁰ dążenie

³³⁸ Badanie to opiera się na założeniu, że taka zależność ma miejsce, zgodnie z przywołanym wyżej twierdzeniem Ewy Przesmyckiej, że „architektura jest materialnym obrazem kultury” - zob. E. Przesmycka, *Kultura architektoniczna*, Biblioteka Cyfrowa Politechniki Krakowskiej, s. 139.

³³⁹ Zob. L. Schäfer, *Przyroda [w:] Filozofia, podstawowe pytania*, red. G. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 522.

³⁴⁰ Pojęcie „ruch nowoczesny w architekturze” Rayner Banham odnosi do projektantów i architektury lat 20. I 30. XX wieku, używając także określenia: „architektura pierwszego wieku maszyny”. Jak stwierdza badacz, zapoczątkowała ją „seria rewolucyjnych impulsów, które miały miejsce około roku 1910”, silnie związanych z ruchami kubistycznym i futurystycznymi – zob. R. Banham, *Rewolucja w architekturze. Teoria i projektowanie w pierwszym wieku maszyny*, tłum. Z. Drzewiecki, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1979, s. 10. Analogiczne do definicji Banhama ujęcie „modernizmu”/„nowoczesności” w architekturze znajdujemy u Charlesa Jencksa. Utożsamia on, jak zauważa Tomasz Gryglewicz, „[...] modernizm z awangardą funkcjonalistyczną lat dwudziestych XX w., która zainicjowała styl międzynarodowy, dominujący w światowej architekturze do lat siedemdziesiątych”, – T. Gryglewicz, *Czy powrót modernizmu*, w: *Teksty Drugie* 5-6, 1994, s. 195. https://rcin.org.pl/Content/69275/WA248_73776_P-I-2524_gryglewicz-czy_o.pdf (dostęp: 11.04.21). W tej zbieżności nie ma zresztą nic dziwnego, skoro Jencks, na co zwraca uwagę Henryk Drzewiecki, w roku 1971 ukończył pracę doktorską pod kierunkiem Banhama, czego owocem była wydana w 1973 r. książka „Ruch nowoczesny w architekturze” – zob. H. Drzewiecki, *Wstęp* w: Ch. Jencks, „Ruch nowoczesny w architekturze”, tłum. A. Morawińska, H. Pawlikowska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987, s. 6. Ani u Jencksa, ani u Banhama, który doktoryzował się z kolei u Nicolause Pevsnera, nie występuje natomiast właściwe temu ostatniemu, naznaczone determinizmem i historycyzmem przekonanie, że „ruch nowoczesny w architekturze” jest „jedynym właściwym”. Zwróćmy już teraz uwagę, że Nicolaus Pevsner – obok Emila Kaufmanna i Sigfrieda Giediona – odegrał zasadniczą rolę w wypromowaniu i wykreowaniu tego nurtu [zob. D. Watkin, *Morality and architecture*, (online), The University Chicago Press, John Murray (Publishers) LTD,

do uporządkowania świata³⁴¹ wskazuje, że przynależą oni do innej kultury (nurtu kultury) i przyjmują odmienny obraz świata, niż ten, którym dysponuje kultura metafizyczna, sytuująca dobro, prawdę i piękno – po stronie bytu i tam odnajdująca niezależny od stanowienia człowieka porządek (gr. *logos*), za którego źródło uznaje naturę, szeroko pojętą Transcendencję lub Osobowego Boga. W przypadku takiej perspektywy „porządkowanie” rzeczywistości nie ma ontologicznego (związanego z fundującą światobraz danej kultury/nurtu kultury koncepcją bytu) uzasadnienia. Po zrekonstruowaniu obrazu świata właściwego dla danej kultury/nurtu kultury i rozpoznaniu, *jak* przekłada się on na sposób budowania oraz, w następstwie, na *wyraz*, *charakter* budowli, zrealizować można zasadniczą, porównawczą część badania architektury pod kątem kulturowo-ontologicznym (inaczej: badania kulturowego wymiaru architektury w aspekcie ontologicznym). Polega ona na tym, że

1) „obraz” ten, wraz z będącym jego konsekwencją „paradygmatem budowania”, odnosi się, czy też „zestawia” z konkretnym obiektem, bądź realizacjami, uznawanymi za przynależne do tej kultury/nurtu kultury, za jej materialną „reprezentację”,

2) podejmując próbę odpowiedzi na pytanie

a) *czy (i w jakim stopniu) w danej budowli ten światobraz (i fundujący go „postulowany model bytu”) się odzwierciedla,*

b) *czy (i w jakim stopniu) dany obiekt stanowi realizację „paradygmatu budowania” właściwego dla tej kultury/nurtu kultury.*

3) Badanie odpowiedniości między

a) wyrażającą się poprzez daną realizację koncepcją bytu, jak również tym, jak budowla „ujawnia”, czy też „ukrywa” „bycie” bytu, w jaki sposób o tym, *co i jak* jest, „opowiada”, jaki jest jej ontologiczny wyraz, architektoniczna ekspresja,

b) oraz koncepcją bytu „fundującą” światobraz kultury/nurtu kultury, do którego ta realizacja jest przypisywana,

London 2001, s. XIII i XX.

https://books.google.pl/books?id=MykorJcQj04C&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ViewAPI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (dostęp: 21.03.2019); C. Wąs, *Znikająca wyspa modernizmu w architekturze. Panayotisa Tourniokiotisa Historiography of Modern Architecture*, Quart Nr 1/2006, s. 96. <http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.desklight-c7cff595-38e7-4269-9a0a-461fc3a36fe9>

