

kultura osoba tożsamość

Janusz A.
Majcherek

z zagadnień filozofii i socjologii kultury



Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego - Kraków

kultura osoba tożsamość

z zagadnień filozofii i socjologii kultury

Uniwersytet Pedagogiczny
im. Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie
Prace Monograficzne nr 551

kultura Janusz A. Majcherek **osoba** **tożsamość**

z zagadnień filozofii i socjologii kultury



Recenzenci

prof. dr hab. Wojciech J. Burszta

prof. dr hab. Beata Szymańska

© Copyright by Janusz A. Majcherek & Wydawnictwo Naukowe UP,
Kraków 2009

redaktor Zuzanna Czarnecka

korekta Ewa D. Czarnecka

projekt okładki Marek Sajduk

ISSN 0239-6025

ISBN 978-83-7271-577-7

Redakcja/Dział Promocji

Wydawnictwo Naukowe UP

30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2

tel./fax (12) 662-63-83, tel. (12) 662-67-56

e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

Zapraszamy na stronę internetową:

<http://www.wydawnictwoup.pl>

druk i oprawa

Zespół Poligraficzny UP, zam. 62/09

WSTĘP

Czy istnieje jedna, wspólna, ogólnoludzka kultura, zawierająca i kumulująca cały dorobek ludzkości, czy może było i jest wiele odrębnych kultur, różniących się między sobą, odseparowanych od siebie, wzajemnie nieprzenikalnych i obcych sobie, których uczestnicy są niezdolni do porozumienia, a nawet zrozumienia? Czy zatem możliwe jest adekwatne poznanie zasobów i dorobku innych kultur, pozwalające na zrozumienie przekonań i wierzeń oraz wyjaśnienie zachowań ich uczestników? Czy ich myślenie i postępowanie jest w całości zeterminowane przez kultury, w jakich wzrastali i żyją? Czy w obrębie tej samej kultury każdy musi myśleć i zachowywać się podobnie, aby nie stracić identyfikacji z nią lub zostać jej pozbawiony? Czy nie jest możliwe indywidualne kształtowanie własnych postaw wobec rodzimej lub nabytej kultury oraz różnicowanych form odniesienia do niej? Czy więc tożsamość człowieka jest wynikiem kulturowych uwarunkowań, czy może być rezultatem jego samodzielnych przemyśleń, wyborów i dokonań? Czy jest możliwe swobodne czerpanie z zasobów różnych kultur dla stworzenia i wzbogacenia własnej tożsamości? Czy to nie grozi popadnięciem w wewnętrzne sprzeczności, dezintegracją osobowości, rozmyciem autentycznej tożsamości, nadanej przez rodzimą kulturę?

Jeśli ktoś zadawał sobie kiedykolwiek takie lub podobne pytania, a zwłaszcza gdy nadal go one nurtują, to trafił na właściwą książkę. Jej autor na ich zgłębianie poświęcił wiele czasu i wysiłku, szukał odpowiedzi u wielu teoretyków i badaczy kultury, a wyniki tych poszukiwań tu

właśnie zebrał. Jeśli jednak ktoś takich pytań sobie nigdy nie stawiał, a zwłaszcza gdy nawet nie przychodziły mu dotychczas na myśl, to powinien sięgnąć po tę książkę, aby przekonać się, jak ważne za nimi kryją się problemy, dotyczące każdego człowieka, zwłaszcza w dzisiejszych szybko zmieniających się i burzliwych czasach. A każdy z nas jest człowiekiem i uczestnikiem kultury.

MONIZM I PLURALIZM W TEORII KULTURY

Pojęcie „kultura” od samych początków (tzn. od cycerońskiego *cultura animi* i *cultura mentis*) funkcjonowało jako singularne, a więc pozbawione liczby mnogiej. Określało zatem pewną realność pojmowaną monistycznie.

We wczesnym średniowieczu przeniknęło ono do chrześcijaństwa (jako *cultura Christi*, *cultura Christianae religionis*, *cultura doloris* [za: Kowalczyk 2005, 16]), gdzie było rozumiane uniwersalistycznie (ze względu na zawarte w nim przesłanie powszechnego zbawienia), choć z punktu widzenia współczesnego odbiorcy wyraźnie zdradza partykularyzm ujęcia religijnego, zatem jednego tylko z możliwych, jednego wśród innych (kultura chrześcijańska, a więc ukształtowana wokół jednej z religii, zatem jedna z wielu). Renesans umocnił uniwersalistyczne, a więc singularne rozumienie kultury w duchu cycerońsko-antycznym, jako kształtowanie i doskonalenie ludzkiego umysłu, a oświecenie utrwaliło je poprzez koncepcję unilinearne go postępu uniwersalnej wiedzy, opartej na powszechnych prawdach odkrywanych przez ludzki rozum. „W samej idei postępu wyznawanej przez XVIII-wiecznych *philosophes* – niezależnie od tego, czy jej orędownicy podchodzili do niego optymistycznie (jak Condorcet i Helwecjusz), czy też targali nimi wątpliwości co do jego dalszych losów (jak w wypadku Woltera i Rousseau) – kryło się założenie, że światło prawdy, *lumen naturale*, jest we wszystkich czasach i miejscach takie samo” [Berlin 2004, 46]. Jeden, wspólny wszystkim ludziom rozum jest źródłem jednej, wspólnej wszystkim ludziom kultury, a kto żyje poza nim, ten żyje poza kulturą, co stwarza wątpliwości, czy jest w ogóle człowiekiem.

Jednak reformacja i wywołany nią podział jednolitej dawniej kultury chrześcijańskiej spowodowały pojawienie się pluralistycznego rozumienia kultury. „Bunt przeciwko władzy papieskiej doprowadził niektórych spośród XVI-wiecznych reformatorów (zwłaszcza protestanckich prawników) do przekonania, że różnice między poszczególnymi kulturowymi tradycjami są co najmniej równie istotne jak to, co im wspólne” [tamże, 47]. Ale, jak stwierdza Isaiah Berlin, to „Vico jest prawdziwym ojcem zarówno współczesnej koncepcji kultury, jak tego, co można nazwać kulturowym pluralizmem, według którego każda autentyczna kultura ma swoją własną, niepowtarzalną wizję i skalę wartości” [tamże, 52].

Triumf tego pluralistycznego podejścia nastąpił w romantyzmie pod wpływem koncepcji Johanna Gottfrieda Herdera, „który stawiał niepowtarzalność kultur narodowych, kładąc nacisk przede wszystkim na ich niewspółmierność i różnice kryteriów, według których można je zrozumieć i ocenić” [tamże, 48]. Owo romantyczne postrzeganie i ujmowanie kultury prowadziło jednak do urabiania i używania hipostaz (duch narodu, charakter narodowy), które z punktu widzenia rodzącej się w latach 30. XIX wieku filozofii pozytywistycznej należały do typowych przejawów mętnej metafizyki i jako takie powinny być odrzucone w jedynej uprawnionej, czyli naukowej, teorii kultury. Ta zaś powróciła do uniwersalistycznych i unilinearystycznych ujęć, które w czasach Herdera propagował Humboldt. „Idea kultury stworzona przez Herdera ma charakter ‘partykularystyczny’. Kulturę definiuje Herder jako coś, czego istotą jest odrębność – jako wyspę ‘my’ na oceanie ‘oni’. Koncepcja Humboldta jest natomiast ‘uniwersalistyczna’: dla Humboldta człowiek kulturalny, postrzegając ludzkość jako całość, znając sztukę i literaturę innych narodów, sympatyzuje z życiem ludzkim, przejawiającym się we wszystkich jego wyższych formach i aspiracjach” [Scruton 2006, 12].

Koncepcje Humboldta, skądinąd twórcy modelu nowoczesnego uniwersytetu i uprawianej w nim nauki, wpłynęły pospół z pozytywistyczną krytyką „metafizyki” na pierwsze naukowe teorie kultury, wyrosłe w kręgu ewolucjonizmu, uważanego za sprawą dokonań Darwina za najbardziej uprawniony model interpretacji zjawisk. Ewolucjonizm w antropologii kulturowej zakładał, że historia kultury w obrębie całej ludzkości reprezentuje unilinearne następstwo tych samych wszędzie

instytucji i form, układających się w schemat jednolitego rozwoju (od Mezopotamii, przez Egipt, Grecję, Rzym, ku stadium europejskiemu, uważanemu za szczytowe).

Taka uniwersalistyczna orientacja w antropologii została podważona przez Franza Boasa na przełomie wieków XIX i XX oraz jego uczniów w pierwszych dziesięcioleciach ubiegłego stulecia. Wiązało się to z rozwojem na szeroką skalę badań terenowych, ujawniających nieprzeczuwane bogactwo i różnicowanie kulturowe. „Wraz z dokonującym się po I wojnie światowej rozwojem długoterminowych terenowych badań uczestniczących nad poszczególnymi społecznościami, żyjącymi na ogół na wyspach lub w indiańskich rezerwach, gdzie łatwiej było uchwycić zjawiska nieciągłości i zewnętrznych granic kultury oraz przyjąć pogląd, że wszystkie jej elementy pasują do siebie – zaczęto odchodzić od koncepcji genetycznej jako rozproszonej, niewygodnej w użyciu, a przy tym akcentującej egoistyczny aspekt rzeczywistości ludzkiego świata, by zwrócić się ku konfiguracyjizmowi. W miejsce kultury jako takiej zaczęto zajmować się kulturami – wyraźnie wyodrębnionymi, zwartymi, spójnymi i samodzielnymi: społecznymi organizmami, semiotycznymi kryształami, mikroświatami. Kultura stała się tym, co ludzie posiadają wspólnie, osobno Grecy czy Nawahowie, Maorysi bądź Portorykańczycy” [Geertz 2003, 310].

Owe osobne całości kulturowe pojmowano monadycznie, a w radykalnych wariantach relatywizmu kulturowego, któremu w większości hołdowali ówczesni antropolodzy, owe monady traktowane były jako „pozbawione okien”, w rezultacie całkiem oddzielne, niewspółmierne, nieporównywalne. Można byłoby stwierdzić, że nowoczesność dokonała zwrotu od uniwersalizmu (monizmu) do partykularyzmu (pluralizmu) kulturowego. Jak to ujmuje jeden z autorów, „najważniejsza różnica między tradycyjnym i nowoczesnym sposobem mówienia o kulturze wiąże się z przeciwstawieniem liczby pojedynczej i mnogiej. Dawniejsi autorzy uważali kulturę za *jedną*, tj. za jeden obszar, który, jak przyrodę i społeczeństwo, w całości cechują wspólne znamiona, my natomiast używamy bez zastrzeżeń słowa ‘kultura’ w liczbie mnogiej i widzimy w tym dowód naszej światłości. Jeśli w rozumowaniach naukowych ktoś *nie* wychodzi z założenia o wielości kultur, daje dowód swej nienaukowości, narąza go to ponadto na podejrzenie o etnocentryzm, a nawet o imperializm kulturowy” [H. Schnädelbach, za: Zeidler-Janiszewska 1997, 161].

Przejście do ponowoczesności nie tylko tego podejścia nie zane-gowało, ale je wzmocniło, skoro naczelnym hasłem postmodernizmu jest „radikalny pluralizm”, zaś wśród jego kluczowych idei znalazło się „poróżnienie”. Najbardziej bodaj znany antropolog tego nurtu, cyto-wany już Clifford Geertz, stwierdza, że „zjawisko wielości kultur, nie-zależnie od jego przyczyn, utrzymuje się i rozprzestrzenia nawet wśród przechodzących proces niebywalej konsolidacji sił nowoczesnej pro-dukcji, finansów, podróży i handlu, a ściśle mówiąc w reakcji na nią” [Geertz 2003, 309]. A jednak w nurcie tym pojawiły się tendencje od-mienne, oparte na podejściu transkulturowym, odwołaniu do rozumu „transwersalnego”. Ponadto postmodernizm ogłosił wyczerpanie za-sobów tradycyjnych kultur, proklamując ponadkulturowy synkretyzm i eklektyzm. Odzwierciedleniem tych tendencji jest określenie „super-market kultury”, obrazujące uniwersalny, dostępny powszechnie zasób treści kultury o różnej proveniencji, z którego można czerpać na różne sposoby. Zasób ów byłby więc jeden, wspólny i powszechny, a dobierane z niego zestawy – partykularne i indywidualne.

Z tego skrótego przeglądu ujęć i tendencji widać wyraźnie dłu-gotrwałość i uporczywość sporu między monistycznymi i pluralistyczny-mi koncepcjami kultury, obecnego zwłaszcza w czasach nowożytnych. Pozostaje on wciąż aktualny i żywy, a więc wart namysłu.

