

AGNIESZKA DODA-WYSZYŃSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa
e-mail: adod@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-4726-5669

Intencjonalność badacza kultury w poszukiwaniu prawdy (dominujący fantazmat)

Abstract. *The contemporary experience of rationality is the relationship of a multi-faceted break with the value of truth. Today we are observing the paradoxical return of the final questions, which could not be denied and pushed beyond culture. Admittedly, it was attempted to change the culture into the domain of organizing temporal life, but it failed. Although, predicting victory in any game (in the Bourdieu sense) has become impossible, the desire to experience meaning is repeatedly coded in us by humanists. After losing culture, we live in a constant trauma that we can not overcome. Today there is no reference to the truth produced within symbolic capital. In addition, we are in the phantasm of universal consent.*

Keywords: *truth, intentionality, phantasm, culture, symbolic capital*

Same pojęcia prawdy i intencjonalności sprawiają, że temat brzmi czysto teoretycznie. Ani nie wierzymy dzisiaj w konieczność posługiwania się tymi starymi pojęciami, ani nie widzimy nawet takiej możliwości. Dlatego dodałam podtytuł: dominujący fantazmat. To tajemnicze określenie nawiązuje do książki Slavoya Žižka *Wzniosły obiekt ideologii*. Tytułowy obiekt bardzo komplikuje rozważania nad prawdą i intencjonalnością, ponieważ wytwarza wokół siebie wiele zbiorowych wyobrażeń (fantazmaty) i sprawia, że trudno jest wyłonić wspólne ludziom dążenia i wspólny kierunek działań (określoną kulturę). Ogólnie pojęcie intencjonalności w filozofii miało za zadanie zabezpieczać procesy poznawcze przed dowolnością,

przed ich uwikłaniem w psychikę pojedynczego użytkownika rozumu z jego podatnością na różnego rodzaju wpływy, zwłaszcza ideologiczne. Zdaniem Žižka wszystkie ideologie polityczne muszą odwoływać się do wzniosłych obiektów, aby stanowić oś dyskursów rozwijanych z pomocą nadzwyczajnych słów, takich jak prawda, wolność, Bóg, führer, król, w imię których (jeśli to konieczne) przekroczone zostają dotychczasowe normy moralne i wyznawcy są gotowi oddać swoje życie. Žižek przekonuje, że gdy podmiot wierzy w ideologię polityczną, nie oznacza to, że zna prawdę o obiektach przez nią kreowanych, lecz że działa w obrębie fantazmatu, który jest światem uzasadniającym dane idee. Polityka to zawsze walka, najczęściej w tej walce, zarówno w jej zaostrzeniu, jak i w wyczerpywaniu, wyłonione zostają dwie dominujące, sprzeczne ideologie poparte społecznymi wyobrażeniami (fantazmaty).

Odwołując się do koncepcji wzniosłości Immanuela Kanta, Žižek czyni krok dalej w swoich rozważaniach o ideologii. Kant podzielił rozum na teoretyczny i praktyczny, aby chociaż ten drugi uchronić przed błędnym kołem racjonalności. Wydawać by się mogło, że rozum praktyczny Kanta umie podporządkować sobie krnąbrną wolę. U Žižka wola zostaje całkowicie pochłonięta przez tzw. wzniosły obiekt ideologii, którego oddziaływanie nie wynika z racjonalnego uzasadnienia. W kulturze współczesnej, od około drugiej połowy XX wieku, dominuje bowiem rozum cyniczny, który „zajmując postawę ironicznego dystansu, nie dociera do podstawowego poziomu ideologicznego fantazmatu, w którym ideologia strukturyzuje samą rzeczywistość społeczną”¹. Tytułowa w artykule prawda dotyczyłaby więc odkrycia chociażby rąbka tajemnicy dominującego w kulturze fantazmatu. Współcześnie wydaje się dominować fantazmat zgody, bezkonfliktowego funkcjonowania, oparty na micie, że da się zniwelować różnice powodujące konflikty społeczne: kulturowe, obyczajowe, normatywne itp.

1. Mity na temat racjonalności i prawdy

Mitem na temat racjonalności ludzkiej natury jest zwłaszcza ten wywodzący się z Oświecenia, ukazujący mityczny rozum jako obiektywny, można go jak gdyby wydobyć z partykularnych, subiektywnie interpretowanych interesów poszczególnych podmiotów rozumem władających. Opisane prawo rozumu jednak to zaledwie prawo do porządkowania samego siebie, co odkrył Kant, propagując agnostycyzm poznawczy. Niemożność rozstrzygnięcia istnienia, a nawet samego pojęcia Boga, nie przeszkadza wierze w możliwości rozumu zabezpieczenia człowieka przed wojną i zniszczeniem. Mit rozumu mówi, że jeśli tylko uda nam się działać rozumnie, uczynimy świat lepszym, nie będziemy musieli się zabijać,

¹ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 45.

przyjmujemy bowiem jedną prawdę, np. imperatyw kategoryczny. Z tych złudzeń najmocniej obdziera nas francuski myśliciel René Girard, bowiem „wzorzec racjonalny nie może stanowić przeszkody dla mimetyzmu”². Ten charakterystyczny dla człowieka, zracjonalizowany mechanizm naśladownictwa powoduje wojny, przemoc, ponieważ jest przede wszystkim źródłem kłamstwa, że aby żyć, musimy się najpierw odróżnić od innego, a potem go zniszczyć. Jako ludzie, przede wszystkim porównujemy się z podobnymi sobie: i albo chcemy stawać się jak inni, albo innym coś zabierać, niszczyć ich, pod pozorem niszczenia złej „inności”. Jakkolwiek byśmy nie stawiali na rozumność poznania, poznajemy siebie tylko poprzez innych. Rozróżnienie między wzorcem mimetycznym (najbardziej ludzkim mechanizmem naśladownictwa) a wzorcem racjonalnym (opartym na zasadach racjonalności, czyli wymiany znaczenia) świadczy według Girarda tylko o tym, „że dokonaliśmy nieodwracalnego przejścia od mediacji zewnętrznej do wewnętrznej”³. Wzorzec racjonalności to odmiana mimetyzmu, tyle że skierowana do wewnątrz (bardziej upodmiotowiona), ma mówić o tym, co znajduje się poza partykularnym interesem, poza wojną i pojedynkiem między ludźmi, lecz mówi zaledwie o zasadach wstępu do utopijnego świata bez przemocy, nie zapewniając go. Mimo że zasadę racjonalności próbuje się zredukować do tzw. poznania przyczyn opartego na troistej zasadzie tożsamości, niesprzeczności i wyłącznego środka, samo jej zastosowanie do konkretnej wiedzy już rodzi wiele niedających się przewidzieć problemów.