(dostęp: 10.12.20)]. Jednak pod innym względem Banham i Jencks wydają się być spadkobiercami Pevsnera. Zrównują oni „modernizm”/„nowoczesność” w architekturze z określonym, zamkniętym w ramach czasowych, właściwym dla nurtów awangardowych wyobrażeniem tego, co nowoczesne. Podczas prowadzonych analiz zaproponują rozróżnienie pomiędzy „architekturą moderniczną”, pojmowaną szerzej, a architekturą modernistyczną (architekturą ruchu nowoczesnego), taką, jak rozumieją ją Banham i Jencks (przyjmujący ujęcie Pevsnera). Można już teraz zasygnalizować, że szerokie pojęcie „architektury modernicznej” obejmować będzie zarówno realizacje historyzujące, jak i secesyjne, a także architekturę ruchu nowoczesnego, będącą wyrazem tendencji funkcjonalistycznych – wszystkie bowiem te „nurty stylowe” stanowią wyraz tendencji właściwych dla nowoczesności/modernizmu rozumianych jako prąd filozoficzno-kulturowy, osadzony w konkretnym światobrazie i koncepcji bytu.

³⁴¹ O „demiurgicznym modernizmie”, który postrzegał naturalne otoczenie jako chaotyczne i głosił zasady nowego, geometrycznego ładu – zob. M. Zmudzińska-Nowak, *Miejsce. Tożsamość i zmiana*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2010, s. 20-21.

4) pozwala sformułować kulturowo-ontologiczne argumenty przemawiające za – bądź przeciw – przypisywaniu określonej realizacji do danego nurtu kultury, a także wskazać nurt kultury, do którego danej realizacji (czy też realizacjom) – w aspekcie kulturowo-ontologicznym – jest „najbliżej”.

BIBLIOGRAFIA

Adamczewska-Wejchert H., Zadrożna R. (red.), *Tychy w architekturze XXX-lecia*, Towarzystwo Przyjaciół Ziemi Tyskiej, Tychy 1985.

Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa 1965.

Arnheim R., *Sztuka i percepcja wzrokowa. Psychologia twórczego oka*, tłum. J. Mach, „Słowo/obraz terytoria”, Gdańska 2004.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003

Arystoteles, *Poetyka. Retoryka*, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 1988.

Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Bałus W., *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.

Banham R., *Rewolucja w architekturze. Teoria i projektowanie w pierwszym wieku maszyny*, tłum. Z. Drzewiecki, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1979.

Baran B., *Postmodernizm i końce wieku*, Inter esse, Kraków 2003.

Barron R., *Żywe paradoksy. Zasada katolickiego i/i*, tłum. M. Figurna-Rogalińska, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2019

Barney D., *Spółczesność sieci*, tłum. Marcin Fronia; oprac. Katarzyna Nadana, Wydawnictwo "Sic!", Warszawa 2008.

Basista A., *Architektura i wartości*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2009.

Basista A., Nowakowski A., *Jak czytać architekturę*, Universitas, Kraków 2012.

Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005

Bednarek S., Łukasiewicz K. (red.), *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku: materiały konferencji przedkongresowej*, Wrocław, 8-10 czerwca 2000 Katedra Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego, Dolnośląskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne we Wrocławiu, Kongres Kultury Polskiej 2000.

Bejze B. (red.), *W kierunku Boga*, (online), źródło: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/tomizm_egzystencjalny.pdf (dostęp: 19.03.20).

Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994

Benedict B., *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2019.

Berman M., „*Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006.

Białostocki J., *Wybór pism estetycznych*, oprac. A. Kuczyńska, Universitas, Kraków 2008.

Biblia Tysiąclecia, (online) Wydawnictwo Pallottinum w Poznaniu, 2003 r.
<https://biblia.deon.pl/> (dostęp: 19.03.20).

Bieszczad B., *Pedagogika i język. Perspektywa ponowoczesna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platónskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992.

Blandzi S., *Platónski projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.

Bocheński J. M., *Współczesne metody myślenia*, „W drodze” Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań 1992

Borkowski L., *Elementy logiki formalnej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974

Borowska M., *Estetyka i poszukiwanie znaczeń w przestrzeniach architektonicznych*, Semper Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2013.

Buszko A., *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach Soboru Watykańskiego II na przykładzie Krakowa* (online), Biblioteka Cyfrowa Politechniki Krakowskiej, Kraków 2006,
https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i3/i3/i4/i8/r3348/BuszkoA_EwolucjaMyśli.pdf
(dostęp: 03.04.2016).

Burszta W. J., *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2008.

Calvert G. A., Spence Ch., Stein B. E., *The Handbook of Multisensory Processes*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2004.

Cassirer E., *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.

Carrithers M., *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.

Chenu M.D., *Nature, man and society in the twelfth century: essays on new theological perspectives in the Latin West*, University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America, Toronto, Buffalo, London 1997. Dostęp przez Google Books:
https://books.google.pl/books?id=AEkzAgAAQBAJ&pg=PA320&lpg=PA320&dq=Omnibus%20secularis%20sua%20displacuit%20modernitas%20et%20quevis%20etas%20a%20prima%20preteritam%20sibi%20pretulit&source=bl&ots=EGqWkaorqp&sig=ACfU3U3wWyAqhTgqWcmYiFzTtNDmrV9cfg&hl=pl&sa=X&ved=2ahUKEwim7_rCz9TyAhWlfgf0HHRqXAjgQ6AF6BAGREAM&fbclid=I

[wAR3IB66fZpxh_0t0Y3RNWxa9Pm-2eCPjtkL7GzCOV2NDP4EKL8PINdMYX48#v=onepage&q=Omnibus%20seculis%20sua%20displacuit%20modernitas%20C%20et%20quevis%20etas%20a%20prima%20preteritam%20sibi%20pretulit&f=false](https://www.researchgate.net/publication/3040030400/30400/phd_czyz_piotr.pdf) (dostęp: 28.08.21)

Czarnowski S., *Dzieła. Stefan Czarnowski*, oprac. N. Assorodobraj i S. Ossowski, PAN, T. 1, PWN, Warszawa 1956.