Trzeba jednak dokonać tu pewnego zastrzeżenia terminologicz-nego, a mianowicie, że pojęcie monizmu kulturowego będzie używane w jego dosłownym, sygnalizowanym już znaczeniu, jako określające po-gląd o jedności kultury ludzkiej, w przeciwstawieniu do tezy o wielości kultur, nazywanej tu pluralizmem kulturowym. Paralelne do nich (choć nie całkiem synonimiczne) są pojęcia uniwersalizmu i partykularyzmu lub relatywizmu kulturowego. Niekiedy jednak spotyka się w analizach kultury [np. Pietraszko 1992] pojęcie monizmu, używane dla przeciw-stawienia tezie o autonomii czy odrębności kultury, zatem na oznacze-nie substancjalnej jedności zjawisk kulturowych i przyrodniczych. Jest to więc w istocie jakaś postać redukcjonizmu i naturalizmu, negująca swoistość, odrębność ontyczną kultury wobec natury. Stanowisko to, trudne do uzasadnienia i utrzymania (negacja standardowego prze-ciwwstawienia natury i kultury wymaga wypracowania i podania innego kryterium wydzielania zjawisk kulturowych z ontycznego uniwersum) oraz terminologicznie mylące, odwołuje się do tradycyjnych poglądów

i pojęć metafizycznych (o substancjalnej jedności świata). Tu jednak nie dyskutujemy kwestii monizmu metafizycznego, lecz jedynie kulturowego, abstrahując od ontycznego statusu kultury. Nie przesądzając zatem o esencjalnym lub fenomenalnym (przypadłościowym) charakterze różnic między naturą a kulturą (zjawiskami naturalnymi a kulturowymi), zakłada się istnienie tej różnicy jako warunkujące istnienie kultury (istności różniącej się od natury).

Pojęcie kulturowego monizmu bywa stosowane i w takim rozumieniu, zgodnie z którym „kulturowy monizm utrzymuje, że jest tylko jedna prawdziwa kultura, sposób życia i pogląd na świat, mianowicie nasz. [...] Kulturowy monizm utrzymuje, że metafizyczne i epistemologiczne stanowiska, jak również wartości aksjologiczne tej jednej prawdziwej kultury są najlepsze” [Randall 1997, 74]. Takie ujęcie można uznać za oparte na nieporozumieniu: pogląd streszczony jako wyrażający stanowisko kulturowego monizmu jest zwyczajowo określany jako etnocentryzm. Autor takiego ujęcia zdaje sobie z tego sprawę, utożsamiając po prostu monizm z etnocentryzmem i ksenofobią („to etnocentryczne stanowisko...”, „w tej ksenofobicznej perspektywie...”), co jest nieuprawnione i pochopne. Nawet absolutyzm, nie mówiąc o uniwersalizmie czy obiektywizmie, niekoniecznie przesądza, która kultura czy stanowisko metafizyczne jest właściwe, słuszne czy prawdziwe, lecz zakłada jedynie, że takie istnieje. Przyjęcie, że istnieje tylko jedna słuszna, właściwa czy prawdziwa kultura nie przeczy temu, że istnieją też inne. Podobnie nie będzie tu mieć zastosowania i nie zostanie rozpatrzone takie rozumienie monizmu kulturowego, które utożsamia go z monokulturowością pewnego społeczeństwa jako cechą „społeczeństw zamkniętych” [Krąpiec 1982, 334].

Argumentem na rzecz pluralistycznej koncepcji kultury bywa często obserwowane zróżnicowanie materiału etnologicznego, które jest uznawane za przejaw istnienia kulturowych odrębności. Te różniące się elementy interpretowane są mianowicie jako mające należeć do jakichś szerszych zespołów, nazywanych często za Ruth Benedict „wzorami kultury”, stanowiących o odmienności każdej osobnej kultury. Czasami w konsekwencji odmawia się nawet potrzeby (albo i możliwości) konstruowania jednolitej teorii kultury, nakazując stosowanie wobec każdej z odrębnych i niewspółmiernych kultur osobnych procedur badawczych i kategorii interpretacyjnych (o tym szerzej w następnym

rozdziale). Na gruncie antropologii kulturowej stanowisko takie jest określane niekiedy jako opisowa (deskryptywna) odmiana relatywizmu kulturowego [Lazari-Pawłowska 1985, por. teź 1970; Spiro 2004].

Argument z tak interpretowanych danych opisowych grozi jednak popadnięciem w całkowicie jałową metodologię. Uznając różnice między pojedynczymi zjawiskami z zakresu kultury za wystarczające uzasadnienie dla wyodrębniania szerszych całości kulturowych, trzeba by konsekwentnie uważać występowanie wszelkich różnic między dowolnymi elementami kultury za symptom istnienia odmiennych kultur. Zastosowanie takiej procedury grozi domniemywaniem i mnożeniem owych całości kulturowych *ad infinitum*, w sprzeczności z metodologiczną regułą „brzytwy Ockhama”. Metoda takiej dyferencjacji jest zresztą arbitralna i stąd kontrowersyjna zarówno wtedy, gdy opiera się na wykazie różnic, jak i podobieństw (tzn. elementach wspólnych, obecnych w rozpoznawanych za jej pomocą całościach, systemach kulturowych). To na ogół badacz decyduje, na które z nich kieruje swą uwagę. Jeśli chce analizować specyfikę przekonań (np. religijnych), zachowań (np. rytualnych) czy wytworów (np. artystycznych) w jakiejś grupie społecznej, wtedy będzie pomijał wszystko, co je upodabnia do przekonań, zachowań i wytworów spotykanych w innej grupie, nawet jeśli tych cech wspólnych czy podobnych jest znacznie więcej niż różnic.

Na dowolność stosowanych tu zwykle kryteriów wskazuje np. Philip Bagby, pisząc, że „gdyby do wyodrębniania grupy społeczności lokalnych wystarczać miał jakikolwiek wspólny im rys lub zespół kulturowy, to zaczęlibyśmy mnożyć w nieskończoność indywidualne kultury rozmaitego zasięgu i charakteru” [Bagby 1975, 159]. Zaniepokojony metodologicznymi konsekwencjami takiej arbitralnej procedury, Adam Grobler zauważa, że „mówiąc ‘nasza kultura’ możemy mieć na myśli kulturę zachodnią w odróżnieniu od kultur wschodnich, chrześcijańską, w odróżnieniu od żydowskiej, katolicką, w odróżnieniu od protestanckiej, rzymskokatolicką, w odróżnieniu od greckokatolickiej, europejską, w odróżnieniu od północnoamerykańskiej, słowiańską, w odróżnieniu od germańskiej, polską, w odróżnieniu od czeskiej, inteligentną, w odróżnieniu od ludowej, wielkomiejską, w odróżnieniu od małomiasteczkowej, wapiacką, w odróżnieniu od młodzieżowej, wysoką, w odróżnieniu od masowej. Są kultury patriotyczno-narodowe i kosmopolityczne, katolicko-postępowe i katolicko-konserwatywne,

laickie i wojująco-ateistyczne.[...] Swoje kodeksy kulturowe mają filateliści i brydżyści, fani muzyki metalowej i kinomani, kibice piłkarscy i maklerzy giełdowi. Własną kulturę wytwarzają grupy zawodowe i środowiska rodzinne” [Grobler 2001, 293].

Takie formy multiplikacji kultur cechują się nie tylko arbitralnością, ale także woluntaryzmem stosujących je osób lub grup, dążących w ten sposób do budowania własnej tożsamości na odróżnieniu od innych.

Kryje się za tym często zjawisko tzw. pseudospecjacji, opisane przez Erika Eriksona [E. Erikson 1994; por. K. Erikson 1996], który wskazał, że grupy społeczne pod wieloma względami zachowują się w stosunku do siebie tak samo jak blisko spokrewnione gatunki zwierząt, stwarzające sugestie wzajemnej odrębności, poprzez zażartą rywalizację o te same zasoby czy obszary środowiska*. Trafnie i sugestywnie przejawy takiego zachowania opisał Roger Scruton: „Wyniosła rezerwa szyity z Libanu, jaką okazuje swoim chrześcijańskim sąsiadom, nie da się nawet porównać z nienawiścią, jaką żywi wobec swych rywali sunnitów, a niesmak, z jakim kalwinista spogląda na współczesnego mieszcza-ateistę, rzadko równa się zaciekłości, z jaką potępia on Kościół katolicki [...]; kwestia, czy czynić znak krzyża dwoma palcami, czy też trzema, doprowadziła kiedyś do schizmy w Kościele prawosławnym, a doniosłe tego konsekwencje odczuwamy do dziś” [Scruton 2006, 17].

Opięcie się na subiektywnym poczuciu odrębności, obcości czy nawet wrogości prowadzić mogłoby do uznawania szczególnie silnych różnic tam, gdzie obiektywnie są one właśnie niewielkie, a w rezultacie do pochopnego urabiania przez obserwatora quasi-odmian kulturowych. Widowym tego objawem są kontrowersje towarzyszące ustalaniu i klasyfikacji węższych obszarów kulturowych w obrębie kulturowej tradycji europejskiej (np. problem istnienia kulturowej odrębności Europy Środkowej, kulturowej swoistości Mitteleuropy) lub kultur narodowych (np. co do istnienia narodowości śląskiej czy kaszubskiej, deklarowanych stosunkowo licznie przez mieszkańców tych regionów w spisie powszechnym, a kwestionowanych przy użyciu „obiektywnych” kryteriów). Jeśli kulturowa tożsamość opiera się na odrębności, a ta na różnicy, która jest arbitralna lub wątpliwa, to problematyczna staje się i owa tożsamość, a wraz z nią kulturowa odrębność.

*、 Procesy takie, zachodzące w przyrodzie, określił mianem pseudogatunkotwórstwa i opisał Konrad Lorenz [zob. tegoż 1977, 314–318 i 1986, 49–50].

Ten sam problem wyłania się zresztą na poziomie samej kultury europejskiej jako kwestia zarówno jej odrębności, jak wewnętrznej spoistości. „Z jednej strony przywykliśmy mówić o Europie, a w każdym razie o jej znacznej części, jako o wspólnocie kulturowej wyrosłej na gruncie cywilizacji śródziemnomorskiej i w kręgu wartości chrześcijańskich. Inaczej mówiąc, w powszechnym rozumieniu korzenie kultury europejskiej są jednorodne. [...] Z drugiej jednak strony dwa tysiące lat historii Europy, historii, którą modelowały owe wspólne wartości i doświadczenia z kulturą Grecji, Rzymu i chrześcijaństwa – ukazują niesłychanie zróżnicowane oblicza naszego kontynentu. [...] Obie możliwe orientacje mają mniej więcej równą ilość przesłanek i mniej więcej równy ciężar argumentacji” [Pilch 2005, 33–34].

Z kolei w Stanach Zjednoczonych pojawiły się pod koniec XX wieku ujęcia sugerujące istnienie wewnątrz amerykańskiego społeczeństwa głębokiego pęknięcia kulturowego, odmiennego od zwykłych tam różnic etnicznych, odzwierciedlone dobitnie w formule „jeden naród, dwie kultury”, użytej przez Gertrudę Himmelfarb (w sformułowaniu Jamesa Huntera manifestujące się wręcz w „wojnie kulturowej”). Owe dwie kultury, różnicujące społeczeństwo amerykańskie, miałyby wymiar światopoglądowy, dający się wyrazić w przeciwstawieniu „progresywistów” i „ortodoksów”, czyli grup liberalno-postępowych i konserwatywno-tradycjonalistycznych. Przy takim ujęciu można tezę o współwystępowaniu i konflikcie dwóch takich „kultur” ekstrapolować na inne społeczeństwa, w tym polskie [Burszta 2007]. W rezultacie rozciągałby się on na płaszczyznę stosunków globalnych, gdyż liberalno-postępowe środowiska w różnych krajach łączyłoby ze sobą więcej niż z konserwatywno-tradycjonalistycznymi rodakami. Sama jednak teza o takiej kulturowej różnicy, a zwłaszcza „wojnie”, budzi liczne zastrzeżenia i spotkała się z wieloma polemikami (szczególnie co do jej istotnie kulturowego charakteru, co nas tu interesuje).

Ernest Cassirer stwierdził, że w samą istotę zjawisk kulturowych (form symbolicznych) wpisana jest antynomia, dialektyka jednoczenia i dzielenia, zespajania i rozłączania, harmonizowania i antagonizowania. „Tak więc to, co miało na celu zapewnienie harmonii kultury, staje się źródłem najgłębszej niezgody i sporów” [Cassirer 1977, 252]. W ujęciu i analizie kultury należy zatem ową antynomię i dialektykę uwzględnić, a nie przesądzać na rzecz jednego z jej biegunów.