Zasada racjonalności przede wszystkim opiera się na pojęciu nieodwracalności, a współczesność (zwana ponowoczesnością) definiuje się głównie przez odwracalność, jak diagnozuje poprzez koncepcję dominacji w kulturze mechanizmu *simulacrum* Jean Baudrillard. *Simulacrum* to coś więcej niż stadium oderwania znaku od jego znaczenia, to możliwość wytwarzania znaczenia poprzez sam znak, bez odniesienia do rzeczywistości, możliwość odwracania znaczeń w nieskończoność. Kultura współczesna (opanowana przez *simulacrum*) już nie posiada modusu, miary, jej użytkownik wymyka się normie i ulega fascynacji nieskończonością.

Prawda była w filozofii wartością wyznaczającą perspektywę poznania, ustanawiającą jego przyczynę, dziś staje się pustym pojęciem. Kwestią bowiem umowy społecznej jest to, co będziemy uznawać za przyczynę jakiejś prawdy (czy doświadczenie, indukcję, dedukcję, wydarzenie, język), który tekst za kanoniczny czy kluczowy. Prawda umiejscowiona raz tu, raz tam, w tej lub innej rzeczy, spowalnia procesy racjonalne, a wiedzę czyni specjalistyczną, więc fragmentaryczną. Pozostajemy zanurzeni w nadmiarze tekstów. Już hermetyzm II wieku szukał prawdy, a posiadał tylko księgi, wiele ksiąg. Każde słowo musiało być aluzją, alegorią, a za prawdziwe uznawane było głównie to, co nie dawało się wyjaśnić. I tak jak her-

² R. Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, rozmawiał Benoît Chantre, tłum. C. Zalewski, WAM, Kraków 2018, s. 225.

³ Ibidem.

metyzm II wieku szukał prawdy, której nie znał, tak hermetyzm XXI wieku czyni wszystko mitycznym, w zgodzie z rozszerzeniem znaczenia mitu ukazany przez francuskiego semiotyka Rolanda Barthes'a. Nie używamy już rozbudowanych opowieści, aby uzasadnić mit, lecz wystarczy skrót, odpowiednie zestawienie informacji, które jesteśmy nauczeni odbierać jako prawdę⁴, czyli naturalny ciąg przyczynowo-skutkowy, logiczne wnioskowanie. Mit w nowoczesnym (Barthes'owskim) ujęciu raczej „markuje” (udaje, lecz też nadaje markę) rzeczywistość, jej archetypowe doświadczenie. Jest zgodny z doświadczeniem tego, co Freud zdefiniował jako nerwicę, gdy zwykłe doświadczenia ludzkie mają dla neurotyka znamię wielkich czynów.

W starożytności mity były rozbudowanymi historiami opowiadającymi o przekraczaniu archetypowego doświadczenia. Bohaterów mitycznych nie ograniczał czas, życie i śmierć, płęć czy historia. Bogowie bywali strącani z Olimpu, jak mówią starożytne mity, a człowiek zyskiwał czasami godność bogów. Dziś można godność bogów osiągnąć na skróty, dokonując na przykład atrakcyjnego zestawienia informacji lub stając się samemu znaczącym dla mas, dzięki promującym zaskakujące, a nawet szokujące dekontekstualizacje mediom⁵.

2. Intencjonalność – lekarstwo na załamanie struktury poznania

Fenomenologia opisała intencjonalność, rozumiejąc ją jako ratunek dla niedostatków ludzkiego rozumu. Mieć intencję to nie to samo, co czegoś chcieć. Łacińskie *intentio* oznacza rozciągnięcie, natężenie, napięcie, uwaga, czyli świadomy proces umysłowy generujący potencjalny plan działania, świadome zamierzenie. W koncepcjach „ja” zwraca uwagę funkcja tego pojęcia integrująca różnorodne, nieraz sprzeczne motywy własne (należące do „ja”). Tradycja psychoanalityczna podkreśla sprzeczność owych motywów, a fenomenologiczna odwołuje się na przykład do pojęcia integralności. W imię integralności idealnego „ja” trzeba je najpierw „odpsychologizować”, czyli zobiektywizować, wtedy mamy szansę spojrzeć na świat z odpowiedniego dystansu i cokolwiek w nim zmienić, co jest zgodne z abstrakcyjnie, idealnie pojętym dążeniem do prawdy.

W różnych tradycjach badawczych badano problem intencjonalności jako problem introspekcji, samoświadomości, woli (zwłaszcza aspektu samokontroli)⁶. Dopiero Edmund Husserl połączył te aspekty w pojęciu intencjonalności właśnie, jako sprzężone ze sobą tak ściśle, że funkcja „ja” może stanowić podmiotowość badacza, a nie jego bezwolną, ukształtowaną indywidualnym doświadczeniem substancję, wtórnie wyłaniającą to, co Freud określił jako *ego*.

⁴ Por. R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, KR, Warszawa 2000.

⁵ Takiej analizy mediów dokonał Niklas Luhmann w *Realności mediów masowych*. Ich głównym zadaniem jest rozpraszanie informacji przez promowanie nowości.

⁶ J. Bobryk, *Przyczynowość i intencjonalność*, Oficyna Wydawnicza Wydziału Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, s. 31.

Trywializując Husserlowską fenomenologię, każdy akt świadomości wykracza poza to, co jest w danej chwili bezpośrednio dane. Jakkolwiek bezzałożeniowo i uczciwie podchodzilibyśmy do obserwowanej rzeczywistości, przystępujemy do badanego obiektu ze wstępnymi hipotezami badawczymi. Wartość metody fenomenologicznej zależy więc nie tyle od faktycznej możliwości oczyszczenia świadomości z zawartych w niej uprzedzeń i założeń, ile od dokładnego i jasnego sprecyzowania, czym w gruncie rzeczy jest podmiot transcendentálny⁷, a więc nie subiektywny, ale idealny (wyidealizowany) podmiot poznający, lub, na poziomie przedmiotowym: co znaczy sam termin „idealny”, z czego wynika „idealność”? Pytanie o prawdę to zawsze Platoniejskie pytanie o ideał, a nie o Arystotelesowską zgodność myśli z rzeczywistością. Fenomenologia najwyraźniej pokazuje, że „myślenie analityczne i mechaniczystyczne jest zasadniczo niezdolne do ujmowania ważnych humanistycznych problemów”⁸. Na pierwszy plan w kwestii poznania zawsze wysuwa się potrzeba myślenia filozoficznego, które jako intencjonalne kształtuje najpierw samo siebie.