Czerniak S., Szahaj A. (red.), *Postmodernizm a filozofia: wybór tekstów*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996.

Czyż P., *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej w świetle koncepcji rozumu komunikacyjnego Jürgena Habermasa*, (online) Politechnika Gdańska, Gdańsk 201
https://pbc.gda.pl/Content/30400/phd_czyz_piotr.pdf (dostęp: 12.08.2019)

Czyż A.S., Nowiński J., Wiraszka M. (red.), *Architektura znaczeń: studia ofiarowane prof. Zbigniewowi Bani w 65. rocznicę urodzin i 40-lecie pracy dydaktycznej*, Warszawa 2011.

Damasio A., *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011.

Durand G., *Wyobrażenia symboliczne*, tłum. C. Rowiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986.

Demiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999

Eco U., *Pejzaż semiotyczny*, tłum. A. Weinsberg, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.

Eco U., *Nieobecna struktura*, tłum. A. Weinsberg, P. Bravo, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.

Eco U., *Wahadło Foucaulta*, tłum. A. Szymanowski, PIW, Warszawa 1993.

Eco U., *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, Kolekcja Gazety Wyborczej, Kraków 2005.

Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, tłum. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988

Flick U., *Projektowanie badania jakościowego*, tłum. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010

Gignon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996

Gilson E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963

Grobler A., *Metodologia nauk*, Wydawnictwo Aureus, Znak, Kraków 2006

- Głazek D., *Domus Celeberrima. Architektura sakralna (katolicka) przemysłowej części Górnego Śląska 1870-1914*, Akademia Sztuk Pięknych w Katowicach, Śląskie Centrum Dziedzictwa Kulturowego w Katowicach, Katowice 2003.
- Głowiński M. (red.), *Symbole i symbolika*, tłum. G. Borkowska, K. Farlicka, M-B. Fedewicz, W. Krzemień, M. Łukasiewicz, A. Morawińska, I. Sieradzki, Czytelnik, Warszawa 1990.
- Goethe J. W., *Podróż włoska*, tłum. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1980.
- Gołaszewska M., *Estetyka i antyestetyka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984
- Greenberg C., *Obrona modernizmu*, tłum. G. Dziamski, Maria Śpik – Dziamska, Universitas, Kraków 2006.
- Grzegorzczak A., *Obecność wartości*, Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o., Poznań 2010.
- Grzegorzczak A., *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.
- Grzegorzczak A. (red.), *Semiotyczne olśnienia. Szkice o teorii A. J. Greimasa*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Budować mieszkać myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M. J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Hani J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A. Q. Laviq, Znak, Kraków 1998.
- Hertz P., *Gra tego świata*, Bibliotek Więzi, Warszawa 1997.
- Hohensee-Ciszewska H., *ABC Wiedzy o plastyce*, Wydawnictwa szkolne i pedagogiczne, Warszawa 1991.
- Ingarden R., *O dziele literackim*, PWN, Warszawa 1960.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, T. I, II i III PWN, Warszawa 1987.
- Jacyno M., *Kultura indywidualizmu*, PWN, Warszawa 2000.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2005.
- Janion M., *Czas formy otwartej*, PIW, Warszawa 1984
- Jaroszyński P., *Spór o piękno*, Fonopol, Poznań 1992
- Jauss H. R., *Historia literatury jako prowokacja*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1999

- Jencks Ch., *Architektura postmodernistyczna*, Arkady, Warszawa 1987.
- Jencks Ch., *Ruch nowoczesny w architekturze*, tłum. A. Morawińska i H. Pawlikowska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1964.
- Kalitko K., *Architektura między materialnością i wirtualnością*, Wydawnictwo naukowe UAM, Poznań 2005.
- Karoń K., *Historia antykultury*, Wydawca: Krzysztof Karoń, Warszawa 2018
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (online), w oparciu o wydanie Pallotinum 1994, oprac. internetowe - Mirosław Baranowski, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkII-2-1.htm> (dostęp: 29.05.21).
- Kiereś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2000.
- Klein L. (red.), *Postmodernizm polski. Architektura i urbanistyka pod redakcją Lidii Klein*, Stowarzyszenie 40 000 malarzy, Warszawa 2013.
- Kmita J., Nowak L., *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 1968
- Kmita J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971.
- Kmita J., *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.
- Kmita J., Banaszak G., *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.
- Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, tom XLIV, Poznań 1998.
- Kmita J., *Wymykanie się uniwersaliom*, Oficyna naukowa, Warszawa 2000.
- Kołąkowska A., *Wojny kultur i inne wojny*, Wydawca: Fundacja Świętego Mikołaja, Redakcja Teologii Politycznej, Warszawa 2012.
- Koselleck R., *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.
- Konecki K., *Teoria ugruntowana*, PWN, Warszawa 2000.
- Koselleck R., *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001
- Koselleck R., *Dzieje pojęć*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna naukowa, Warszawa 2009
- Kosian J., *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Bohme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

Kosiński W., Węclawowicz T., *Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2017

Kostyrko T. (red.), *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

Kotowa B., J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań*, Poznań 2001.