Claude Lévi-Strauss skłaniał się ku ujęciu traktującemu jako odrębną kulturę „każdy zespół etnograficzny, który okazuje znaczące z punktu widzenia badań odchylenia od innych” [Lévi-Strauss 1970, 387]. W takim podejściu istnienie odmienności (a więc znaczenie decydujących o tym elementów) ma wprawdzie stwierdzać badacz, a nie uczestnik kultury, lecz to nie udaremnia ani subiektywizmu, ani arbitralności takiej procedury. „I tak współcześnie Dan Sperber powiada, że antropologowie w ogóle mają tendencję do traktowania zauważanych i opisywanych, a często jedynie ‘odczuwanych’, powierzchownych i nieregularnych różnic jako rodzaju ‘niezglobionych przepaści’ między kulturami. Jest to nader popularne stanowisko, gdyż wyraża ogólny światopoglądowy liberalizm, który antropologowie poczytują sobie za zasługę” [Burszta 1992, 53]. Byłby to więc wynik pewnego przednaukowego (w każdym razie pozanaukowego) nastawienia badacza*.

Zresztą wynikające ze strukturalistycznych założeń identyfikowanie kultury przez różnicę nie opiera się bynajmniej na samych danych opisowych. Stwierdzenie różnicy jest możliwe tylko przy określeniu jakiegoś kryterium (co czyni różnicę?), a to ma charakter oceniający, nie opisowy. Argument z danych opisowych wymaga więc uprzedniego przyjęcia pewnych założeń wyrażonych w sądach oceniających. Uznanie bowiem pewnego elementu za konstytuujący różnicę, a więc konstytutywny (ważny) dla danej kultury, jest zabiegiem wartościującym. U podłoża takich decyzji leżą przeświadczenia teoretyczne, a nie ustalenia faktograficzne. „Faktycznie funkcjonujące w poszczególnych społecznościach sposoby życia nie są na ogół niepowtarzalnymi pod względem zawartości treściowej czy też jej ujęcia w kategorii i pojęcia, zupełnie odrębnymi całościami. Różnorakie, wspólne dla kilku sąsiadujących ze sobą w wymiarze synchronicznym czy następujących po sobie w wymiarze diachronicznym sposobów życia, składniki w postaci mniej lub bardziej rozbudowanych układów przekonań sprawiają, że oddzielenie od siebie takich splecionych czy przenikających się wzajemnie sposobów życia może być przeprowadzone jedynie teoretycznie” [Gierszewski 1997, 154–155]. Jak stwierdza Geertz, właśnie tym,

* Skądinąd Lévi-Strauss sam przytacza wypowiedź Nielsa Bohra, że „różnice w tradycjach różnych kultur są pod wieloma względami podobne do różnych, ale równoważnych sposobów opisywania doświadczenia fizycznego” [Lévi-Strauss 1970, 388].

co dzieli antropologów, „jest rozumienie różnicy kulturowej: co to jest, co ją wytwarza, co ją podtrzymuje i jak głęboko ona sięga” [Geertz 2003, 129–130]. Jerzy Kmita zaś twierdzi, że ustalenia takie narażone są na popadnięcie w błędne koło, gdy czynnikom kulturowym przypisują funkcję różnicującą społeczne zbiorowości, a dla potwierdzenia tej ich funkcji powołują się na różnice między owymi zbiorowościami [Kmita 1994, 38]. Tak więc w procedurze wyodrębniania i różnicowania kultur czyha nie tylko pułapka *regressus ad infinitum*, lecz także *circulus vitiosus*.

O monistycznym lub pluralistycznym ujęciu kultury przesądzić może przyjęta jej definicja, zakładająca atrybutywne lub dystrybutywne rozumienie tego pojęcia. „W znaczeniu atrybutywnym kultura jest cechą stałą, czyli właśnie atrybutem ludzkości jako całości (ujęcie globalne), lub poszczególnego człowieka jako przedstawiciela gatunku ludzkiego (ujęcie jednostkowe). W sensie atrybutywnym termin kultura może występować wyłącznie w liczbie pojedynczej: można mówić tylko o kulturze, nigdy o kulturach.

W znaczeniu dystrybutywnym kultura jest rozumiana jako zbiór cech kultury określonej zbiorowości. W tym znaczeniu termin kultura może być używany zarówno w liczbie pojedynczej, jak i w liczbie mnogiej (‘kultura’, ‘kultury’), ale w każdym przypadku należy uściślić, o którą kulturę chodzi” [Filipiak 2003, 21].

Ważne jednak także, jak rozumie się ten zbiór cech składających się na konkretną kulturę. Można bowiem traktować go jako zestaw elementów zaczerpniętych z ogólnoludzkiego ich zasobu czy też wariantów lub odmian elementów występujących we wszystkich kulturach. Można również, jak to się zdarza częściej, uważać go za system, strukturę, konfigurację czy wzór, oparty nie tyle na takim lub innym doborze tych elementów, lecz na sposobach ich powiązania, zespojenia, zintegrowania.

Holistyczne koncepcje, wypuklające koherencję systemu kulturowego i pewną standaryzację jego elementów, dokonującą się dzięki jednolitości wzoru kulturowego (a jak pisze Burszta, wszystkie modernistyczne koncepcje kultury były „bez wyjątku” holistyczne [Burszta 2001, 162]), dość dobrze przystające do stosunkowo nieskomplikowanych elementów i ich układów w kulturach społeczności słabo rozwiniętych, zawodzą w analizie kultury społeczeństw wysoko cywilizowanych,

o skomplikowanej strukturze. Wraz bowiem z rosnącą skalą zróżnicowania i słabnącą integracją rozmaitych elementów kulturowych, jednolita charakterystyka systemu kulturowego staje się coraz trudniejsza, a możliwość wyodrębniania kolejnych, zintegrowanych całości kulturowych coraz bardziej wątpliwa. „W momencie, kiedy antropologia na dobre zainteresowała się społeczeństwami nowoczesnymi, złożonymi, uwarstwionymi klasowo, wieloetnicznymi z reguły, dotychczasowa koncepcja kultury wykazała swą zasadniczą nieprzydatność. Pojawiły się pytania o granice systemów kulturowych, które dotyczyły trzech ich zakresów: [1] wewnętrznych dziedzin danego systemu społeczno-kulturowego (religijnych, politycznych, międzyludzkich); [2] granic lokalnych, międzygrupowych czy nawet granic pomiędzy jednostkami oraz [3] granic hierarchii statusu i klasy. Stąd początek procesu odchodzenia od rozumienia kultury jako – najpierw – całości homogenicznej i koherentnej, uniformizującej ludzi” [tamże, 162–163].

We współczesnym świecie „coraz trudniej o ‘czyste’ i pełne systemy kulturowe; takich już właściwie nie ma, wbrew temu, co twierdzą skrajni nacjonaści. [...] Kultury wzajemnie się od siebie uzależniły, nawzajem się przenikają, żadna nie jest ‘światem samym dla siebie’, wszystkie mają status hybrydalny i heterogeniczny, niemonolityczny i jawnie zróżnicowany” [Burszta 1996, 67–68].

Gordon Mathews podobnie kwestionuje istnienie tradycyjnych wspólnot plemiennych, dostarczających antropologom rutynowych przykładów odrębnych, zamkniętych, zunifikowanych systemów czy wzorów kultury. „Dziś niewiele już zostało plemion w tradycyjnym antropologicznym znaczeniu tego słowa: grup o odrębnej kulturze, w dużym stopniu izolowanych od świata. Członkowie plemion, które niegdyś były przedmiotem badań antropologów, dzisiaj pracują zapewne jako robotnicy albo maklerzy i oglądają *Titanica* i *Słoneczny patrol*” [Mathews 2005, 20]. Czasami jeszcze odgrywają swoje plemienne rytuały i obrzędy w ramach pokazów dla turystów. Podczas takich spektakli muszą jednak skrupulatnie ukrywać zegarki, walkmany i inne akcesoria elektroniczne, a więc wytwory cywilizacji przemysłowo-technicznej, używane przez nich na co dzień. Mathews proponuje więc dwa rozłączne znaczeniowo pojęcia kultury: tradycyjne, odnoszące się do sposobu życia dawnych ludów, oraz współczesne, wyrażające ów uniwersalistyczny rys powszechnie dostępnego zasobu wytworów w stosowanym przez niego

określeniu „supermarket kultury”. Co więcej, posuwa się on do sugestii, że „być może istnienie różnych, oddzielnie funkcjonujących kultur, z których każda stanowi sposób życia pewnego ludu, zawsze było do pewnego stopnia antropologicznym mitem [...]. W każdym razie dzisiaj kultura taka nie istnieje dla zdecydowanej większości ludzi na świecie” [tamże, 268, 269]. Dlatego niekiedy formułuje się stanowczą konkluzję, że „obecnie istnieje jedna światowa kultura”, stanowiąca „jeden wielki kulturowy inwentarz”, w którym „wszystkie różnorako rozmieszczone struktury sensu i ekspresji zostają w jakiś sposób, w którymś miejscu ze sobą powiązane” [U. Hannerz, za: Kempny 2001, 90].

Trzeba jednak zaznaczyć, że procesy globalizacji, postrzegane i interpretowane często jako prowadzące właśnie do kulturowej unifikacji i standaryzacji, nie mają bynajmniej tak jednoznacznego charakteru i nie pozwalają na rozstrzygnięcie sporu między monizmem a pluralizmem kulturowym przez przeniesienie go na płaszczyznę historyczną (ujęcia jako historycznego procesu, prowadzącego od pluralizmu wielu partykularnych i izolowanych kultur lokalnych w przeszłości, do uniwersalnej i jednolitej kultury globalnej w przyszłości). Teoretycy globalizacji podkreślają bowiem, że jest to w istocie proces dychotomiczny i ambiwalentny. „Większość znanych ujęć procesu globalizacji wskazuje, że do jej istoty należy wyzwianie różnego rodzaju sprzeczności, unifikacji i wykorzenieniu towarzyszy intensyfikacja działań nakierowanych na poszukiwanie i uprawomocnienie lokalnej i narodowej ‘różnicy’ tożsamości oraz – ogólnie rzecz ujmując – intensyfikacja działań związanych z odbudową doświadczenia ‘bycia u siebie’” [Jacyno 2004, 105]. Ma to źródło w jednej z charakterystycznych cech globalizacji, jaką jest skrócenie odległości, a więc dystansu. Rezultatem jest „wzajemne przybliżenie powodujące uświadomienie różnorodności. Tak silnego uświadomienia, a zwłaszcza takiej reakcji na to uświadomienie, nie było w minionych czasach. [...] Różnorodność kultur narodowych i etnicznych, niewspółmierność ich wartości, fundujących je zasad, wystąpiła nie jako zjawisko antykwarycznej lub muzealnej kolekcji osobliwości, ale jako żywotne praktyczne zagadnienie współczesnego świata” [Kłoskowska 2002, 162]. Najbardziej znane bodaj z takich ujęć zostało przedstawione w książce Benjamina Barbera *Dżihad kontra McŚwiat*.

Co więcej, można dostrzec napięcie i sprzeczność między uniwersalizacją w obszarze kultury materialnej i masowej, a partykularyzacją

w zakresie kultury symbolicznej, zwłaszcza obejmującej sferę *sacrum*. Niektórzy teoretycy dokonują więc rozróżnienia między kulturą globalną (opartą na doraźnych wytworach kultury popularnej i masowej) a kulturą uniwersalną (obejmującą wyższe, trwałe i nieprzemijalne wartości ogólnoludzkie [Szpociński 1999, 61 i n.; zob. Ziółkowski 2002, 325]). Uniwersalizacja jest w takich ujęciach odróżniana od hybrydyzacji czy kreolizacji, do jakich prowadzi globalizacja. Zygmunt Bauman – jeden z najbardziej znanych monografistów ponowoczesności – jest jednocześnie „zdecydowanym nominalistą kulturowym, wskazującym na niemożność ujmowania i opisywania kultury ponowoczesnej jako bytu całościowego” [Burszta 2001, 167].

Ale przyjęcie esencjalizmu czy substancjalizmu nie przesądza bynajmniej na rzecz kulturowego uniwersalizmu czy tym bardziej monizmu. Od czasu Arystotelesa bowiem wiadomo, że esencjalizm i substancjalizm nie kłóci się z pluralizmem, wielością substancji (w naszym przypadku – kultur). Teza o istocie kultury jako jej uniwersalnym rdzeniu, trzonie czy jądrze wcale pluralizmu nie wyklucza, o czym świadczy choćby przykład Alfreda Kroebera, ochoczo posługującego się pojęciem istoty kultury, a jednocześnie okazującego przychyłność kulturowemu relatywizmowi. Osią sporu staje się w tej kwestii kontrowersja co do zawartości, treści owej istoty oraz jej prymatu wobec tego, co kulturowo zmienne i zróżnicowane – czy zatem kulturę stanowi i charakteryzuje ją wspólna istota, czy raczej partykularna specyfika.