Analizy podjęte przez Husserla miały ważny nadrzędny cel: była nim walka z relatywizmem i naturalizmem w naukach formalnych. Wartość metody fenomenologicznej zależy od faktycznej możliwości oczyszczenia świadomości z zawartych w niej założeń oraz od dokładnego i jasnego sprecyzowania, czym jest podmiot transcendentálny. Husserl wymagał od analiz świadomości czegoś więcej niż wymagała od tych analiz psychologia introspekcyjna – miała ona dać wiedzę nie tylko o tym, co jednostkowe i czasowe (a więc jeśli prawdziwe, to prawdziwe dla danego człowieka w danym momencie), lecz o tym, co uniwersalne i intersubiektywne. Aby coś (myśl, konflikt, pragnienie) trafiło do ludzkiej świadomości, musi koniecznie znaleźć swój symboliczny nośnik. Pojedynczy element poza jakąkolwiek strukturą nie ma znaczenia. Symboliczność z uświadomieniem spotyka się w wymiarze semiotycznym, łączy się też z pojęciem *Gestalt*, nie tylko jako konkretnej terapii, lecz szerzej, z teorią całościowej percepcji dotyczącej autoświadomości i uważności, aby prawidłowo ukształtować granice doświadczenia. Pojęcie *Gestalt* skupia uwagę na procesie i całości poznania.

Reasumując, problem intencjonalności według Husserla to nie tylko uświadomienie sobie, co nami kieruje, ale przede wszystkim oczyszczenie motywacji z elementów interesownych. „Idealny” badacz kultury próbuje spojrzeć na kulturę pod kątem jej idealnych aspektów, które nie mają bezpośredniego wpływu na jego życie czy konkretne dające się opisywać *ad hoc* zjawiska. I nie ma to nic wspólnego z wartościowaniem (założeniem o jakiejś wyższości pewnych pojęć, badań, tematów) nad innymi, lecz ma to związek z filozofią jako ustanawianiem porządku pojęciowego dla formułowania hipotez. Nie należy mylić filozoficznych hipotez (sformułowanych w sądach, np. prawda to wciąż wartość w nauce) od hipotez

⁷ Por. *ibidem*, s. 78.

⁸ *Ibidem*, ss. 144–145.

badawczych (również sformułowanych w sądach, takich jak: prawda może być odzwierciedlona na ekranie).

3. Współczesny problem z pojęciami i poznającym

Intencjonalność, na równi z prawdą, staje się dziś wyjątkowo niejasnym pojęciem. Jest to między innymi pokłosie odkryć psychoanalizy, która ukazała rolę nieracjonalnej nieświadomości w kształtowaniu ludzkiego myślenia o rzeczywistości. Jednym z najtrudniejszych do przyjęcia założeń w koncepcji Zygmunta Freuda było założenie o mocnym uwikłaniu wąskiego pasa świadomości (*ego*) w struktury nieświadomości. Wola według freudystów zdominowana jest popędowo, jednak dla człowieka sprawnie posługującego się językiem, czyli racjonalnego, wolność wyraża się w umiejętności uzasadnienia swojego wyboru, co często łączy się z samokontrolą i okiełznaniem popędu, w tym sensie „ja chcę” odróżnia się od „ja muszę”, w którym najczęściej objawia się determinacja popędowa. Nawet w potocznym rozumieniu odróżnia się intencjonalność od bezpośredniej i jednostkowej woli. Skoro mogę chcieć rzeczy niewykonalnych, niedostępnych, niewyobrażalnych, nie tylko dochodzimy tu do paradoksu samoprzekroczenia „ja”, ale właśnie do możliwości zbudowania przez „ja” perspektywy kulturowej, ponadindywidualnej platformy współpracy między badaczami.

Dlaczego pewne treści są, inne zaś nie są uświadamiane przez jednostkę? Jak wiemy, ma to związek nie tyle ze stanami biologicznymi człowieka, co z wartościami kultury. Czy oznacza to, że kultura zmienia struktury naszego mózgu zaangażowane w neurofizjologiczny mechanizm introspekcji? Jak kultura kształtuje ludzki „zmysł spostrzegania wewnętrznego”?

Kolejnym problemem, jaki niełatwo poddaje się analizie w ramach wyznaczonych założeniami teorii identyczności, jest zjawisko stopniowego nabywania, lub przynajmniej znacznego doskonalenia zdolności introspekcji w rozwoju psychicznym⁹.

Już David Hume zauważył, że idea „ja” nie wynika z wewnętrznej percepcji, lecz jest rezultatem interpretacji wykraczającej poza to, co bezpośrednio dane. Jeżeli poznanie nie zmierza w kierunku ideału, jakkolwiek ten ideał określać, nie ma szans na ukazanie perspektywy kulturowej badanego fragmentu rzeczywistości, na przykład zmian, jakie zaszły w pojmowaniu opisywanego zjawiska czy jego funkcji. Idealność poznania kultury zawiera w sobie założenia konstruktywizmu czy konwencjonalizmu. Chodzi o przyjęcie metastanowiska o umowności teorii i twierdzeń naukowych dążącego do wyprowadzania tez z ograniczonej do minimum liczby najogólniejszych zasad. Na przykład Husserlowską fenomenologię można by potraktować jako tego rodzaju metastanowisko dążące do zbudowania warunków idealnego poznania.

⁹ Ibidem, ss. 29–30.

Mamy więc po pojawieniu się fenomenologii dość paradoksalną sytuację. Z jednej strony technikę lub metodę badań, będącą niezwykle wyrafinowaną, lecz jednak wersją introspekcjonizmu, z drugiej zaś, utrwalone przekonanie filozoficzne o tym, że psychologia nie jest w humanistyce nauką podstawową; że należy krąg badań humanistyki rozszerzyć poza obszar subiektywności¹⁰.