Krąpiec M. A., Żeleźnik T. A., *Arystotelesowa koncepcja substancji*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1966.

Krąpiec M. A., *Metafizyka*, Pallotinum, Poznań 1966.

Krąpiec M.A., *Dzieła. Teoria analogii bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993.

Krąpiec M. A., *Byt i istota*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.

Krajewski K., *Mała encyklopedia architektury*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław 1974.

Krenz J., *Architektura znaczeń*, Wydawnictwo Politechniki Gdańskiej, Gdańsk, 1997.

Krenz J., *Ideogramy Architektury. Między znakiem a znaczeniem*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2010.

Krier L., *Architektura: wybór czy przeznaczenie*, tłum. Piotr Choynowski, Wydawnictwo „Arkady”, Warszawa 2001.

Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 2000

Kucza-Kuczyński K., *Nowe kościoły w Polsce*, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1991.

Kuhn T., *Dwa bieguny*, tłum. S. Amsterdamski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.

Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.

Kvale S., *Prowadzenie wywiadów*, PWN, Warszawa 2010.

Lao Tsy, *Droga*, tłum. Michał Fostowicz – Zahorski, Rękodzielnia "Arhat", Wrocław 2001.

Lubański M., Szłaga Sz. (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, T. 11, red. Wydawnictwo: Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991.

Lytard J-F., *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997

Madurowicz M. (red), *Wartościowanie współczesnej przestrzeni miejskiej*, WGiSR - UW, Urząd Miasta Stołecznego Warszawy, Warszawa 2010.

Martens G., Schnädelbach H. (red), *Filozofia, podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.

- Maryniarczyk A., Stępień K., Skrzydlewski P. (red.), *Analogia w filozofii*, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- Maryniarczyk A., Stępień K., Skrzydlewski P. (red.), *Zadania współczesnej metafizyki. Metafizyka w filozofii*, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.
- Maryniarczyk A., *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Mogasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, Czytelnik, Warszawa 1976,
- Martens G., Schnädelbach H., *Filozofia: podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
- Nawroczyński B., *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Księgarnia Wydawnicza F. Pieczętkowski i S-ka, Kraków – Warszawa 1947.
- Nawratek K., *Ideologie w przestrzeni. Próby demistyfikacji*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005.
- Niezabitowska E., *Ewolucja konceptu przestrzeni w teorii architektury*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2008.
- Nowosielski J., Podgórzec Z., *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – mój Chrystus – Mój Judasz*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- Nycz R., *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Norberg-Schulz Ch., *Bycie, przestrzeń, architektura*, tłum. B. Gadomska, Murator, Warszawa 2000.
- Norberg-Schulz Ch., *Znaczenie w architekturze zachodu, Znaczenie w architekturze Zachodu*, tłum. B. Gadomska, Wydawnictwo Murator, Warszawa 1999.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Universitas Kraków 2001.
- Omilanowska M., *Kreacja konstrukcja rekonstrukcja. Studia z architektury XIX-XXI wieku*, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2016.
- Osika G., *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016.
- Pallasma J., *Oczy skóry. Architektura i zmysły*, tłum. M. Choptiany, Instytut Architektury, Kraków 2012.
- Panas W., *W kręgu metody semiotycznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Katedra Teorii Literatury KUL, Lublin 1991.
- Pankowicz, A. Rokicki J., Piechota p. (red.), *Tożsamość kulturoznawstwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

- Panas W., Tyszczyk A. (red), *Interpretacje aksjologiczne*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997.
- Pawluczuk W., *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978
- Pevsner N., *Historia architektury europejskiej*, tłum. J. Wydro, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 2013.
- Piper J., *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2000.
- Pietraszko S., *Kultura: studia teoretyczne i metodologiczne*: Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla 2, Wrocław 2012.
- Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995
- Przesmycka E., *Kultura architektoniczna*, Bibliotek Cyfrowa Politechniki Krakowskiej, dostęp: (1.06.18) https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i2/i8/i8/r288/PrzesmyckaE_KulturaArchitektury.pdf
- Rabiej J., *Tradycja i nowoczesność w architekturze kościołów katolickich. Świątynia fenomenem kulturowym*, Zeszyty naukowe Politechniki Śląskiej, Gliwice 2004.
- Rabiej J., *Architektura sztuka transfiguracji*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2013.
- Rasmussen S. E., *Odczuwanie architektury*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2015.
- Ratzinger J., *Opera omnia. Bóg wiary i Bóg filozofów*, t. III/I, tłum. K. Gózdź, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Resiak F., *Moje Parafia – moje Życie. Opowieść Kapłana*, Wydawca: Franciszek Resiak, Tychy 2018.
- Resiak F., *Ikona. Święty obraz*, Wydawca: Franciszek Resiak, Tychy 2020.
- Rewers E., *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005.
- Rewers E. (red.), *Przestrzeń, filozofia, architektura. Osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.
- Scruton R., *Zachód i cała reszta*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna naukowa, Warszawa 2001.

- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1993
- Sowińska J., *Forma i sacrum. Współczesne kościoły Górnego Śląska*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2006.
- Springer F., *Źle urodzone. Reportaże o architekturze PRL-u*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2017
- Stanisławczyk B., *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, Fronda, Warszawa 2015.
- Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1983.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Stróżewski W., *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002.
- Stróżewski W., *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2000.
- Szkotul T. (red), *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin 1992
- Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka – w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo: Adam Marszałek, Toruń 2006.
- Szulakiewicz M., *Poszukiwania metafizyczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014.
- Świerżawski W., *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1980.
- Tatarkiewicz W., *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, tłum. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1978
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1., 2, 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005
- Tarnowski K., *Pragnienie metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. XLIV
- Treppa Z., *Tajemnica widzialności Boga. Szkice z teologii obrazu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- Tomaszewski M., *Interpretacja integralna dzieła muzycznego. Rekonesans*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2000.