W tym kontekście pojawia się zwykle kwestia uniwersaliów kulturowych – im więcej i im istotniejszych można ich wskazać, tym silniejsze argumenty na rzecz kulturowego uniwersalizmu, osłabiające przekonanie o kulturowym partykularyzmie i pluralizmie. Sytuacja jest jednak w tej kwestii niejasna z kilku powodów. Po pierwsze, nieprzekonujące są te interpretacje, które przypisują uniwersalny charakter całym konkretnym dziedzinom (Anna Kłoskowska nazywa je systemami) kultury. Najczęściej jako przykłady takich dziedzin podaje się naukę i technikę. Zgodnie z tą wykładnią teorie naukowe mają powszechną, transkulturową ważność (jest tylko jedna nauka), a urządzenia techniczne mają tę samą konstrukcję i funkcję (funkcjonują wszędzie tak samo) i na ogół są to takie same urządzenia, będące w większości wytworem współczesnej, uniwersalnej cywilizacji naukowo-technicznej. Jak to ujmuje Paul Ricouer, „poszczególne techniki – a więc unowo-

czeńnienie tradycyjnych narzędzi, którego wymaga nauka stosowana – nie mają ojczyzny”, natomiast „myślenie naukowe doprowadza do rozpowszechnienia się techniki; to ono jednoczy ludzkość zrazu na poziomie bardzo abstrakcyjnym, czysto racjonalnym, by na tej podstawie następnie zapewnić cywilizacji ludzkiej charakter powszechny” [Ricoeur 1991, 163, 162].

Jeśli chodzi o naukę, to argumentacja ta może mieć odniesienie tylko do jej części, mianowicie przyrodoznawstwa. Na gruncie humanistyki istnieją poważne rozbieżności, w tym międzykulturowe, z powodu których trudne lub niemożliwe jest stworzenie np. wspólnego podręcznika do historii sąsiadujących narodów czy społeczeństw. Świetnie odzwierciedla te międzykulturowe różnice przykład Hongkongu, który nie ma jednej historii, lecz wiele różnych, w zależności od tego, czy spisanych przez autorów brytyjskich i zachodnich, czy chińskich i azjatyckich [Mathews 2005, 180 i n.]. Tak jest niemal na każdym pograniczu kulturowym. Historia szczególnie dotkliwie odczuła upadek wielkich narracji i upowszechnienie pluralizmu zróżnicowanych mikronarracji. Podobnie w przypadku teorii ekonomicznych, niosących w sobie komponentę kulturową i mających ograniczoną kulturowo obowiązywalność (nie we wszystkich kulturach da się zastosować te same rozwiązania ekonomiczne i nie wszędzie będą one tak samo funkcjonować), nie mówiąc już o doktrynach prawnych czy teoriach estetycznych, odzwierciedlających silne różnice międzykulturowe.

Jeśli zaś wziąć pod uwagę przyrodoznawstwo, to trafność argumentacji o jego kulturowej uniwersalności zależy od stanowiska przyjętego na gruncie filozofii nauki w kwestii przedmiotu nauki (jej przedmiotowego odniesienia). Jeżeli jest ono realistyczne, to prawa przyrody można uznać nie za wytwory i składniki jakiegokolwiek kultury, lecz obiektywne odzwierciedlenie stosunków panujących w przyrodzie, czyli za osadzone w naturze, a nie kulturze. To samo da się powiedzieć o zasadach funkcjonowania urządzeń technicznych. Jednolitość tych urządzeń wynikałaby nie z jedności kultury, w jakiej funkcjonują, lecz naturalnych cech i prawidłowości, jakie w swych konstrukcjach wykorzystują. Koło, śruba czy przekładnia są wszędzie takie same nie ze względu na kulturową jednolitość czy wspólnotę ich budowniczych czy użytkowników, lecz naturalnych właściwości fizycznych przedmiotów (podobnie: chemicznych związków i reakcji czy biologicznych struktur). Inaczej mówiąc: świadczą o jedności natury, a nie kultury.

Jeżeli natomiast staniemy na gruncie instrumentalistycznej wykładni nauki, wtedy należy wziąć pod uwagę konwencjonalistyczny i paradygmatyczny jej model. Niezależnie od jego wariantów, przyjmuje on, że nauka rozwijana jest zawsze w obrębie pewnego partykularnego paradygmatu, którego charakter ma uwarunkowania socjokulturowe. Niektóre koncepcje formułowane na gruncie socjologii wiedzy (zwłaszcza tzw. mocny program szkoły edynburskiej) idą nawet dalej, traktując naukę jako wyraz i przejaw partykularnej kultury panującej w określonym środowisku społecznym i ją odzwierciedlającą.

Kulturalistyczne podejście do nauki odmawia jej transkulturowego czy metakulturowego statusu. Jak to formułuje przedstawiciel takiego podejścia Andrzej Szahaj, „nie istnieje wolne od kontekstu poznanie, tak jak nie istnieją ponadkulturowe normy racjonalności. W tym sensie również nauka nie reprezentuje czegoś wyjątkowego, co dawałoby jej wyróżnioną pozycję względem innych systemów wiedzy. Wszelkie zinstytucjonalizowane przekonania funkcjonują na gruncie określonych kultur” [Szahaj 2004a, 194]. Zbliżone, lecz bodaj bardziej radykalne stanowisko wyraża odmiana relatywizmu kulturowego zwana kognitywną. „Według relatywistów kognitywnych prawdziwe twierdzenia stanowisk deskryptywnych są relatywne w odniesieniu do kognitywnych standardów kultur, w których są tworzone. W skrócie – cała nauka jest etnonauką. Stąd, ponieważ nowożytna nauka jest nauką zachodnią, jej prawdziwe twierdzenia (i kanony dowodzenia) są nie mniej kulturowo relatywne niż twierdzenia każdej innej etnonauki” [Sapiro 2004, 29]. W badaniu kultury istotna jest ponadto nie tylko treść, ale funkcja nauki; „znaczenie ‘jednej nauki’ odnoszone do procesów fizycznych, chemicznych i biologicznych może współistnieć i rzeczywiście współistnieje z różnymi rolami, jakie odgrywać może nauka w tym zasadniczym i wyjątkowym znaczeniu, w różnych społeczeństwach” [Tambiah 2004, 75]. Motywacje, sposoby, cele stosowania nauki mogą odzwierciedlać różnice kulturowe istotniejsze od zbieżności jej treści. Tak więc zarówno na gruncie filozofii nauki, socjologii wiedzy, jak i antropologii uniwersalny, transkulturowy charakter i status nauki jest kwestionowany.

Co zaś do urządzeń technicznych, to wiele z nich wykazuje jednak cechy wyraźnej odrębności kulturowej, począwszy od różnic metrycznych, przez konstrukcyjne, kończąc na elementach wystroju (*design*).

Wiele spośród wytworów kultury materialnej (domy i budynki, środki lokomocji – riksze, wozy, lektyki, łodzie czy nawet noże i siekiery, nie mówiąc o naczyniach) nosi na sobie piętno kulturowej specyfiki, odróżniające je od powstających i użytkowanych w innych społecznościach. Nawet gdy są to przedmioty zupełnie identyczne, jak telefony komórkowe, samochody czy telewizory, to sposób ich użytkowania wykazuje wyraźne odrębności kulturowe.

To jest kwestia newralgiczna. Czy bowiem użytkowanie tych samych telefonów komórkowych przez talibów i zwalczanych przez nich żołnierzy zachodnich armii w Afganistanie, czyni ich uczestnikami jednej, tej samej, wspólnej kultury? Aby postawić problem w bardziej drastycznej formie: czy wykorzystanie przez zamachowców na World Trade Center amerykańskich samolotów, urządzeń nawigacyjnych, środków łączności i instrukcji pilotażu upodobiło ich do Amerykanów, zaświadczyło o ich wspólnocie kulturowej z nimi, uczestnictwie w jednej z nimi kulturze i korzystaniu ze wspólnych jej zasobów? To pytanie o pozycję i rolę techniki oraz stojące na jej teoretycznym zapleczu nauki w systemie (całości) kultury. Ma ona niewątpliwie pewne cechy i funkcje upodabniające i unifikujące, lecz nie jest w stanie zatrzeć ani zrównoważyć różnic w warstwie kultury symbolicznej, a także socjetalnej. Przywoływany tu Stanley J. Tambiah opisuje, jak „w Indiach rzemieślnicy, którzy byli według wszelkich kryteriów także doskonałymi specjalistami w dziedzinie techniki, czyścili, zanosili modły i przystrajali swe narzędzia pracy w czasie dorocznych obrzędów; obserwator mógłby stwierdzić, że rzemieślnicy dokonują aktów prześlągania ducha narzędzi”, a dalej relacjonuje: „W Katmandu w 1981 r., podczas święta Dassein widziałem wielu kierowców autobusowych, taksówkarzy i mechaników samochodowych, którzy święcili swe pojazdy, mazali je krwią i ozdabiali kwiatami”, by skonstatować: „Tak więc zachodnia technika i zachodnia wiedza techniczna, która rozwija i poszerza tradycyjną wiedzę techniczną, niekoniecznie musi usunąć czy zastąpić działania rytualne i magiczne” [Tambiah 2004, 83]. A to te ostatnie stanowią o kulturowej specyfice i decydują o kulturowych różnicach. Procesy globalizacji, sprzyjające ekspansji techniki, sprawiają, że „paradoksalnie, dzięki ‘inwazji i ekspansywności’ globalnych marek produktów człowiek zaznajamia się z nimi w bezpiecznych warunkach własnej kultury” [Mamzer 2003, 131]. Nawet jeśli te pierw-

sze są uniwersalne, te drugie są partykularne. Te pierwsze należą do „supermarketu kultury”, ale te drugie stanowią głębsze i trwalsze warstwy kulturowej identyfikacji i przynależności. „To właśnie zwyczajowe relacje między rzeczami a ludźmi oraz sposoby włączania przedmiotów w znaną przestrzeń i organizowania za ich pośrednictwem stosunków międzyludzkich budują odrębne kultury materialne” [Edensor 2004, 140].

Jeśli natomiast chodzi o uniwersalia spoza kultury materialnej, to dotychczas wskazywane należały w zasadzie do dwóch grup:

- Formalne jedynie, a nie rzeczowe aspekty poszczególnych kultur. Tak np. w prekursorskim i klasycznym opracowaniu G.P. Murdock [1945] wymieniał pokaźną liczbę takich uniwersalnych aspektów kultury, jak język, rodzina, edukacja, władza itd., a więc wskazywał, że każda społeczność tworzy kulturę obejmującą *jakiś* język, *jakiś* system organizacji życia rodzinnego, edukacji swoich członków, sprawowania władzy itd., co nie przeczy temu, że w każdej kulturze jest to *inny* sposób. Inaczej mówiąc: „sugerował on jedynie istnienie takich dziedzin życia indywidualnego i zbiorowego, które tworzą system klasyfikacji kultury jako całości, a nie istnienie identycznych sposobów organizacji tych dziedzin w różnych kulturach, czyli identyczność kultur. Te dziedziny można więc uznać za uniwersalne, ale sposób ich regulacji bywa tak różny, że może dostarczyć argumentu raczej zwolennikom tezy o relatywizmie kulturowym” – zauważyła trafnie Kłosowska [1983, 46]. Jeśli wystarczą one do uzasadnienia relatywizmu, to tym bardziej pluralizmu, który jest jego słabszą wersją.

Geertz uważa, że tak sformułowane określenia kulturowych uniwersaliów uwikłane są w nieusuwalną sprzeczność: „zachodzi logiczny konflikt pomiędzy twierdzeniem, że na przykład ‘religia’, ‘małżeństwo’ czy ‘własność’ są uniwersaliami w sensie empirycznym i nadawaniem im bardzo precyzyjnego kształtu w zakresie konkretnej zawartości tych pojęć; jeśli bowiem powiemy, że są one uniwersaliami w sensie empirycznym, mówimy tym samym, iż posiadają one tę samą treść; a jeśli powiemy, że mają tę samą treść, będzie to oznaczało całkowitą sprzeczność z niezaprzeczalnym faktem, że przecież owa treść wcale nie jest taka sama” [Geertz 2005, 58].

Niektórzy relatywiści (np. Herskovits) odróżniają zresztą kulturowe uniwersalia od kulturowych absolutów, których istnieniu za-

przecząją. „W formalnym sensie uniwersalia oznaczają tutaj tyle, co powszechne typy instytucji (np. rodzina, system moralny, prawo), odnajdywane we wszelkich rodzajach społeczeństw. Zawartość każdego z tych systemów jest jednak uwarunkowana kulturowym doświadczeniem danego społeczeństwa. Dla tak rozumującego relatywisty nie ma konkretnych i uniwersalnych norm lub wartości, ponieważ nie ma obiektywnych wartości absolutnych. Pozostaje przyjąć, że istnieją jedynie abstrakcyjno-formalne uniwersalia kulturowe, wypełniające się na różne sposoby pod względem treści czerpanych z kultury partykularnej” [Burszta 1992, 54]. Geertz dokonuje rozróżnienia między kulturowymi uniwersaliami, antropologicznymi generalizacjami oraz prawami, kwestionując je wszystkie i sugerując następującą konkluzję: „Każde zdanie zaczynające się od frazy ‘Wszystkie społeczeństwa mają...’ jest albo bezpodstawne, albo banalne” [Geertz 2003, 173].