Pojęcia nie są już dziś endogenne, jak opisywał tworzenie pojęć w filozofii starożytnej Gilles Deleuze i Félix Guattari. Pojęcia filozoficzne odnosiły się w starożytności same do siebie, taka jest istota filozofii jako metafizyki, przednaukowej refleksji o języku. „Filozof stale przekształca, a nawet zmienia swoje pojęcia; niekiedy wystarczy nieznaczny punkt, który powiększa się i powoduje nowe zagęszczenie, dodaje lub odejmuje składniki. U filozofa występuje niekiedy amnezja czyniąca zeń prawie chorego”¹¹. Najważniejsze dla filozofów jest odkrycie tego, w jaki sposób pojęcie ustanawia siebie i w jaki sposób wchodzi w związki z innymi pojęciami. W końcu, pojęcie łączy się z twierdzeniem i dzięki temu połączeniu istnieje wiara w naukowość pojęcia. Tymczasem

[...] pojęcia, każde w sobie samym i we wzajemnych stosunkach, są ośrodkami wibracji. Właśnie dlatego wszystko rezonuje, zamiast następować po sobie lub sobie odpowiadać. Nie istnieje żaden powód, dla którego pojęcia następują po sobie. Jako fragmentaryczne całości, pojęcia nie są nawet częściami puzzli, ponieważ ich nieregularne kontury nie odpowiadają sobie. Tworzą raczej mur, lecz jest to mur z niczym niepołączonych kamieni i – jeśli wszystko wziąć w całości – przebiega on przez rozchodzące się drogi”¹².

Badacze kultury nie potrafią już dzisiaj w swoich opisach stosować pojęć filozoficznych, endogennych, których znaczenia rozwijają się wraz z opisem i przyrastającą wiedzą na dany temat, a nie są brane w nawias (na przykład w obudowę twierdzenia) zaraz na początku opisu. Właściwie, wraz ze skierowaniem uwagi badacza kultury na sam opis, zamiast na same pojęcia, gdy modne stały się pojęcia narracji i dyskursu, czyli od lat 70. XX wieku, zanika możliwość badania kultury w całości (jako przedmiotu transcendentnego).

4. Rynek idei i idea doskonałości

Dzisiaj nie można już patrzeć na kulturę całościowo, wychodząc od dziedzin zakotwiczonych w triadzie wartości: dobro, prawda, piękno. Takie wartościowanie nie działa, bo jest nieprzekładalne na praktyki kulturowe podporządkowane rynkowi (zasadzie ekonomii: liczy się to, co można spieniężyć, wymienić itd.). Pisał

¹⁰ Ibidem, ss. 77–78.

¹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 29.

¹² Ibidem, s. 30.

o tym Bill Readings w *Uniwersytecie w ruinie*¹³. Uniwersytet podporządkowany systemowi wymiany (idea doskonałości) nie działa już jako „strażnik kultury”, a przyczyniły się do tego właśnie nauki o kulturze. Uprawiamy nauki o kulturze bez filozofii, bo rynek wymaga od uniwersytetu określonej wiedzy, która uprawomocnia działania polityczne¹⁴, więc kulturoznawstwo generuje nie tylko tematy, ale działania wokół takich pojęć (dalekich od endogennych pojęć filozoficznych), jak gender, migracja, edukacja, debata. Pojęcia te przez zakaz filozoficznego definiowania (są rzekomo wyjęte z „natury”) blokują rozumiejącą refleksję nad kulturą.

W świecie naukowym, zdominowanym rynkiem, przeważają mody na teorie, koncepcje, pojęcia. Niektóre terminy, takie jak: zarządzanie, media, systemy, wprost odwołują się do mechanizmów rynkowych. Odkąd instytucja uniwersytetu podporządkowana jest rynkowi, badaczowi kultury pozostaje intencjonalność schizofreniczna – trzeba badać to, co generuje wzrost gospodarczy, co napędza rynek, a z drugiej strony stawiać sobie pytanie, dokąd zmierza świat. Pewną pośrednią drogę wynaleźli kulturoznawcy, badając zjawiska niszowe, przemijające konstrukty kulturowe, fenomeny marginalne. Wiedza na ten temat może się okazać ważna, kluczowa nawet, ale te pola rozważań (zbieranie danych, analiza i interpretacja) powinny się spotkać, a coraz rzadziej do tego dochodzi. Coraz też częściej uzasadniany jest brak potrzeby spotkania *cultural studies* i filozofii.

Może wynika to stąd, że żyjemy w kulturze konsumpcyjnej. Przynajmniej świat zachodni, w którym uprawia się naukę o kulturze, zanurzony jest w systemie kapitalistycznym (zamieniającym wszystko w towar). Myślę, że każdy badacz kultury musi uznać za dominującą jakąś cechę kultury, lub zestaw cech, żeby móc ją badać. Dziedziny kultury, które wymykają się możliwości nadania określonej cechy (takiej jak konsumpcjonizm), to: szeroko rozumiana filozofia (z nauką włącznie), szeroko rozumiana religia (z duchowością jako praktyką skupioną wokół tego, co wykracza poza materialność kultury) i sztuka. Dzisiaj podłącza się pod kulturę wszystko, co tylko niesie dowolne skojarzenia z wyżej wymienionymi dziedzinami, wciąż mitycznie stojącymi na straży kultury możliwej do zbadania i zrozumienia jako jakaś całość.

Readings w *Uniwersytecie w ruinie* próbuje uchwycić fenomen *cultural studies* z perspektywy idei uniwersytetu, która została zastąpiona ideą wyższą: ideą doskonałości. Autor dotyka tu ważnego problemu: *cultural studies* formułują niefunkcjonalną już ramę dla badań nad kulturą, gubiąc intencjonalność w mentalności urzędniczej: za dużo jest tzw. „badań”, tymczasem są to opisy bez założeń i bez możliwości falsyfikacji faktów kulturowych, np. „definicja” sztuki poprzez praktyki, estetyzację przestrzeni, np. miejskiej, lub jakąkolwiek inną działalność. W badaniach nad kulturą można zaobserwować brak modeli mentalnych, co grozi

¹³ B. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, tłum. S. Stecko, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017.

¹⁴ Chociażby takie jak edukacja i programy wokół sztucznego pojęcia „mowy nienawiści”.

albo opisem czegokolwiek jako znaczącego fenomenu kulturowego, albo jałowym „rozwijaniem” teorii, czyli uszczegółowianiem jej bez odniesienia do metodologii i fascynacją tzw. wielkimi postaciami humanistyki.