Truchlińska B. (red), *Aksjologia współczesna. Problemy i kontrowersje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2012.

Truchlińska B., *Antropologia i aksjologia kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie, Lublin 1998.

Tyszczyk A., Fiała E., Zajączkowski R. (red.), *Wartość i sens : aksjologiczne aspekty teorii interpretacji: studia*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003.

Vidler A, *The architectural uncanny. Essays in the modern unhomely*, The MIT Press, Massachusetts, 1992.

Warchała M., Rogińska M., Stawiński P., *Reformacja i nowoczesność*, Zakład Wydawniczy >NOMOS<, Kraków 2017, s. 8.

Watkin D., *Morality and architecture*, (online), The University Chicago Press, John Murray (Publishers) LTd, London 2001, s. XIII i XX.
https://books.google.pl/books?id=MykorJcQj04C&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ViewAPI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (dostęp: 21.03.2019)

Wąs C., *Antynomie współczesnej architektury sakralnej*, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, Wrocław 2008.
http://otworzksiazke.pl/images/ksiazki/antynomie_wspolczesnej_architektury/antynomie_wspolczesnej_architektury.pdf (dostęp: 05.04.21).

Weigel G., *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. Izabela i

Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zajdler – Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

Wesołowska-Starzec H., *Spór aksjologiczny dotyczący recepcji filozofii postmodernistycznej w polskiej architekturze sakralnej ostatnich 30 lat wieku XX i pierwszych 10 lat wieku XXI*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2013 [maszynopis nieopublikowany]

Wiącek E., Wrona T. M., *Semiotyka - tradycja i współczesność*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, Źródło: Repozytorium Uniwersytetu Jagiellońskiego
<https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/15361> (dostęp: 01.07.22)

Winskowski P., *Modernizm przebudowany. Inspiracje techniką w architekturze u progu XXI wieku*, Universitas, Kraków 2000.

Wierzbicka A.M., *Architektura jako narracja znaczeniowa*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2013.

Wierzbicka A. M. , *Architektura jako narracja znaczeniowa*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2013.

Wiesing L., *Widzialność obrazu. Historia i perspektywy estetyki formalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

Witwicki W., *Wiadomości o stylach*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1959

Żmudzińska-Nowak M., *Miejsce. Tożsamość i zmiana*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2010.

Żegleń U. M., *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000.

Żórawski J., *O budowie formy architektonicznej*, Arkady, Warszawa 1962.

Artykuły z czasopism, w tym czasopism dostępnych w Internecie oraz publikowanych w Sieci niezależnie:

Antoniewicz M., *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonarność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, *Teologia w Polsce* 7,1 (2013), s. 16.
<https://czasopisma.kul.pl/twp/article/view/8319/7101> (dostęp: 25.05.21)

Bajor B., *Nie ludzką ręką poświęcone*, (online), Sanctus.pl (brak daty publikacji artykułu)
<http://sanctus.pl/index.php?podgrupa=411&doc=361> (dostęp: 31.01.21)

Bańka A. R., *Michał Archaniół a św. Tomasz z Akwinu nauka o aniołach*, (online), Fronda.pl, data publikacji: kwiecień 2012 <https://www.fronda.pl/a/michal-archaniol-a-sw-tomasza-z-akwinu-nauka-o-aniołach,18902.html> (dostęp: 11.10.21)

Benisz H., *Złudna idea de(kon)strukcji architektury*, (online) w: „Humanistyka i przyrodoznawstwo” 2017, nr 23
http://uwm.edu.pl/hip/sites/default/files/numery/UWM_HiP_2017_nr23_Benisz_%20Z%C5%82udna%20idea%20de%28kon%29strukcji%20architektury.pdf (dostęp: 31.05.20)

Bartnik Cz. S., *Istota więzi eklezjalnej*, (online) *Studia Płockie* XIII, 1995
http://mazowsze.hist.pl/21/Studia_Plockie/483/1995/16010/ (dostęp 03.06.21)

Bator Z., *Ikony jako wezwanie i zadanie dla teologii*, (online) w: „Salvatoris Mater”, 2008, 10/1,
https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Salvatoris_Mater/Salvatoris_Mater-r2008-t10-n1/Salvatoris_Mater-r2008-t10-n1-s219-243/Salvatoris_Mater-r2008-t10-n1-s219-243.pdf (dostęp: 05.06.21)

Boruszewski J., *Symbolofobia i pragmatomania*, (online) w: „Kultura współczesna” 72/2012
https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/jaroslav_boruszewski_-_symbolofobia_i_pragmatomania.pdf (dostęp: 09.06.20)

Burszta W., *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, (online). NCK.pl
https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/2._wojciech_j._burszta_-_wojny_kulturowe_jako_fenomen_antropologiczny.pdf (dostęp: 07.06.20)

Deleuze G., *Kłaczce*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Comunia”, 1988, nr 1/3.

Deńko S., *Nic się nie dzieje z przypadku* w: „Architekt”, 2000 nr 7-8, s. 28.