Klasyfikację i argumentację opartą na schemacie Murdocka w jeszcze inny sposób podważył socjobiolog Edward Wilson – typologii tej odmówił mianowicie kulturowej specyfiki, podając analogiczną listę „uniwersaliów” dla społeczności owadów [Wilson 1988, 46 i n.]. W istocie, wiele cech wskazywanych jako uniwersalne dla ludzkiej kultury, ma charakter związany z uniwersalnym charakterem właściwości ludzkiej natury, czyli specyfiką gatunku ludzkiego [Majcherek 2004, 111–112].

- Uniwersalia o rzeczowym charakterze (np. Lévi-Strauss: tabu kaziroduztwa; Clyde Kluckhohn: wymóg działania na rzecz zachowania członków własnej grupy; Salomon Asch: szacunek dla odwagi i pogarda dla tchórzostwa; David Buss: preferowanie atrakcyjnej fizycznie partnerki i wysokostatusowego partnera) muszą być w praktyce analitycznej obwarowywane obszernymi zastrzeżeniami i uszczegółowieniami, czyniącymi je nieprzydatnymi właśnie praktycznie [tamże, 113–114]. Korekty, polegające na rozszerzaniu lub zawężaniu definicyjnego zakresu kluczowych pojęć („kaziroduztwo”, „odwaga”, „atrakcyjność fizyczna”, „status społeczny”) nasuwają podejrzenie o ich instrumentalizowanie, dostosowywanie do konkretnego przypadku i konkretnej kultury, a więc partykularność, a nie uniwersalność.

Są jednak przynajmniej dwie poważne teorie mogące świadczyć na rzecz kulturowego uniwersalizmu: teoria gramatyki generatywno-transformacyjnej Noama Chomsky’ego (dotycząca języka, a więc jed-

nego z kluczowych elementów kultury) oraz koncepcja stadiów rozwoju moralnego Lawrence'a Kohlberga (dotycząca moralności, zatem także newralgicznego składnika kultury).

Ta pierwsza głosi istnienie uniwersalnej kompetencji językowej oraz takiejże gramatyki. Ponieważ jednak interpretuje ona ową uniwersalną kompetencję jako **wrodzoną**, zatem można kwestionować jej kulturowy charakter, uznać ją za prekulturową, pozakulturową i świadczącą jedynie o gatunkowej własności *homo sapiens* jako *homo loquens*. Sam Chomsky upatruje podstaw uniwersalności językowej w strukturach biologicznych mózgu, a empirycznych argumentów na poparcie swojej tezy oczekuje po neurofizjologii. Ta jednak nadal ich nie dostarcza, co daje podstawę do stwierdzeń, że „choć kłęski odnoszone przez badaczy UG [*Universal Grammar*] nie są argumentem gwarantującym poprawność sformułowaniom relatywizmu językowego, to jednak są one czynnikiem mocno uprawdopodobniającym tezę Sapira-Whorfa” [Szymanik 2001, 84], czyli koncepcję pluralizmu etnolingwistycznego, interpretującą różnice językowe jako odzwierciedlające się w głębokich, zasadniczych różnicach kulturowych. Wszak poszczególne języki się różnią, a według wielu filozofów języka (od Quine'a do Putnama) różnice te prowadzą do powstawania odmiennych schematów konceptualnych, kształtujących różne formy poznawania świata, jego interpretowania i odnoszenia się do niego (w tym kulturowego).

Teoria Lawrence'a Kohlberga (nawiązująca do prac Jeana Piageta) streszcza się w tezie o uniwersalnym kulturowo następcstwie stadiów rozwoju moralnego. Według niej każda osoba ludzka, niezależnie od macierzystej kultury, przechodzi w rozwoju moralnym te same etapy, następujące po sobie w tej samej sekwencji, a różnice międzykulturowe wyrażają się jedynie w tempie ich kolejnego osiągania oraz końcowym rezultacie (różne osoby w różnych kulturach zatrzymują się na innym etapie spośród 6 możliwych). W ten sposób stwierdza ona, że „za kulturowym i historycznym zróżnicowaniem zachowań i poglądów moralnych kryją się uniwersalne sposoby rozumowania moralnego, wykorzystujące uniwersalnie podzielane normy i wartości moralne” [Jezak-Gierszewska 1997, 135].

Mimo powoływania się na liczne i metodycznie przeprowadzane badania empiryczne, także ta teoria budzi wątpliwości, a nawet prowokuje interpretacje sprzeczne z jej główną, a interesującą nas tu tezą.

Jeśli bowiem w niektórych społecznościach rozwój moralny nie osiąga szóstego czy nawet piątego stadium, wykazywanego przez wielkomięskie środowiska w kulturze Zachodu, „to świadczy to o kulturowej stronniczości kohlbergowskiego ujęcia sekwencji etapów rozwoju moralnego lub przyjętych w nim definicji obu tych etapów”, a zatem „ujęcie Kohlbergowskie nie może być stosowane uniwersalnie, gdyż – jak każde ujęcie teoretyczne wyprowadzone z badań przeprowadzonych w jednym środowisku kulturowym – obciążone jest kulturowo i przez to ograniczone w swej ważności empirycznej” [Jerzak-Gierszewska 2002, 348-349]*. Ów szósty, najwyższy i najbardziej pożądany etap rozwoju moralnego sytuuje zaś jednostkę faktycznie poza wszelką kulturą, czyniąc z niej całkowicie autonomiczny, wyzwolony od kulturowych uwarunkowań podmiot moralny [tamże, 349]. „Konkluzją, jaka wynika z konstrukcji jego teorii (weryfikowanej empirycznie), jest konstatacja, że proces podejmowania sądów moralnych ulega autonomizacji w miarę rozwoju jednostki” [Mamzer 2003, 10]. Tak więc uniwersalność rozwoju moralnego wyraża się nie poprzez powtarzalność we wszystkich kulturach, lecz w zmierzaniu do uwolnienia się w ogóle od czynników kulturowych, autonomizacji moralności od kultury (to skądinąd typowe dla stanowiska uniwersalistycznego: „zwolennicy uniwersalności norm moralnych traktują ją jako stosunkowo odrębną i niezależną sferę o cechach ponadkulturowych” [Burszta 1992, 59]). Świadczyć to więc może właśnie o partykularyzującym wpływie kultury na moralność, a więc o partykularności samej kultury.

Podobnie zresztą można podsumować uniwersalizujące sformułowania znanego teologa Hansa Künga o globalnym łańdźie etycznym. Mają one charakter postulatyczny, a nie deskryptyczny, postulują uniwersalną moralność czy etos („nie ma globalnego pokoju bez globalnej moralności”, „projekt globalnego etosu”), a nie konstatuja ich istnienie. Dla ich urzeczywistnienia Küng proponuje przekroczenie różnic kulturowych, w tym zwłaszcza religijnych. W rezultacie wpada w sprzeczność między postulowanym przez siebie uniwersalizmem, a wymaganym do jego urzeczywistnienia czy wręcz składającym się nań

* Skądinąd paralelna do Kohlbergowskiej teoria rozwoju osobowości sformułowana przez Eriksona, okazała się zawodna w badaniach uczestników innych kultur, np. Czarnych w RPA – różniących się zarówno kolejnością owych stadiów, jak i okresem ich osiągnięcia [Price, Grapo 2003, 28–29].

relatywizmem, wyrażającym się w „przekonaniu, iż nie ma lepszych i gorszych kultur, religii, narodów – lecz różne” [za: Pilch 2005, 37]. Uniwersalizm moralny miałby więc zostać zbudowany na relatywizmie kulturowym i to tym silniejszym – normatywnym, co wydaje się przedsięwzięciem karkołomnym.

Leszek Kołakowski zresztą sugeruje, że postulatywny uniwersalizm (monizm) kulturowy uwikłany jest w paradoks, polegający na sprzeczności między tak formułowanym celem a sposobami jego osiągnięcia. „Gdyby losem naszym było unicestwić różnorodność kulturalną świata w imię cywilizacji ‘planetarnej’, przeznaczenie to nie mogłoby przypuszczalnie inaczej się spełnić, jak za cenę takiego zerwania ciągłości tradycji, które pociągnęłoby za sobą niebezpieczeństwo śmiertelne nie tylko dla każdej cywilizacji z osobna, ale dla cywilizacji ludzkiej w całości” [Kołakowski 1990, 23–24]. Uniwersalizacja kulturowa jest przez Kołakowskiego rozumiana jako uniformizacja, wymagająca zerwania z wszelką identyfikacją kulturową, co unicestwia możliwość utożsamienia i z tą ewentualną uniwersalną.

Na przykładzie teorii Chomsky’ego i Kohlberga oraz związanych z nimi kontrowersji widać powody problematyczności innych, usiłujących uzasadniać kulturowy uniwersalizm przez odwołanie się do ponadkulturowej czy pozakulturowej powszechności pewnych form ludzkich zachowań czy wytworów. Będąc niezależnymi od kultury, pozakulturowymi (prekulturowymi), mogą one mieć swoje źródła poza kulturą, niezależne od kultury, przede wszystkim w biologicznych, gatunkowych cechach *homo sapiens* oraz psychologicznych cechach poszczególnych ludzi. Przyznaje to także cytowany Melford Spiro, podający własną listę kulturowych powszechników, ale poprzedzoną stwierdzeniem: „ponieważ jako gatunek jesteśmy produktem biologicznej (włącznie z behawioralną) ewolucji, nie jest konieczne podpisywanie się pod programem socjobiologii, aby uznać – razem z naszymi kolegami zajmującymi się antropologią biologiczną – że jako rezultat ewolucyjnej selekcji naturalnej nasi przodkowie – rodzina człowiekowatych – nabyli zespół cech właściwych li tylko gatunkowi ludzkiemu. Wiele z tych cech posiada znaczenie również w sensie społecznym i kulturowym” [Spiro 2004, 35–36]. Zatem geneza tych uniwersaliów jest biologiczna, nie kulturowa (np. przedłużony okres zależności dziecięcej od rodziców, wynikające stąd przywiązanie emocjonalne do nich etc.).

Przy pewnych ujęciach nawet ustalenie niekontrowersyjnego zestawu istotnych uniwersaliów kulturowych nie podważa definitywnie pluralizmu kulturowego. Uniwersalia mogą być bowiem traktowane jako typowe formy organizacji **zróżnicowanych** treści kulturowych. Linton ujął to następująco: „Poza pozornie nieskończoną różnorodnością wzorów kultury istnieje podstawowa jednolitość”. Aby rozstrzygnąć, czy taka teza służy teoriom monistycznym, czy pluralistycznym, należałoby ustalić najpierw, co stanowi o istocie i swoistości kultury – owa „podstawowa jednolitość” czy raczej „nieskończona różnorodność” wzorów kultury. Takie ustalenie byłoby zaś możliwe dopiero po uprzednim wyborze stosownej opcji ontologicznej, co wikła całą argumentację w błędne koło. Burszta wskazuje na „zasadniczą sprzeczność, jaka kryje się za antropologiczną postawą wobec kulturowego zróżnicowania. Badacze obcych kultur, a więc badacze intencjonalności obcokulturowej, skłonni są opowiadać się z reguły za którymś z wariantów tezy kulturowego relatywizmu, choćby tylko w postaci deskryptywnego potwierdzenia mnogości wariantów rozwiązywania przez człowieka ‘tych samych’ zdawałoby się problemów egzystencjalnych. Kultur jest wiele, ale wszystkie one składają się na Kulturę” [Burszta 1996, 53].

Kolakowski stwierdził, że poszczególne elementy czy dziedziny kultury wykazują zróżnicowany stopień uniwersalności lub partykularności („możliwa uniwersalizacja tych dziedzin podlega najoczywiściej stopniowaniu” [Kolakowski 1990, 17]), zatem zarówno zwolennicy uniwersalizmu (monizmu), jak partykularyzmu (pluralizmu) kulturowego znajdują przykłady na podparcie swoich tez.