Readings podaje pomysły na wyjście uniwersytetu (i *cultural studies*) z impasu, ale czy są to skuteczne pomysły? Właściwie redukują się one do dwóch postulatów: tymczasowości badań i podtrzymywania ich konfliktogenności. Należy według niego postawić na:

1) projekty krótkoterminowe (żeby nie zdążyły obrosnąć w struktury administracyjne);

2) zmianę oczekiwań w stosunku do komunikacji, która nie rozwiązuje problemów, lecz przesuwa je w miejsce, gdzie pojawia się możliwość wygenerowania nowego rozwiązania¹⁵.

Drugi punkt zasadza się na podtrzymywaniu konfliktów, na przykład ścierających się teorii wyzwolonych przez konkretny problem badawczy.

Readings pokazuje pewien paradoks *cultural studies*: nie posiadają wspólnej definicji kultury, każdy badacz musi wypracować własną, ale nawet jeśli ją wypracowuje, nie tworzy hipotez. Instytucja uniwersytetu u progu XXI wieku nie przypomina tej, w której centralną postacią był profesor. Dziś jest nią administrator. Straciły też swoją uprzywilejowaną pozycję dyscypliny humanistyczne, co uniemożliwia realizację formuły Fichtego: „Uniwersytet nie istnieje po to, by uczyć wiedzy, lecz by wpajać zdolność krytycznego myślenia”¹⁶. Uniwersytet realizuje dziś ideę doskonałości i ustanawia się w jednym rzędzie z korporacjami zorientowanymi na klientów.

Na przełomie XIX i XX wieku następuje według Readingsa przejście od kultury filozoficznej do literackiej, co ma swoje strony pozytywne, jak i negatywne, negatywne zwłaszcza dla instytucji uniwersytetu. Idea rozumu zostaje zastąpiona ideą tekstualnej twórczości. Pojęcie kanonu wypiera pojęcie tradycji, a nowe studia kulturowe prowadzą do instytucjonalnego „kliczu”, niepozwalającego na metarefleksję. Studia kulturowe odmawiają podania ogólnej teoretycznej definicji kultury, co skutkuje tym, że badań nie ma już na czym oprzeć, następuje ich derefencjalizacja.

Doskonałość jest ideą biurokracji, a nie poznania czy nawet zarządzania wiedzą. Ostatecznie w studiach kulturowych wykształca się opór przeciwko twierdzeniu (przeświadczeniu), że kultura stanowi sposób życia dający się opisać jako pewna całość, że jest ekskluzywna i (przynajmniej teoretycznie) wertykalna, ma odniesienie do stałych wartości. Uznaje się, że kultura przejawia się poprzez znaczące praktyki i tylko je, w swojej konkretności, można opisać. Kultura jest więc zdecentralizowana i tekstualna, a studia kulturowe nie mogą mieć filozoficznie

¹⁵ Ibidem, ss. 264–277.

¹⁶ Ibidem, s. 23.

opisywalnej dyscyplinarnej specyfiki¹⁷. Jednym z paradoksów systemu nauczania na studiach kulturowych jest to, że każdy może zostać z nich wykluczony. Może też samemu się zawczasu wykluczyć. I jest to popularna taktyka współczesnych badaczy kultury – zajmowanie się mniejszościami, wykluczeniami, marginesami, wszystkim tym, co nie podlega normie, prawdzie, całościowemu ujęciu kultury. Jako zajmujący się wykluczeniami, dokonujemy zwrotu w kierunku osobliwości, sami ustanawiając „naukowe” osobliwości. Przy okazji „proces usuwania tabu kulturowych postępuje w zawrotnym tempie”¹⁸. Trzy funkcje współczesnego uniwersytetu to: badania, nauczanie, administracja. Na etapie posthistorycznym „zasada administracji zastępuje dialektykę nauczania i badań”¹⁹. Modna jest dzisiaj zwłaszcza kategoria partycypacji (w kulturze), która skutecznie zabezpiecza przed poznaniem i rzeczywistą organizacją tejże²⁰.

5. Zanik pytań o prawdę i odważnych hipotez (fantazmat zgody)

Uważam, że – posługując się być może najważniejszą kategorią Pierre’a Bourdieu – zanika dzisiaj kapitał symboliczny warunkujący trwanie kultury, wymagający nakierowania woli, czyli tego, co Husserl za Franzem Brentano nazwał intencjonalnością (obejmującą akty psychiczne ustalające stosunek podmiotu do przedmiotu, twórczą aktywnością podmiotu). Kapitał symboliczny do początku ubiegłego wieku, przed nadejściem kultury masowej, był wciąż wytwarzany na gruncie trzech dziedzin Heglowskiego Ducha Absolutnego: albo filozofii, albo religii, albo sztuki. Te trzy dziedziny, uczestnictwo w nich, wymagają wstępnie rozwiniętej introspekcji.

Introspekcja i związana z nią zdolność do oceny własnych cech psychicznych nie jest prostym i naturalnym „wglądem w siebie samego”, jest zdolnością nabywaną stopniowo, a samopoznanie zdaje się mieć charakter selektywny i odbiega od podstawowej dla funkcjonowania większości równowagi czy doskonałości.

Cultural studies wpisując się zdaniem Readingsa w ideę doskonałości – która rozgrywa misję uniwersytetu na szczeblu administracyjnym, redukując ją tylko do skutecznej edukacji, co robiły do tej pory szkoły średnie i zawodowe – zrezygnowały z twórczej refleksji o kulturze i nie tworzą już kapitału symbolicznego, co najwyżej – w kategoriach Bourdieu – kulturowy. Nawet ideologia (powstała na bazie danej kultury wspólnota światopoglądów, u podstaw której tkwi świadome dążenie do realizacji określonego interesu klasowego, grupowego lub narodowego) przybiera dziś postać głównie rozliczeniową, nie służy jako podstawa debaty. Aby

¹⁷ Por. *ibidem*, ss. 151–156.

¹⁸ *Ibidem*, s. 177.

¹⁹ *Ibidem*, s. 194.

²⁰ *Ibidem*, s. 155.

debata społeczna była żywa, potrzebna jest jakaś hipoteza, a dzisiaj cierpimy na brak tychże. Hipotezy jako podstawy przeprowadzenia badań naukowych, wyrażane w formie związku pomiędzy zmienną zależną i zmienną niezależną, stawiają problem wartościowania rzeczywistości (i pojawia się pytanie, dlaczego mamy badać te, a nie inne zależności), a więc odwołują się do najbardziej zapomnianej dzisiaj gałęzi filozofii – aksjologii. Trzeba bowiem uzasadnić wybór takiej, a nie innej wartości, na przykład refleksji nad wartością prawdy przed refleksją nad na przykład pięknem czy dobrem.