Duchliński P., *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, (online) w: „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 53 (2017) 2.
<https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/spch/article/view/2200/2156> (dostęp: 15.05.24)

Duchliński P., *Czynniki kształtujące poznanie aporemataczne*, (online), w: „Studia Redemptorystowskie” nr 13 (2015), s. 132.
https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Redemptorystowskie/Studia_Redemptorystowskie-r2015-t-n13/Studia_Redemptorystowskie-r2015-t-n13-s117-147/Studia_Redemptorystowskie-r2015-t-n13-s117-147.pdf (dostęp: 15.05.24)

Dzik K., Dzik J., Dzik M., Surowiak D., Dziergas M., Szostak M., Nycz N., Góra P., *Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie małej i dużej Ojczyźnie*, (online), Bestwina.pl 2018 http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf (dostęp: 14.03.21)

Flis K., *Apologetyka chrześcijaństwa w pismach G.K. Chestertona*, (online) w: „Studia Sandomierskie. Teologia-Filozofia-Historia”, 2019, Tom 26, s. 299. <http://czasopisma.upjp2.edu.pl/studiasandomierskie/article/view/3541> (dostęp: 19.02.21)

Engelbrecht W., *On modernus and modernitas in Medieval Latin*, (online) w: *Mittellateinisches Jahrbuch*, Band 50 (2015), H. 2.

https://www.academia.edu/27281309/On_modernus_and_modernitas_in_Medieval_Latin (dostęp: 28.08.21).

Forycki R., *Zagadnienie rozumności człowieka*, (online) w: „Studia Warmińskie” 40/2003 https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Warmińskie/Studia_Warmińskie-r2003-t40/Studia_Warmińskie-r2003-t40-s31-50/Studia_Warmińskie-r2003-t40-s31-50.pdf (dostęp: 24.01.24)

Fox D., *Rewiwalizm kultury i folklorizm*, (online), ER(R)GO (2/2019), nr 39 http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_31261_errgo_7719 (dostęp: 07.08.22).

Nadrowski H., *Kościół III Rzeczypospolitej*, w: „Liturgia Sacra” 9, 2003 nr 1(21)

Jarecka D., „*Merzbau*” Kurta Schwittersa w Muzeum Sztuki w Łodzi, artykuł na portalu Gazety Wyborczej z 16 stycznia 2004 <https://wyborcza.pl/1,75410,1869832.html> (dostęp: 28.11.20).

Gryglewicz T., *Czy powrót modernizmu*, (online), w: „Teksty Drugie”, 1994, nr 5-6 s. 197-198. https://rcin.org.pl/Content/69275/WA248_73776_P-I-2524_gryglewicz-czy_o.pdf (dostęp: 11.04.21).

Grzegorzczak A., *Róża wiatrów albo niekartezjańskie współrzędne dzisiejszej humanistyki*, (online) w: „Sztuka i Filozofia” 5, 1992, s. 184, źródło: <https://docplayer.pl/41107556-Anna-grzegorzczak-roza-wiatrow-albo-niekartezjanskie-wspolrzedne-dzisiejszej-humanistyki-sztuka-i-filozofia-5.html> (dostęp: 01.07.22)

Panas W., *Sztuka jako ikonostas*, w: „Znak”, 1982, nr 337.

Kazimierczuk M., *Faust Goethego jako tragedia rozwoju nowoczesności w ujęciu M. Bermana*, (online), w: „Kultura-Media-Teologia”, 2016, nr 26

https://kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt_2016_26_kazimierczuk.pdf (dostęp: 21.09.19)

Krapiec M. A., *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*, (online), w: „Roczniki Filozoficzne” Tom VII, zeszyt – 1 (1959), s. 20. https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata_info_tab_contents (dostęp: 06.02.22).

Lisiecka A., *Z problemów historyzmu Cypriana Norwida: na marginesie tomu 7 "Pism"* (online) w: „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1959, nr 50/2. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1959-t50-n2/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1959-t50-n2-s331-421/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1959-t50-n2-s331-421.pdf (dostęp: 17.04.21)

Łaciak P., *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla*, (online), w: „Sztuka i filozofia”, 2000, nr 18, s. 41. http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka_i_Filozofia/Sztuka_i_Filozofia-r2000-t18/Sztuka_i_Filozofia-r2000-t18-s41-55/Sztuka_i_Filozofia-r2000-t18-s41-55.pdf (dostęp: 10.04.21)

Łapiński Z., *O pewnym filozofie, który chciał zostać (i został) literatem*, (online), w: „Teksty Drugie” 1994/4, s. 85. https://rcin.org.pl/Content/69114/PDF/WA248_73547_P-I-2524_lapinski-o-pewnym_o.pdf (dostęp: 26.06.22)

Przesmycka E., *Kultura architektoniczna*, (online), w: „Czasopismo Techniczne. Architektura = Technical Transactions. Architecture”, 2007, vol. 104, nr Z. 13. 6A, s.139, https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i2/i8/i8/r288/PrzesmyckaE_KulturaArchitektury.pdf (dostęp: 1.06.18).

Krapiec M. A., *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*, w: „Roczniki Filozoficzne”, 1959, Tom VII, zeszyt – 1 https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata_info_tab_contents (dostęp: 06.02.22).

Maryniarczyk A., *Spór o metodę poznania realistycznego*, w: „Poznanie bytu czy ustalanie sensów? Zadania Współczesnej Metafizyki”, 2019, nr 1 <http://ptta.pl/zws/1/amaryniarczyk.pdf> (dostęp: 02.03.22).

Maryniarczyk A., *Transcendentalia w perspektywie historycznej (Od arche do antytranscendentalistów)*, (online) w: „Roczniki Filozoficzne”, 1995, Tom XLIII, zeszyt 1

https://www.jstor.org/stable/43407890?read-now=1&refreqid=excelsior%3Aa11c251a08dda1e2171c8d751f9acfad&seq=18#page_scan_tab_contents (dostęp: 05.02.22).