Richard Rorty twierdził, że wewnętrzne i wzajemne sprzeczności stanowisk oraz inne problemy wynikające z kontrowersji między monizmem a pluralizmem w teoriach kultury mają źródło semantyczne i biorą się z pomylenia trzech różnych znaczeń, w jakich używane jest pojęcie „kultura”. Pierwsze obejmuje zwyczaje i sposoby postępowania jakiegokolwiek grupy ludzi, wyodrębnionej przy użyciu jakiegokolwiek kryterium. „W tym sensie owego terminu wszelkie koszarzy wojskowe, uniwersytecki instytut, więzienie, klasztor, wioska, laboratorium naukowe, obóz koncentracyjny, stragan uliczny, korporacja przedsiębiorstw – mają swoją właściwą kulturę. Wielu z nas należy do całej gamy różnych kultur – od kultury miasta naszego pochodzenia, do kultury naszego uniwersytetu, do kultury kosmopolitycznych intelektualistów

stów, do kultury tradycji religijnej, w której nas wychowano, do kultur rozmaitych organizacji, do których należymy, lub rozmaitych grup, z którymi mamy do czynienia” [Rorty 1996, 39–40]. Drugie znaczenie odnosi się natomiast do osobistych przymiotów, osiąganých przez ludzi dzięki aktywnemu korzystaniu z zasobów kulturowych, „w tym sensie ‘kultura’ znaczy coś jak ‘wysoka kultura’” [tamże, 40]. W trzecim zaś znaczeniu kultura to uniwersalistycznie rozumiane przeciwieństwo natury, składające się na ogólnoludzkie dziedzictwo duchowe. To właśnie niedostrzeganie odmienności tych trzech znaczeń (zwłaszcza zaś pierwszego i trzeciego) prowadzi do nieporozumień, znajdujących wyraz w sporze monistów i pluralistów kulturowych.

Jednak takie przeniesienie problemu na płaszczyznę semantyczną i sprowadzenie go do różnic definicyjnych nie rozwiązuje go, lecz jedynie nadaje mu inny, bo językowy charakter, nie uwalniając bynajmniej od arbitralności, gdyż taką wykazują przecież procedury definicyjne. Drugie ze znaczeń pojęcia „kultura” wskazywanych przez Rorty’ego, a określające człowieka kulturalnego lub człowieka wysokiej kultury, ma charakter potoczny i w teorii kultury nie tylko znajduje nikle zastosowanie, ale uważane jest za błędne lub archaiczne (oparte na wątpliwym czy wręcz bezzasadnym odróżnieniu ludzi dysponujących kulturą i jej pozbawionych oraz kultury wysokiej i niskiej^{*}). Co zaś do

* Znamienne, że rozróżnieniem takim posługuje się też Scruton, nie tylko stojący na przeciwnym wobec Rorty’ego stanowisku ideowym, ale właśnie zwalczający je przy pomocy tych rozróżnień. Swoją książkę *Przewodnik po kulturze dla inteligentnych*, otwarcie skierowaną przeciw postmodernistycznym „wypaczeniom”, rozpoczyna tak: „Książka ta przedstawia teorię nowoczesnej kultury oraz prezentuje obronę kultury w jej wyższej i bardziej krytycznej formie. Nie jest naturalnie możliwe przedstawienie przekonującej obrony kultury wysokiej człowiekowi, który nie posiada żadnej kultury” [Scruton 2006, 7]. W ten sposób odróżnia kulturę wysoką od niskiej oraz ludzi posiadających kulturę od nieposiadających jej, co jest z naukowego punktu widzenia bardziej niż wątpliwe. „Wszystkie istoty ludzkie traktowane są w antropologii jako istoty kulturowe w pełnym sensie posiadania przymiotów z kulturą zwyczajowo wiązanych” [Burszta 2001, 160], a zatem jako posiadające te przymioty w jednakowym stopniu – wszystkie są kulturowe na równi. Scruton przekonuje o istnieniu uniwersalnej kultury „wysokiej”, lecz jako przykłady jej zawartości wymienia dzieła, które polskiemu czytelnikowi niekoniecznie są znane, nie byłoby też przez niego zapewne uznane za kanoniczne dla owej kultury. Nasuwają wręcz przypuszczenie, że należą do zestawu kanonicznego kultury anglosaskiej, a więc – mimo jej ekspansywności i atrakcyjności – jednak partykularnej. Podobny sposób ujęcia przebiega ze znamiennej wypowiedzi Stefana Kieniewicza na temat polskości, którą charakteryzuje on „poprzez zestaw wartości, jakie [Polacy] wnieśli lub jeszcze wnoszą do skarbcza ogólnoludzkiej kul-

odróżnienia pierwszego i trzeciego znaczenia, to właśnie przedmiotem kontrowersji jest jego zasadność, czyli oparcie go w warstwie przedmiotowej desygnatów tego pojęcia.

Wskazane przez Rorty'ego trzecie znaczenie terminu „kultura”, jako przeciwstawne pojęciu natury, pozwala natomiast dostrzec, iż spór o istnienie jednej, wspólnej wszystkim ludziom kultury jest zwierciadlanym odbiciem sporu o istnienie jednej, wspólnej wszystkim ludziom natury. Jeśli istnieje jedna, wspólna natura ludzka, to nasuwa się sugestia (obecna w argumentacji Rorty'ego), że będąca jej przeciwieństwem czy odzwierciedleniem kultura też jest jedna i wspólna. Pochopnym byłby jednak wniosek, że rozstrzygnięcie sporu między monizmem a pluralizmem kulturowym zależy od uprzedniego rozstrzygnięcia sporu o naturę ludzką, co uzależniałoby teorię kultury od teorii natury, a więc narzucało znaturalizowaną metodologię naukom o kulturze. Jeśli nawet przyjąć istnienie jednej, wspólnej natury ludzkiej, nie wymaga to wcale przyjęcia jednej tylko możliwości kulturowego odniesienia się do niej czy sprostania jej wyzwaniom. Uniwersalne ludzkie potrzeby nie muszą być jednakowo zaspokajane. Może się natomiast pojawić teoretyczna pokusa lub skłonność, by każde zaspokajanie tej samej potrzeby interpretować jako mające takie same cechy (więc właściwie będące takim samym), a bagatelizować ewentualne różnice (to, co nie jest takie samo). Kulturową odpowiedzią na głód jest przyrządzanie pokarmu, a na chłód – sporządzanie ubioru, bez uwzględniania i rozróżniania jaki to pokarm i ubiór. To jednak nie usuwa definitywnie kontrowersji co do tego, czy i jak ważne są (z kulturowego punktu widzenia) różnice między różnymi rodzajami pokarmu i ubioru oraz czy konstytuują one niezamazywalne różnice między kulturami, w których są stosowane. To jedynie inny wariant sporu co do czynników konstytuujących różnice między kulturami, a więc odrębności kulturowe, o którego komplikacjach i trudnościach była mowa wyżej.

tury” [Kieniewicz 1987]. Ów uniwersalistycznie rozumiany „skarbiec ogólnoludzkiej kultury” jest metaforycznym określeniem potocznego wyobrażenia, opartego na selektywnym i arbitralnym rozumieniu kultury (należą do niej tylko elementy pozytywnie waloryzowane i wybrane spośród innych, które na takie wyróżnienie nie zasługują). Tak rozumianą kulturę można uznać za sztuczną kompilację dobranych w arbitralny sposób elementów kultur partykularnych, w formule „100 największych dzieł literackich świata” czy „100 najwspanialszych budowli”, znanej już w starożytności, zestawiającej listy „siedmiu cudów świata”.

Jeśli zaś chodzi o językowe odzwierciedlenie omawianego tu zagadnienia, to znajduje ono wyraz także w odróżnieniu słów i pojęć „kultura” oraz „cywilizacja”. W literaturze toczy się spór co do ich wzajemnych relacji i uwarunkowanych nimi znaczeń, którego tu nie będziemy omawiać ani tym bardziej rozstrzygać [zob. Filipiak 2003, 31 i n.]. Warto jedynie zauważyć, że posługiwanie się pojęciem cywilizacji bardziej skłania do ujęć uniwersalizujących, a przynajmniej uogólniających, gdy pojęcie kultury wykazuje większą podatność na partykularyzację (określenia „kultura polska” czy „kultura góralska” są prawomocne, natomiast budzą opór sformułowania „polska cywilizacja” czy „cywilizacja góralska”). Tak właśnie ujmuje to Ricoeur, przeciwstawiając ogólnoludzką „cywilizację powszechną” poszczególnym „kulturom narodowym”. Z drugiej jednak strony pojęcie „cywilizacja” też pozwala na rozumienie pluralistyczne, oparte na często spotykanym wyróżnieniu odrębnych „kręgów cywilizacyjnych”. W ujęciu Huntingtona mają one być tak radykalnie odrębne i wzajemnie obce, że aż skazane na konflikt, „zderzenie cywilizacji”. Cywilizacje mogą więc być postrzegane nie tylko pluralistycznie, ale także antagonistycznie.

Pluralizm kulturowy wyraża się przeważnie w postaci holistycznego konfiguracyonizmu, a więc tezy, że każdy element kultury nabiera swoistości i odrębności dzięki obecności w pewnym szerszym kontekście kulturowym, poza którym ztraca swoją istotę i znaczenie. Tak więc on sam i cały jego kontekst jest niepowtarzalny. Ujęcie takie wynika często z ekstrapolacji na obszar partykularnych kultur pewnych założeń stojącej za takim ujęciem teorii kultury. „Skoro ogólna, teoretyczna idea kultury każe ją widzieć jako całość wzajemnie powiązanych elementów, konkretna kultura na mocy definicji powinna także takie warunki spełniać. Dlatego właśnie była ona ujmowana jako byt kolektywny i zuniformizowany, system wzajemnego porozumienia człon-

* Choć znane są i takie ujęcia, zwłaszcza dawniejsze, jak w pracy S. Kutrzeby *Cywilizacja polska jako typ historyczny* [zob. Kowalczyk 2005, 16, przyp. 9]; jednak w określeniach „kultura przeworska” czy „kultura pucharów lejkowatych” nie można zastąpić słowa „kultura” słowem „cywilizacja” bez naruszenia ustalonego sposobu typologizacji i terminologii. Skądinąd różnice między pojęciami „cywilizacja” i „kultura” oraz sposobami nadawania im znaczenia oraz ich używania bywają interpretowane jako wynikające z różnic... kulturowych: między francuską skłonnością do używania pierwszego z nich oraz niemiecką preferencją dla tego drugiego [Eagleton 2000, 9].

ków społeczeństwa izolowanego pionowo, poziomo i światopoglądowo” [Burszta 2001, 162]. Zatem pogląd ten nie wynika z obserwacji, lecz teoretycznych presupozycji.

Jest to widoczne w konstatacjach najbardziej bodaj znanej przedstawicielki konfiguracyjizmu – Ruth Benedict. Tak więc twierdziła ona np., że rytualne tańce na ołtarzu wykonywane przez Indian Hopi oraz Kora są różnymi czynnościami kulturowymi, odbywają się bowiem w dwóch różnych systemach kulturowych, reprezentujących dwa odmienne typy kultury: apolliński i dionizyjski [Benedict 1966, 165–167; zob. Gierszewski 1985, 34–35]. Samo to rozróżnienie jest jednak nie tylko kontrowersyjne, ale uprzednie w stosunku do analizy konkretnego rytuału.

Konfiguracyjizm zaś jest kontrowersyjny z kilku powodów:

- Nie wyjaśnia możliwości zachowania tożsamości i integralności kultury w procesie zmian. Każda zmiana w ustalonym kontekście oznaczałaby zmianę całego kontekstu i *vice versa*. Skoro tak, każda zmiana prowadziłaby do zerwania ciągłości kulturowej, ontycznej dezintegracji kultury, a więc wyodrębniania z niej innych (co najmniej dwóch: tej sprzed zmiany i tej po jej dokonaniu).

- Niejasne staje się samo źródło zmian kulturowych. Zintegrowany, całościowy, ustabilizowany kontekst sprawia, że każdy element pełni w nim znaczącą, pozytywną dla utrzymania systemu rolę, a więc może ulec zmianie tylko pod wpływem czynnika zewnętrznego, egzogenego, co zakłada istnienie zewnętrznego źródła takich czynników, czyli innej kultury (innych kultur), a to jest założeniem przesadzającym o pluralizmie kulturowym.

- Konsekwencją takiego poglądu są poważne problemy epistemologiczne i metodologiczne. Jeśli element nic nie znaczy poza swoim kontekstem, to każde poznanie i badanie kultury musi oznaczać uchwycenie najpierw tego kontekstu, a więc całości systemu kulturowego. Kultura nabiera cech realności *sui generis*, o statusie, jak to wprost przyznaje Kroeber, „bliskim idei w sensie platońskim” [Kroeber 1973, 91]. Na płaszczyźnie epistemologicznej podważa się w ten sposób aspektowy i abstrakcyjny charakter poznania [Niżnik 1979]. Neguje się także możliwość dokonywania idealizacji w badaniu naukowym, co może prowadzić do jego udaremnienia (szerzej o tym w następnym rozdziale). Jak przyznawał Murdock, „specyficzne funkcje, oczywiście, mogą być odkryte tylko w kontekście. Jednakże nauko-

we prawa i hipotezy mogą być wywnioskowywane tak w antropologii, jak i w innych naukach, tylko przez wyabstrahowywanie i porównywanie cech wielu zjawisk” [Murdock 1965, 146].