W kontekście wartości, szczególnie ciekawym przykładem teorii generującej debatę nad kulturą wydaje mi się koncepcja cywilizacji Feliksa Konecznego – polskiego historyka, który źródła kultury upatrywał w urządzaniu życia społecznego, czyli w czymś pierwotniejszym niż kultura, w cywilizacji opartej na *quincunx* – pięciomianie bytu. Teoria ta jest mało popularna ze względu na jej totalność (w znaczeniu zupełności) i promocję określonego rodzaju kultury (łacińskiej). I jakkolwiek ją oceniać, warto zatrzymać się na podstawowej, aksjologicznej hipotezie. *Quincunx* to czynnik cywilizacjotwórczy, łączący pięć kategorii: dobro, prawdę (w sferze duchowej, wewnętrznej), zdrowie, dobrobyt (w sferze cielesnej, zewnętrznej), piękno (sfera łącząca pozostałe). Hipotezę Konecznego o przemianach „energii duchowej», która posiada swe trzy przemienne formy w takich dziedzinach, jak: etyka, wiedza, sztuka²¹, można wpisać w Heglowskie rozróżnienie religii, filozofii i sztuki jako trzech dziedzin kultury – Ducha Absolutnego. Nie mogą one być równocześnie wszystkie trzy na pierwszym planie, ale co zrobić w czasach, gdy nie dominuje żadna z nich? Kategorie *quincunxa* wzajemnie się przenikają, a różne do nich podejście społeczne jest źródłem różnorodności cywilizacyjnej. Podejście *ad hoc* jest tymczasowym szukaniem kompromisu między realizacją poszczególnych wartości, a gdy się ono utrwała, rodzi się hierarchia wartości i oparta na niej kultura. Mam wrażenie, że dzisiaj żadne podejście *ad hoc* nie ulega utrwaleniu, zwłaszcza w polityce europejskiej nieustannie zderzają się różne podejścia *ad hoc* i dlatego usłyszeć można określenia współczesnej kultury jako antykultury czy akultury, e-kultury, postkultury, transkultury itp.

W podejściu *ad hoc* nie widać jeszcze kulturotwórczego aspektu ludzkich działań, takie podejście jest chaotyczne, ale tu jest miejsce na hipotezy i poszukiwanie prawdy. To, co jawi się jako najbardziej oczywiste, namacalne w ludzkiej rzeczywistości funkcjonowania społecznego, w Lacanowskim słowniku nazywa się symptomem²². Symptom to coś z codzienności, co widać, co wychodzi na pierwszy plan, gdy obserwujemy powszednie życie ludzkie w jego konkretności. Lacan rzeczywiście czytany, znany jest z „ujęcia metafizycznej problematyki prawdy i błędu, czyli tego, z czym związany jest Heideggerowski *Kehre* – zwrot

²¹ F. Koneczny, *Prawa przyrody a ducha*, Dom Wydawniczy Ostoja, Krzeszowice 2011, s. 29.

²² Por. S. Žižek, *Wzniosły obiekt...*, ss. 92–93.

zarysowujący się w tekście *O istocie prawdy*²³. Albo zdominują nas symptomy, albo wygra prawda. Lacan jednak komplikuje tę opozycję, mówiąc: „nie ma błędu, który nie ustanawia się i nie jest przekazywany jako prawda. Mówiąc wprost, błąd jest zazwyczaj wcieleniem prawdy”²⁴. Symptom to błąd, który działa, bo rodzi fantazmat. Błąd (symptom) jest formalny, a przedmiotowy jest dopiero fantazmat.

Symptom mógłby być odpowiednikiem pojedynczej *episteme*, a fantazmat wspólnotowej *doxa*. Symptom może stanowić problem społeczny, taki jak kryzys migracyjny w Europie. Fantazmat (taki jak wyobrażenie o ogólnoludzkim dążeniu do zgody) łączy symptom z obiektem, tak jak działanie łączy się z celem, ale fantazmat nie jest racjonalny, to zbiór funkcjonujących wyobrażeń, tego, co zostało unaocznione, skodyfikowane ze społecznych przekonań, co wpisało się w życie społeczne, rodząc „oczywistość” (na przykład społeczeństwo jako oczywistość). Dominujący współcześnie fantazmat naszego funkcjonowania w kulturze i społeczeństwie dotyczy powszechnej zgody, oparty jest na micie równości, wspólnoty interesów, którą można wynegocjować w imię dobra wspólnego (obudowanego prawem do szczęścia czy do wolności). W kontekście na przykład problemu migracyjnego fantazmat przedstawiałby nam wzniosły obiekt jako pożądaną przez migrantów pracę, której w starej Europie nie ma już komu wykonywać. Heteronomia współczesnego funkcjonowania w społeczeństwie oparta jest na kulturowym fantazmacie powszechnej zgody, pozwala zobaczyć rzeczywistość jako wartościową gdzieś, a gdzieś indziej jako bezwartościową, ale dzięki racjonalnemu urządzeniu społeczeństwa i kultury możemy zarządzać owym miejscem, gdzie jakieś dobro można sprzedać jako „dobro”, możemy przesunąć je tam, gdzie jest potrzebne.

To co robił Lacan, to

[p]o pierwsze, starał się wyodrębnić rozkosz jako podstawowy wymiar *fantazmatu* oraz przeciwstawić symptom fantazmatowi, wydobywając szereg odróżniających je od siebie cech. Symptom jest formacją posiadającą znaczenie, która, by tak rzec, „wyprzedza siebie” po to, aby zostać zinterpretowana. Innymi słowy, jest formacją, którą można zanalizować. Fantazmat natomiast stanowi konstrukcję bezwładną, której nie można zanalizować, opierającą się interpretacji. Symptom implikuje sobą i odnosi się do nie oddzielnego od siebie, spójnego wielkiego Innego, który retroaktywnie nadaje mu znaczenie. Fantazmat implikuje przekreślonego, zablokowanego, oddzielnego, fragmentarycznego i niespójnego Innego, to znaczy wypełnia próżnię w Innym²⁵.

Pojawieniu się symptomu (na przykład nie tylko brak integracji migrantów, lecz ich przestępcze zachowania) towarzyszą przykre uczucia: złości, rozczarowania itp., ale jego interpretacja sprawia już przyjemność, podkreśla Lacan. Bo pozwala tworzyć nowe fantazmaty.