Napiórkowski S.C., *Prawosławna teologia ikony w katolickiej Polsce?*, w: „Summarium” 1980, nr 9 (29)

Solecka-Karczewska I., *Filozofia zła w ujęciu Tomasza z Akwinu* (online), źródło: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. http://www.katedra.uksw.edu.pl/nagroda/nagroda_2009/solecka_karczewska.htm (dostęp: 23.12.21)

Szahaj A., *Interes - poznanie - dyskurs - prawda. Jürgena Habermasa teoria poznania*, (online) (Manuskrypt tekstu opublikowanego w: „Studia Filozoficzne”, 1985, vol. 4

<https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/884/A.%20Szahaj%2C%20Interes%20-%20poznanie%20-%20dyskurs%20-%20prawda.pdf?sequence=1> (dostęp: 26.06.22)

Szahaj A., *Czy możliwa jest kultura do końca zidiosynkratyzowana?*, (online), w: „Kultura Współczesna” 1997, nr 2 <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/877/A.%20Szahaj%2C%20Czy%20mo%20C5%BCliwa%20jest%20kultura%20do%20ko%20C5%84ca%20zidiosynkratyzowana.pdf?sequence=1> (dostęp: 13.08.20).

Taranczewski P., *O rozumieniu architektury*, (online), Academia.edu https://www.academia.edu/34340892/Pawe%20C5%82_Taranczewski (dostęp: 07.06.20);

Truchlińska B., *Dialog i poróżnienie*, w: „Sztuka i Filozofia” 7, 1993, s. 297. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka_i_Filozofia/Sztuka_i_Filozofia-r1993-t7/Sztuka_i_Filozofia-r1993-t7-s295-300/Sztuka_i_Filozofia-r1993-t7-s295-300.pdf (dostęp: 13.04.21)

Wargacki S. A., *Duchowość w kulturze ponowoczesnej*, (online), Zeszyty Naukowe KUL 59 (2016), nr 4 (236), s. 30, <https://czasopisma.kul.pl/index.php/znkul/article/view/11346> (dostęp: 15.02. 2021).

Liszka P., *Interpretacja terminu "anima" w Piśmie Świętym i w teologii*, (online) „Studia Salvatoriana Polonica”, 2014 nr 14, s. 194.

https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Salvatoriana_Polonica/Studia_Salvatoriana_Polonica-r2014-t8/Studia_Salvatoriana_Polonica-r2014-t8-s193-206/Studia_Salvatoriana_Polonica-r2014-t8-s193-206.pdf (dostęp: 15.02. 2021)

Wąs C., *Przestrzenie różnicy. Modernizm, postmodernizm i dekonstruktywizm w architekturze (próba definicji)*, (online), w: „Quart” 2008, nr 4

https://www.academia.edu/1975827/Przestrzenie_r%C3%B3%C5%BCnicy._Modernizm_postmodernizm_i_dekonstruktywizm_w_architekturze_pr%C3%B3ba_definicji_ (dostęp: 12.12.20)

Wąs C., *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom. Polska architektura sakralna lat 1980-2005 wobec modernizmu*, (online), w: „Quart” 2006 nr 1.

<http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.desklight-c7cff595-38e7-4269-9a0a-461fc3a36fe9> (dostęp: 10.12.20).

Wierzelewski P., *Dylematy – beton komórkowy czy porotyzowane pustaki ceramiczne*, (online), abc-sciiany.pl, <http://abc-sciiany.pl/dylematy-beton-komorkowy-czy-porotyzowane-pustaki-ceramiczne/> (dostęp: 08.12.20).

Zapotoczna-Sytek G., Rybarczyk T., *Czy beton komórkowy jest promieniotwórczy?* (online), Izolacja.com, (publikacja: 2010.12.14) <http://www.izolacje.com.pl/artukul/id571,czy-beton-komorkowy-jest-promieniotworczy?p=2> (dostęp: 08.12.20).

Zieliński M., *Wartości w przestrzeni architektury*, w: „Przestrzeń i forma” Tom 22/2, 2014, s. 41 <http://yadda.icm.edu.pl/baztech/element/bwmeta1.element.baztech-74498f6d-3c88-47f8-8db5-c0fd482c978f> (dostęp 19.07.20).

Zjawin J., *Co to jest anamneza*, (online) <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2007/Przewodnik-Katolicki-7-2007/Poradnik-duchowy/Slowniczek-liturgiczny-Co-to-jest-anamneza> (dostęp: 07.01.20).

Zwierzdzyński M. K., *Teorie konstruowania w socjologii*, (online), w: „Principia”, Tom 56, (2012), s. 30.

https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/73206/zwierzdzyński_teorie_konstruowania_w_socjologii_2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 26. 06. 22)

Wybrane słowniki, encyklopedie, źródła w tym: artykuły w encyklopediach internetowych

Aristotle, *Metaphysics* (oryginał grecki), (online) perseus.tufts.edu

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D7%3Asection%3D1037b> (dostęp: 14.04.24)

Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl>

Encyklopedia Wikipedia https://pl.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Strona_g%C5%82%C3%B3wna

Jaroszyński P., *Ideologia*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Katedra Metafizyki KUL, Lublin, s. 5. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Ideologia.pdf> (dostęp: 27.11.23).

Kamiński S., *Definicja*, (online), w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/definicja.pdf> (dostęp: 24.01.24)

Maryniarczyk A., *Abstrakcja*, (online), w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/abstrakcja.pdf> (dostęp: 05.02.22).