W tym kontekście ujawnia się bodaj najwyraźniej podobieństwo założeń kulturowego konfiguracyonizmu do monadologii Leibniza, jednej z klasycznych teorii ontologicznego pluralizmu. Podobnie jak u Leibniza potrzebny okazuje się także, i rzeczywiście zostaje założony, pewien pierwotny ład „harmonii przedustanowionej”, w której kultury-monady mają swoje wyodrębnione i niepowtarzalne, przeznaczone im miejsce (wyraźnie widoczne jest to zwłaszcza w ujęciu Benedict). Leibniz musiał się jednak w tym miejscu odwołać do boskiego bytu absolutnego jako źródła owego ładu. W przypadku teorii kultury byłoby to wysoce kontrowersyjne, skoro twórcą kultury jest człowiek (na ten temat szerzej w rozdz. IV).

Tak rozumiany pluralizm prowadzi do determinizmu kulturowego (ich zespolenie dokonało się u Franza Boasa, prekursora relatywizmu i nauczyciela całej generacji relatywistów). Jeśli kultury mają status realności *sui generis* o niepowtarzalnej i nieporównywalnej strukturze, to wszelkie procesy w nich zachodzące muszą być przez nie uwarunkowane. Jeżeli autonomizuje się kulturę do tego stopnia, że jej źródła stają się nieuchwytnie teoretycznie, ona sama traci charakter wytworu ludzkiego, a jej geneza jest pomijana (tak np. dzieje się u wspomnianego Kroebera), to kultura jest wówczas traktowana jako czynnik determinujący resztę świata ludzkiego (a także materialnego, bo ten staje się przedmiotowym korelatem kulturowo zdeterminowanych procesów poznawczych – o tym szerzej w rozdziale III). W innym przypadku szuka się czynników determinujących w świecie pozaludzkim (tzn. w pozakulturowym środowisku człowieka), odwołując się często ostatecznie do starych koncepcji determinizmu geograficznego (jak w teorii obszarów kulturowych – *culture areas* czy kręgów kulturowych – *Kulturkreis* – w szkole kulturowo-historycznej). Elementem pośredniczącym między środowiskiem a kulturą staje się wówczas ludzka fizjologia, a zwłaszcza zależne od środowiska potrzeby (ujmowane w jeden z wariantów „teorii potrzeb”, jak choćby w funkcjonalizmie). Czasem dołącza się do tego element dyfuzjonizmu.

Chcąc uniknąć pułapki kulturowego determinizmu, grożącej deautonomizacją człowieka i negacją jego podmiotowych wobec kultu-

ry funkcji, należy jednak uważać, aby nie wpaść w przeciwną, związaną z niebezpieczeństwem deautonomizacji kultury i odebraniem jej realnego statusu. Trzeba bowiem pamiętać, że „odkrycie wielości kultur nie jest nigdy nieszkodliwym krokiem [...]”. Skoro tylko odkrywamy, że jest wiele kultur a nie jedna, skoro zatem obwieścimy koniec złudnego czy rzeczywistego monopolu kulturalnego, od tej chwili grozi nam unicestwienie spowodowane własnym odkryciem. Oto nagle zaczynamy wyobrażać sobie, że istnieją wyłącznie *inni*, że my sami jesteśmy kimś innym pośród innych; a skoro wszelki sens i wszelki cel znikły, możemy przechadzać się pośród historycznych pamiątek i ruin” [Ricoeur 1991, 170]. Kultury stają się wówczas martwymi obiektami muzealnymi, pozbawionymi realnego wpływu na teraźniejszość, kolekcjonerskimi obrazami dokumentującymi znaczenia, które utraciły znaczenie.

Próby zachowania obrazu żywotności kultur i przywrócenia znaczenia jej przemijającym formom prowadzą współcześnie niekiedy do restytucji zdezwuowanych niegdyś koncepcji ewolucjonistycznych, przy rezygnacji na ogół z unilinearyzmu na rzecz multilinearyzmu, co zainicjował Julian H. Steward. Nie przesądza to analizowanego tu sporu na rzecz pluralizmu. Doszło bowiem do zaskakującego włączenia interpretacji ewolucjonistycznych do funkcjonalizmu – zaskakującego, gdyż funkcjonalizm zawsze uchodził za ostoję konfiguracyjnego holizmu, mającego trudności z wyjaśnianiem zmian kulturowych, zwłaszcza endogennych, o jakich traktuje ewolucjonizm. W wyniku tej teoretycznej fuzji, pozwalającej na ewolucjonistyczne wyjaśnianie zmian w funkcjonalnych systemach, pojawiła się koncepcja ewolucyjnych uniwersaliów, jak u Talcotta Parsonsa. Ewolucja może być po prostu rozumiana jako partykularna lub jako uniwersalna [Sahlins 1975]. Pozwala to zastosować teoretyczną wykładnię o lokalnie różnicującym się procesie uniwersalnej ewolucji, co można uznać za stanowisko kompromisowe w konflikcie monizmu i pluralizmu kulturowego.

Rozstrzygnięcie o istnieniu jednej lub wielu kultur zależy jednak przede wszystkim od sposobu rozumienia istoty kultury. Od określenia istoty kultury (co ją konstytuuje) zależy, jak interpretuje się jej istnienie (czy jako jednej, czy jako wielu). Ale określenie istoty kultury to właśnie zadanie stojące przed jej praktycznymi badaczami i teoretycznymi analitykami. Ci zaś przystępują często do swojej pracy z przeświadczeniami i założeniami, które problem monizmu i pluralizmu przesądzają, a nie rozwiązują.

POZNAWANIE KULTURY JAKO INTERPRETACJA SYMBOLI

We współczesnej epistemologii i filozofii nauki ustaliło się i powszechnie podzielane jest przekonanie, że nie istnieją „czyste” fakty oraz niezinterpretowane doświadczenie. Wynikają stąd szczególne i doniosłe problemy dla badania kultury, złożonej z artefaktów nacechowanych znaczeniem symbolicznym, które wymaga odczytania. „Kultura symboliczna bywa uważana za najbardziej reprezentatywny przejaw istnienia kultury w sensie ogólnym. Wydaje się, iż właśnie w symbolu lub poprzez symbol kultura może znaleźć swój najpełniejszy wyraz. W symbolu ogniskuje się całe bogactwo rozmaitych przejawów i funkcji społeczno-kulturowych” [Kowalski 1999, 106]. Zespolenie problematyki epistemologicznej z kulturą i obecnym w niej zasobem treści symbolicznych stało się szczególnie wyraźne, odkąd Cassirer uznał symbole (formy symboliczne) za aprioryczne formy poznania. Tym samym „na trwałe wprowadził paradygmat teoriopoznawczego rozumienia symboli [...] i określanie ich ontologii z perspektywy epistemologicznego wymiaru funkcjonowania symboli w świecie człowieka. Symbol wpisany został więc w refleksję humanistyczną jako pośrednik, mediator między światem a człowiekiem” [Topp 1995, 159]. W rozważanym tu zakresie jest pośrednikiem między światem kultury a poznającym go podmiotem.

Istnieje jednak i stwarza kłopot różnica między materialnym tworzywem i formalną postacią wytworów kulturowych, z jakimi ów podmiot ma do czynienia, a znaczeniem przez nie wyrażanym, które wymaga odczytania. Odpowiednio wynika stąd różnica między empirycznym rozpoznawaniem tych pierwszych właściwości obiektów kulturowych a rekonstrukcją głębszych i bardziej istotnych dla ich znaczenia treści symbolicznych, nadanych im przez wytwórców.

W empirycznych badaniach kultury mamy do czynienia z:

1. zachowaniami ludzi,
2. ich wytworami.

Wśród zachowań można z kolei odróżnić:

- a. werbalne,
- b. pozawerbalne.

Kultura obejmuje zaś z pewnością także elementy niebehawioralne. Tak więc religia to nie tylko obrzędy i rytuały, ale także treści wierzeń, wewnętrzne przeżycia i uczucia religijne. Zasoby wiedzy, systemy wartości, normy moralne itd. także (a może one właśnie szczególnie) należą do zakresu kultury. „Zewnętrznej, zobiektywizowanej postaci kultury, przejawiającej się w działaniach i przedmiotach, towarzyszy jednak niezbędny aspekt wewnętrzny, zinternalizowana postać kultury, tkwiąca w świadomości ludzi. Nie byłoby również kultury bez tego świadomościowego aspektu” [Kłoskowska 1991, 22]. Nawet skłonny do behawioryzmu Philip Bagby przyznaje: „Gdybyśmy próbowali obejść się bez nich całkowicie, nasze opisy świata zostałyby bardzo zubożone” [Bagby 1975, 124], a Burszta dodaje: „założenie o istnieniu ‘myślowej’ strony kultury jest niezbędne do tego, aby w sposób adekwatny klasyfikować, wyjaśniać, interpretować i przewidywać pojawiające się czynności i obiekty kulturowe (tłumaczyć zachowania i ich efekty). Innymi słowy: konkretnymi zachowaniami zawsze ‘rządzi’ jakiś system reguł, który jest wobec nich pierwotny i przyjęcie którego wyjaśnia w ogóle fenomen generatywności procesów formowania się zjawisk kulturowych” [Burszta 1992, 84]. Ów „myślowy” system zwany jest „systemem (porządkiem) ideacyjnym” (w odróżnieniu od „porządku fenomenalnego”) czy po prostu „kulturą ideacyjną”.

Elementy faktualne obecne w badaniu empirycznym muszą więc być potraktowane także jako znaki reprezentujące inne, pierwotne czy głębsze składniki kultury (ideacyjnej), których istotę i treść należy dopiero zrekonstruować. Bowiem „o swoistości i odmienności kultury społeczeństwa nie decydują wytwory materialne, artystyczne ani idee – bo one mogą być wspólne dla wielu społeczeństw – lecz znaczenia im przypisywane. Choć w różnych kulturach występują identyczne elementy, to znaczą one co innego dla ludzi, którzy się nimi posługują, wywołują w nich odmienne przeżycia” [Filipiak 2003, 42]. Jeśli więc nie staniemy na gruncie ekstrawaganckiej filozofii głoszącej

tożsamość psychofizyczną i usiłującej utrzymywać, że myśli i uczucia to tylko tyle co zmiany fizjologiczne czy formy aktywności organicznej (a więc sprowadzającej kulturę do natury*), wtedy musimy dokonać rekonstruującej interpretacji elementów odkrywanych w empirycznym badaniu kultury.

Wyraziście i poglądowo ujmuje to Clifford Geertz. Kulturę określa on jako utkaną przez człowieka sieć znaczeń, w której on sam jest zawieszony. Badanie kultury nie polega na odkrywaniu praw (jak to zwykle bywa w nauce), lecz interpretowaniu znaczeń. Przykładem różnicy między tym co faktualne a tym co symboliczne (znaczące) jest omówione przez niego mrugnięcie okiem – w jednym przypadku będące tikiem nerwowym, w drugim zaś porozumiewawczym komunikatem. W wymiarze fizycznym to taki sam ruch powieki. Ale sieć znaczeń w nim zawartych (przezeń wyrażonych) może być znacznie bardziej skomplikowana. Porozumiewawcze mrugnięcie może zostać bowiem sparodiowane, być ćwiczone, udawane, stanowić parodię czyjegoś udawanego mrugnięcia, ćwiczeniem parodiowania. Ten sam fizycznie ruch powieki będzie w każdym z tych i wielu innych możliwych przypadków miał inne znaczenie [Geertz 2005, 19–21].

Główny problem badań kulturowych można więc sformułować następująco: „Jak mamy rozpoznawać symboliczne elementy w zachowaniu?” [Beattie 1968, 71]. Owo „jak” dotyczy sposobu, a ten jest pochodną wyboru metody. Szkopuł zaś w tym, że „każde społeczeństwo tworzy charakterystyczny dla siebie system znaków, symboli, wzorców, idei itp., które dla ludzi spoza niej są mało czytelne. Chrześcijańskie symbole nie są zrozumiałe do końca dla niechrześcijan. Polskie symbole nie oddziałują psychicznie na członków innych narodowości itd.” [Kowalczyk 2005, 21]. Za źródło tych rozbieżności można uznać odrębne „założenia semantyki danej kultury [...]”. Patrząc na to pod tym kątem, powiedzieć można, że trudności poznawcze antropologii biorą się stąd, iż ma ona do czynienia z kulturami o bardzo odmiennie ufundowanych założeniach semantyki” [Burszta 1992, 205].

* Pogląd taki zbija Jerzy Kmita, konkludując: „ujęcie stanów umysłu jako ‘materiałnych’ stanów centralnego układu nerwowego powiązanych ze sobą przyczynowo okazuje się niezdolne do uchwycenia swoistości czynności symboliczno-kulturowych” [Kmita 1985, 104].