²³ M. Gušić, *Symptomy psychoanalizy. Jacques Lacan: od filozofii do antyfilozofii*, Universitas, Kraków 2018, s. 229.

²⁴ J. Lacan, *Seminarium I*, za: ibidem, s. 229.

²⁵ S. Žižek, *Wzniosły obiekt...*, s. 95.

Najważniejszym fantazmatem współczesnej kultury jest powszechna zgoda, z której wypływać ma dobrobyt i powszechne prawo do niego. Walkę o tę wartość kojarzy się z walką przeciwko innym wartościom, czyli na przykład powszechna sekularyzacja zamienia religię w antywartość, coś, co przeciwstawia się życiu, przy czym „życie” utożsamione zostaje z doczesnością i codziennością.

6. Zanik *ethosu* i kapitału symbolicznego

Politycy i humaniści skupiający się na pozytywnych stronach zjawiska (na przykład migracji) będą interpretować negatywne skutki w kategoriach jednej z popularnych formacji mitu, np. „szczepionki”. Szczepionka to szczególna figura mitu, rozumiana przez Barthes'a jako „wyznanie przypadkowego zła jakiejś instytucji klasowej, po to aby tym lepiej zamaskować jej zło podstawowe”²⁶. Uodparnia się wyobraźnię zbiorową przez niewielki zastrzyk zła zauważonego (na przykład zwraca uwagę na jakąś „afere” polityczną), chroni się ją w ten sposób przed ryzykiem ogólnego przewrotu (ukrywając informacje o ważniejszych konfliktach politycznych, na przykład zbrojnych). Jakieś sto lat temu taka kuracja nie była możliwa, bo „dobro mieszczańskie” wydawało się nieustępliwe w swojej pasywności. Od tego czasu stało się według Barthes'a bardziej elastyczne: mieszczaństwo na przykład nie waha się dostrzegać jakichś lokalnych wstrząsów, takich jak awangarda, dziecięca irracjonalność. Żyje odtąd w „ekonomii wyrównania strat”. „W każdym dobrze urządzonym społeczeństwie anonimowym małe straty wyrównują symbolicznie straty wielkie”²⁷. Fragmentaryczność chroni nas przed próbą zgłębienia sensu (zawsze odniesionego do całości), zabezpiecza też przed pytaniem, kto jest autorem mitu i jak zasilane są fantazmaty. Ich wyjawienie powoduje bowiem wstyd (jak mogliśmy tego nie wiedzieć, nie przewidzieć itp.).

Quincunx łączący dobra wieczne z doczesnymi odkrywa już Koneczny w społeczeństwach pierwotnych, o ustroju rodowym. Dzisiaj nie tylko obserwujemy, że ostateczne dla nas stały się kategorie zewnętrzne dotyczące dobrostanu ciała i dobrobytu, ale zostały one oderwane od pozostałych kategorii (dobro, prawda, piękno), wyizolowane.

Koneczny zwalczał przede wszystkim determinizm naukowy, oparty na hegemonii przyrodnictwa nad humanistyką. Dziś obserwujemy szczególnego rodzaju scjentyzm, scjentokrację czy bardziej współcześnie – technokrację, bo tym różni się stary scjentyzm od najnowszego, że również technika uwolniła się od wymagań powiązania z dominującym *ethosem*. Może dlatego, że dziś żaden *ethos* w kulturze nie dominuje.

²⁶ R. Barthes, *Mitologie*, s. 286.

²⁷ *Ibidem*.

Wraz z brakiem pytań o prawdę (takich jak: jaka jest najpopularniejsza koncepcja prawdy dzisiaj?) i hipotez dotyczących prawdy (takich jak: „prawdziwe” cele nauki niepytającej o prawdę mogą być tylko w globalnej perspektywie destrukcyjne dla ludzkości), zanika tzw. kapitał symboliczny, że odniosę się do najważniejszego pojęcia Bourdieu. Kapitał symboliczny to czysta możliwość operowania wiedzą, dla ogólnego dobra, to najważniejszy rodzaj kapitału, cel używania pozostałych, takich jak: społeczny, ekonomiczny, kulturowy. Paradoksalnie, można ten rodzaj kapitału uznać za fantazmatyczny, ale dopóki spełnia rolę kapitału, czyli pozostaje mechanizmem wymiany, nie stabilizuje dominacji poszczególnych fantazmatów i pozwala kulturze rozwijać się, zamiast grzęznąć w ideologii. Różne rodzaje kapitału występujące w poszczególnych polach kultury, w ostatecznym celu służyły niegdyś konwersji na kapitał symboliczny, według podziału kapitału Pierre’a Bourdieu. Używając jego słownika, gdzie kultura ujęta jest jako gra, zdolność do przekształcania różnych form kapitału i ich akumulacji jest jej przedmiotem. Gra toczy się o możliwość przekształcania kapitału, bo tylko jego przekształcanie pozwala go pomnażać. Mamy różne rodzaje kapitału: kulturowy (umiejętności, zwyczaje, informacja), ekonomiczny (dobra materialne), społeczny (relacje w społeczeństwie) i końcowy – symboliczny (umiejętność wykorzystywania symboli do uprawomocnienia pozostałych rodzajów kapitału), którego wysokość określa szansę na przeżycie w społeczeństwie. Każda z pozostałych form kapitału może przybrać charakter kapitału symbolicznego, czyli szansy na wygraną lub chociażby szansy na przetrwanie w dominującej kulturze. W obrębie *habitusu* wykształca się *illusio*, coś w rodzaju celu naszego działania, jest ono przeważnie wyborem dominującego dla gracza kapitału (np. ekonomicznego lub kulturowego), i umożliwia sensowny ruch pojedynczego gracza. Widać tu podobieństwo Bourdieu pojęcia *illusio* do Lacanowskiego fantazmatu, z tym że pierwsza kategoria dotyczy społecznego funkcjonowania (praktyk społecznych), a druga psychicznego, indywidualnego odnajdywania się w dominujących (często nieświadomych) społecznych wyobrażeniach o rzeczywistości. Dlatego odkrywanie fantazmatu jest przykre, a *illusio* wydaje się nas bezpośrednio nie dotyczyć. *Illusio* to złuda niepodlegania fantazmatom, złuda wolnego wyboru społecznego funkcjonowania. Dziś, w związku z zanikaniem kapitału symbolicznego, zdominowanego przez udający go kapitał kulturowy, praktyki społeczne (i to jest chyba jedna z najciekawszych tez Bourdieu) wykluczają nawet mityczną jeszcze w XX wieku racjonalizację (w sensie usprawnienia), która przestaje służyć „dobru wspólnemu”. Autor *Medytacji pascaliańskich* pokazuje, że logika działania to logika oszczędzania czasu i samej logiki. Tak konstytuuje się według Bourdieu także statusowa prawomocność społecznie uznanej szkolnej „szlachty” intelektualnej – zmysł gry pozwala im na uniknięcie cynizmu i zajmowanie odpowiednich stanowisk. Po dziwnej, zarazem totalnej i zdystansowanej przynależności do „uczonej ignorancji” rozpoznaje się zazwyczaj „prawdziwe powołania”²⁸ do wytwarzania kapitału kulturowego, i coraz mniej znaczących dyplomowanych humanistów.