Maryniarczyk A., *Istota*, (online), w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Istota.pdf> (dostęp: 03.10.2023).

Maryniarczyk A., *Transcendentalia*, (online) w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/t/transcendentalia.pdf> (dostęp: 13.02.22)

Korpanty J. (red.), *Mały słownik łacińsko-polski*, Wydawnictwa Szkolne PWN, Warszawa 2001.

Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000.

Słownik Języka Polskiego PWN <https://sjp.pwn.pl/>

Wybrane artykuły poświęcone Stanisławowi Niemczykowi, wywiady ze Stanisławem Niemczykiem, artykuły autorstwa Stanisława Niemczyka

Boguszewicz P., *Architekt buduje domy*, w: „Architektura & Biznes” 2002, nr 12.

Chudyba E., *O analogicznym pojęciu architektury Stanisława Niemczyka*, w: „Między duchowością a dusznością. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu doktorowi Tadeuszowi Czakańskiemu”, Tom II, red. M.T. Kozubek, R.A.S.L. Silva, M. Rembierz, Wydawnictwo <<scriptum>>, Kraków-Katowice-Rzym 2024

Chudyba E., *Piękno jako nieskończony punkt odniesienia. Sacrum – piękno – architektura w myśli Stanisława Niemczyka*, w: „Architecturae et Artibus”, vol. 8, no. 3 (29), Politechnika Białostocka Wydział Architektury, Białystok 2016

Chudyba E., *Stanisław Niemczyk. Pragmatyk w służbie sanctum*, w: „Czasypismo o historii Górnego Śląska”, Wydawnictwo IPN, 2020, nr 1 (17)

Chudyba E., *Polak, Ślązak z Żabięgo kraju. O kulturowej tożsamości Stanisława Niemczyka*, w: „Czasypismo o historii Górnego Śląska”, Wydawnictwo IPN, 2021, nr 2 (20)

Chudyba E. (oprac.), *Stanisław Niemczyk o cudzie polskie modernizmu*, w: „Czasypismo o historii Górnego Śląska”, Wydawnictwo IPN, 2021, nr 1 (20)

Chudyba E., *Budowanie w Obecności. O architekturze Stanisława Niemczyka*, Christianitas.org (data publikacji: 2020.05.14) <https://christianitas.org/news/budowanie-w-obecnosci-o-architekturze-stanislaw-niemczyka/> (dostęp: 12.06.24)

Cymer A., *Stanisław Niemczyk (1943–2019)*, (online), Culture.pl, ostatnia aktualizacja: 14 maj 2019, <https://culture.pl/pl/tworca/stanislaw-niemczyk>. (dostęp: 16.12.20)

Dudzińska A., Kortko D., *Kamień na kamieniu*, (online), publikacja: 4.04.2012, https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,11485418,Kamien_na_kamieniu.html (dostęp: 30.11.20)

Geremek R., *Stanisław Niemczyk, czyli polski Gaudi*, (online), Fronda.pl, (publikacja: 28.06.2011) <https://www.fronda.pl/a/niemczyk-czyli-polski-gaudi,13134.html> (dostęp: 13.12.20).

Jabłoński A., *Historia „cudownych zawłasczeń”*, w: „Architektura & Biznes” 2002, nr 12

Mikulski A., *U źródeł budowania* w: „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, Kwartalnik Małopolskiego Instytutu Architektury, nr 3-2006[16] <https://cupdf.com/document/andrzej-mikulski-u-zrodel-budowania-architektura-organiczna.html> (dostęp: 26.03.21)

Niemczyk S., *Którzy chcą widzieć*, wywiad przepr. M. Skwara, w: „Architektura murator” 1996, nr 9

Niemczyk S., Majewski J., *Kościół obywatelski*, w: „Architektura murator”, 1999, nr. 9

Niemczyk S., *Szkola polskości*, (online), w: „Architektura Murator” 2001, nr 2, https://architektura.muratorplus.pl/krytyka/stanislaw-niemczyk-szkola-polskosci_9820.html (dostęp: 16.12.20)

Styrna-Bartkiewicz K., Musialik M., *Odnalezione sacrum. Kościoły Stanisława Niemczyka*, w: „Sztuka sakralna”, 2002 nr 2.

Niemczyk S., *Krajobraz pierwotny*, wywiad przepr. P. Boguszewicz, A. Jabłoński, A. Mikulski, w: „Architektura & Biznes” 2002, nr 12.

Niemczyk S., *Stworzyć miejsce dla Stwórcy*, wywiad przepr. Gruszka-Zych B., (online) w: „Gość Niedzielny”, publikacja: 27 kwietnia 2006, <https://www.gosc.pl/doc/808895.Stworzyc-miejsce-dla-Stworcy/2> (dostęp: 01.12.20)

Niemczyk S., *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, wywiad przepr. Kozacki P., (online) w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012, <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21).

Niemczyk S., *Nie jestem sam dla siebie projektantem*, wywiad przepr. K. Twardowska, (online), w: „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, Wydawca: Małopolski Instytut Kultury, data publikacji wywiadu: lipiec 2016. <https://autoportret.pl/artykuly/nie-jestem-sam-dla-siebie-projektantem/2/> (dostęp: 09.02.21)

Siemińska B., *Boży architekt*, w: „Gazeta Czechowicka” nr 6 (353) z 18 marca 2016 roku

Siemińska B., *Czechowicki Gaudi* w: „Gazeta Czechowicka” nr 11 (434) z 24 maja 2019 roku

Siemińska B., Chudyba E., *Architekt dobra i piękna*, Biblioteczka Gazety Czechowickiej, Chybie 2021