²⁸ P. Bourdieu, *Medytacji pascaliańskie*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, ss. 56–57.

Podsumowanie. *Illusio* obiektywności kapitału kulturowego

Mit wolnego wyboru jest oparty na założeniu o neutralności przekazu, o niezmaconej wiedzy dostępnej wszystkim, gdyby tylko chcieli oczyścić i wyćwiczyć swój umysł. Logika danego pola gry wymusza według Bourdieu odpowiedni *habitus*, którego przemiany w obrębie gry są często niezauważalne. „Aktorzy” społeczni zostają zamknięci we własnych stawkach, wiąże się ich intencjonalność, uniemożliwia dostrzeganie stawek poza grą, w innych grach. Granice pola są potem na każdym etapie sprawdzane i umacniane (rytuały wtajemniczenia, konkursy, egzaminy, zespoły specjalistów, hierarchia grup w obrębie pola). *Habitus* to możliwość aktywizowania kapitału kulturowego, potocznie określana jako „praktyczne mistrzostwo”, „sztuka życia”. *Habitus* skłania do tworzenia warunków życia podobnych do tych, które pierwotnie go uformowały, czyli stanowi rodzaj adaptacji reprodukcyjnej.

Kapitał kulturowy do niedawna pośredniczył między symbolicznym a pozostałymi: ekonomicznym, społecznym, komunikacyjnym, naukowym itp. Dziś stanowi oderwany, administrowany, skupiony na sobie system reprodukcji doskonałości.

Definicja kapitału symbolicznego została sama sproblemetyzowana przez Bourdieu za pomocą pojęcia przemocy symbolicznej. Kapitał symboliczny to prąwomocne nadanie sensu. Zdominowani przemocą symboliczną uznają za legalną, słuszną, naturalną swoją sytuację i dominujące relacje (np. klasy społeczne). Kapitał symboliczny nie istnieje bez społecznego uznania i zaufania. Przemoc symboliczna naturalizuje ład społeczny. Każdy z rodzajów kapitału – ekonomiczny, kulturowy, społeczny – dążący kiedyś do pozyskania funkcji w ramach wyższego kapitału – symbolicznego, rozwija się teraz niezależnie, symulując wchłonięcie kapitału symbolicznego. Każda zaś dominująca społeczność dysponująca określoną formą kapitału zmierza do kreowania i posiadania efektów symbolicznych swego kapitału, ale upada w fantazmat dominacji, w imię oczywiście „dobra wspólnego” (wolny rynek, powszechny dostęp do edukacji itp.). Nie są już potrzebne aksjologiczne rozróżnienia w obrębie wartości. Obiektywność bowiem to inaczej zinternalizowanie *illusio* danego pola. *Illusio* ma naturę dialektyczną w stosunku do pola, na którym występuje. Przemoc symboliczna korzysta z *illusio*, aby się ukryć, ma być przyjęta bezdyskusyjnie, jako naturalny wymóg pola, w którym chcemy pozostać lub osiągnąć wysoką pozycję. *Illusio* uzupełnia *habitus* jako świadomie wybraną postawę. Przed fanatyzmem określonej postawy broni nas jedynie ironia, dystans do siebie i do gry, który osiąga się m.in. poprzez coraz bardziej ryzykowną prawdomówność. Graniczne doświadczenie wykluczenia z pola może umożliwić zyskanie dystansu do *illusio*, ale najczęściej jest to negatywne doświadczenie zwątpienia i wypalenia, które kończy ewolucję kapitału, z którego czerpaliśmy zyski. *Illusio* wyraża się przede wszystkim poważnym traktowaniem stawek w grze, co Bourdieu pokazuje

na przykładzie „zakładu Pascala”²⁹. Pascalowski pomysł to *epoche* podstawowego wyboru, wyłączenia go poza oficjalną racjonalność. Pokazuje on możliwość rewolucji w obrębie kapitału symbolicznego, sprowadzonej przez Karola Marksa na poziom ekonomiczny, a przez marksistów na poziom kulturowy. W żadnym innym polu, poza czysto symbolicznym, taka rewolucja (z osiągnięciem trwałych efektów) nie jest możliwa, ponieważ nie dotyka tego, co jest warunkiem intencjonalności – wolnego wyboru.

To, czy ostatnie zdanie uznamy za sensowne, i w jakim stopniu oraz kontekście, odkryje fantazmat, w którym tkwimy. Nie łudźmy się, że jesteśmy wolni od fantazmatów. Ich odkrywanie powoduje wstyd, ale też może wyzwolić ze złudzeń, może ukazać prawdę. Może prawdziwą psychoanalizą dla badaczy kultury byłby dziś powrót do filozofii?

Literatura

- Barthes R., *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, KR, Warszawa 2000.
- Baudrillard J., *Słowa klucze*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.
- Bobryk J., *Przyczynowość i intencjonalność*, Oficyna Wydawnicza Wydziału Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992.
- Bourdieu P., *Medytacje pascaliańskie*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Bourdieu P., *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Girard R., *Apokalipsa tu i teraz*, rozmawiał Benoît Chantre, tłum. C. Zalewski, WAM, Kraków 2018.
- Gusin M., *Symptomy psychoanalizy. Jacques Lacan: od filozofii do antyfilozofii*, Universitas, Kraków 2018.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Koneczny F., *Prawa przyrody a ducha*, Dom Wydawniczy Ostoja, Krzeszowice 2011.
- Luhmann N., *Realność mediów masowych*, tłum. J. Barbacka, GAJT, Wrocław 2009.
- Readings B., *Uniwersytet w ruinie*, tłum. S. Stecko, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017.
- Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

²⁹ Ibidem, s. 145.