Stąd wyłonił się i upowszechnił pogląd, według którego wszelkie interpretacje muszą być odniesione do wewnętrznego kontekstu badanej kultury (oparte na założeniach jej własnej semantyki). Zgodnie z tą regułą, „wyjaśnienie polega na osadzeniu przedmiotu w kontekście” [Beattie 1968, 49], czyli w kontekście innych elementów danej kultury, poza którym to kontekstem dany element nie tylko wymyka się zrozumieniu, ale poza nim nie ma po prostu znaczenia. Czyż więc może być rozumiany w innym kontekście, np. kontekście tych denotacji i konotacji, jakie wprowadza badacz pochodzący spoza danej kultury? Inaczej mówiąc: czy istnieją obiektywne, neutralne (tzn. tutaj: wolne od wpływów założeń własnej semantyki) predykaty, umożliwiające formułowanie sądów (tzn. twierdzeń w formie predykcji zdaniowej – stanowiących kulminację wszelkiej teorii [Krapiec 1985, 351]), wyrażających opartą na doświadczeniu interpretację kultury?”

Taką możliwość zdaje się odrzucać relatywizm – jego prawodawca, Melville Herskovits, głosił, że „sądy bazują na doświadczeniu, a doświadczenie jest interpretowane przez każdego w kategoriach jego własnej akulturacji” [Herskovits 1955, 204; zob. Gierszewski 2000]. W konsekwentnej aż do skrajności postaci teza relatywistyczna przyjmować może taką oto praktyczną wykładnię: „Gdy słyszę, że jeden z mych sąsiadów zabił dziecko drugiego, moje potępienie – przyjąwszy, że jest on normalny – jest natychmiastowe. Ale gdy słyszę, że jakieś odległe plemię składa ofiary z dzieci, cóż wtedy? Nie wiem, co **oznacza** ofiara dla owego plemienia. Co miałoby **znaczyć**, że potępiam ‘ją’, gdy owo ‘ją’ odnosi się do czegoś, o czym nic nie wiem? Jeślibym ją potępił, byłoby to potępienie morderstwa, ale morderstwo to nie ofiara złożona z dziecka” [Phillips 1970, 237; wytł. JAM]. Mówiąc inaczej: denotacja pojęcia „morderstwo”, podobnie jak innych pojęć, nie obejmuje i według tej interpretacji nie może objąć faktów i zdarzeń obecnych

* W literaturze światowej funkcjonuje rozróżnienie między ujęciem *emicznym* (z ang. *emic*, od paraleli z *phonemic*, *fonemiczny*, od *fonem*) oraz *etycznym* (z ang. *etic*, od analogii z *phonetic*, *fonetyczny*): „ujęcie emiczne bada działanie od wewnątrz samego systemu, ze stanowiska podmiotu działań, zaś ujęcie etyczne bada je z zewnątrz, jako system obiektywnie rozpatrywany przez badacza i odnoszony do zewnętrznych danych” [Kłoskowska 2005, 149]. To odróżnienie dość dokładnie oddaje istotę rozpatrywanego tu problemu, lecz jest wyjątkowo nieporęczne ze względu na dwuznaczność słowa „etyczny” (nieobecna w j. angielskim, gdzie istnieje różnica między *etic* a *ethic*). Czasem jednak będziemy się do tej terminologii odwoływać, jeśli ta dwuznaczność nie będzie zagrażała.

w innym kontekście kulturowym (innej konotacji), a niewspółmierność semantyczna (znaczeniowa) elementów pochodzących z różnych kultur uniemożliwia użycie takich pojęć. Kategorie i oznaczające je nazwy są uprawnione jedynie wewnątrz wspólnoty znaczeń, do której należy badany element. Odrębny kontekst jest skorelowany z odrębnym systemem reguł sensu, ten zaś z kolei wyznacza swoiste i niepowtarzalne wzory racjonalności i zrozumiałości.

Zgoda na taką metodologię prowadzić może do paraliżu procesu badawczego już na poziomie relacji z zachodzących faktów. W sytuacjach opisanego typu nie tylko nie moglibyśmy użyć bowiem określenia „morderstwo”, lecz żadnego określenia pochodzącego z własnego zasobu leksykalnego. Wobec takich trudności interpretacyjnych w badaniu symbolicznych treści kultury, pojawia się skłonność do rezygnacji z podejmowania takich badań lub wątpliwość co do ich efektów. „Wielu antropologów w obliczu pojawiających się trudności z interpretowaniem tego, jak i co ludzie myślą w obcych społeczeństwach sądzi, iż kultura symboliczna w ogóle ma to do siebie, że nie jest całkowicie wytłumaczalna” [Burszta 1992, 86].

Na drugim krańcu pola otwartego relatywizacją znaczeń napotykamy natomiast niebezpieczeństwo nieskrępowanej spekulacji, jak np. Ericha von Dänikena, który przez tendencyjną i jednostronną interpretację elementów symbolicznych (rysunki, rzeźby, mity, legendy itd.) obecnych w różnych kulturach usiłuje dowieść tezy o ich pozaziemskim (kosmicznym) pochodzeniu.

Naukowa teoria kultury musi się odnieść zarówno do kapitulanczego agnostycyzmu poznawczego, głoszącego niemożność adekwatnego poznania symbolicznych treści jakiegokolwiek innej kultury, jak i spekulatywnego dogmatyzmu, głoszącego (własną) zdolność wnikań nie tylko w ich istotę, ale też najgłębsze tajemnice, ukryte znaczenia i zakodowane przesłania (*Kod Leonarda da Vinci* stał się ich symptomatycznym wyrazem w kulturze popularnej). Epistemologia nie może w badaniach procesów semiotycznych zachodzących w kulturze ignorować międzykulturowych różnic semantycznych, ale nie może też wobec nich ogłosić kapitulacji, pozostawiając interpretację zjawisk kulturowych na łup dowolnych spekulacji.

„Jak wiadomo, form komunikowania kulturowego wymienić można wiele – ‘komunikuje’ sztuka, obyczaj, rytuał, znane są badania z dziedziny kinezyki i proksemiki. Wszystkie one jednak (albo sposoby

interpretowania form tego komunikowania) w ogromnej mierze opierają się na komunikowaniu językowym, które stanowi uprzywilejowany obszar badań kultury symbolicznej ze względu na jasną artykulację i względnie ujednolicone respektowanie założeń językowych jednostek komunikatywnych” [Burszta 1992, 88]. Ten wyróżniony charakter zachowań werbalnych (wypowiedzi językowych), zasygnalizowany już wcześniej, wynika stąd, że pełnią one nie tylko funkcję wyrażania (coś wyrażają), ale także stwierdzającą (coś stwierdzają). Oparcie się na komunikatach językowych formułowanych przez uczestników danej kultury może wydawać się więc najbardziej efektywną metodą poznania jej treści i znaczenia jej elementów. Istnieją jednak, niestety, pewne ograniczenia w efektywnym wykorzystaniu takich źródeł.

Kompetencja komunikacyjna* i związana z nią zdolność werbalizacji jest nie tylko zróżnicowana wśród uczestników systemu kulturowego (zatem nie każdy może być równie cennym, kompetentnym informatorem, stąd problem kogo wybrać i uznać za miarodajnego), ale na ogół nie osiąga pożądanego w naukowym badaniu pułapu ścisłości semantycznej. Zatem badacz musi po prostu uzupełnić kategoryzacje, do poczynienia których nie są zdolni sami wykonawcy działań i użytkownicy reguł sensu, którym one podlegają. Sądzić można, że to wprost kwintesencja procesu teoretycznego i roli badacza. Tymczasem z relatywistycznego punktu widzenia jest to działanie bezprawne, przekraczające nakazy neutralnego obiektywizmu poznawczego i prowadzące do etnocentryzmu. Beattie uważa, że zawsze, kiedy tłumaczymy przekonania przedpiśmiennych, pozaeuropejskich ludów na język europejski, wydają się one nie tylko irracjonalne, ale także absurdalne, nonsensowne, wewnętrznie sprzeczne [Beattie 1968, 68],

* Pojęcie kompetencji komunikacyjnej jest tu użyte w znaczeniu, jakie zostało wprowadzone do etnolingwistyki dla przeciwstawienia się formalistycznemu i abstrakcyjnemu pojęciu kompetencji językowej Chomsky’ego. „Skuteczność, efektywność, powodzenie konkretnego aktu komunikacji (którego bodaj najistotniejszym składnikiem jest akt mowy) zależne jest właśnie od posiadanej i stosowanej przez interlokutorów kompetencji komunikacyjnej. Nie chodzi przy tym bynajmniej o jakichś abstrakcyjnych, idealnych, rodzimych mówców-odbiorców (jak to jest w teorii kompetencji językowej), lecz o konkretnych użytkowników języka umieszczonych na dodatek w równie konkretnej sytuacji [...]. Oczywiście kompetencja tak rozumiana może być relatywizowana do określonych parametrów natury socjologicznej (pleć, zawód, wykształcenie, pokolenie itp.)” [Zgółka 1985, 82].

czyli że kategorie językowe nie pochodzące z wewnętrznego kontekstu reguł semantycznych języka etnicznego, wypaczają i zniekształcają zawartość (treści) kultury. To oczywiście pokłosie osławionej hipotezy Sapira-Whorfa.

To etnolingwistyczne stanowisko jest zresztą uwikłane w kłopotliwy paradoks w kwestii badania kultury poprzez jej wyraz językowy. Z jednej strony eksponuje rolę języka jako czynnika konstytutywnego dla kultury, co sugerowałoby możliwość szerokiego wykorzystania przekazu werbalnego w rozpoznawaniu i analizowaniu treści kultury. Jak pisał Edward Sapir, „język jest w ogólnym odczuciu doskonałym systemem symbolicznym, o idealnie jednorodnym materiale, jako narzędzie wszelkich odniesień i znaczeń dostępnych danej kulturze zarówno w formie zaktualizowanej komunikacji, jak i w formie takich idealnych substytutów komunikacji, jak myślenie” [Sapir 1978, 37]. Z drugiej jednak wyraża przekonanie o daleko posuniętym (można wręcz powiedzieć: radykalnym) relatywizmie językowym, uniemożliwiającym adekwatny przykład semantyczny. „Istotną z poznawczego punktu widzenia konsekwencją serio potraktowanej zasady relatywności tego rodzaju jest niemożność porównywania, prawomocnego opisywania i wyjaśniania jakichkolwiek kultur [...] (takim sposobem przestaje być nawet analiza języka badanej kultury, czy szerzej – oparcie na danych językowych jako takich, jeśli przyjąć za obowiązującą zasadę względności językowej). Tym sposobem pod znakiem zapytania stawia się możliwość prowadzenia jakichkolwiek naukowych badań nad kulturą” [Burszta 1992, 63]. Tak więc koncepcja uwypuklająca językowy wymiar i wyraz kultury, jednocześnie eksponuje trudności w poznawaniu kultury poprzez przekaz językowy. Otwierając perspektywę poznawczego uchwycenia kultury poprzez język, równocześnie ją zamyka*. Trzeba ją więc otworzyć w inny sposób i w innym miejscu.

Jest wprawdzie rzeczą oczywistą, że pewne kategorie języka etnicznego nie mają odpowiedników w języku badacza i stąd przenoszenie niektórych pojęć z języków badanych grup lokalnych wprost

* Skądinąd popadając w kolejną sprzeczność: „Whorf opisuje szczegółowo i precyzyjnie strukturalne zawilości języka Hopi, a jednocześnie sugerując, że właściwie wizja świata zawarta w tym języku jest dla Europejczyka niezrozumiała” [Burszta 1992, 73]. Inaczej mówiąc: relacjonuje szczegółowo w swoim (angielskim) języku obraz rzeczywistości rzekomo niedostępny poznawczo dla użytkowników innego (niż język Hopi) języka.

do terminologii naukowej (np. „potlacz”, „kula” itd.). Spiro wskazuje jednak, że jeśli podobne pojęcia definiować nie w kategorii istoty, lecz funkcji, wtedy można znaleźć analogie semantyczne i podaje przykład buddyjskiego pojęcia *karma*, które w owym funkcjonalistycznym ujęciu „cehuje się uderzającym wręcz podobieństwem do pojęć obecnych w innych tradycjach kulturowych. Proszę wziąć pod uwagę, na przykład, pojęcia szczęścia, losu, przeznaczenia, woli bożej, *kismet*, fortuny albo kulturowego determinizmu! Mimo że wszystkie te pojęcia różnią się w sensie formalnym i semiotycznym, wszystkie, podobnie jak *karma*, posiadają wytłumaczenie dla nieprzewidywalności ‘szans życiowych’ aktora (jak nazywał to Weber)” [Spiro 2004, 37–38]. Zatem desygnaty tych pojęć mogą być skategoryzowane w terminach języka teoretycznego, zakreślonych przez pewne definicje – tak właśnie uczynił Johan Huizinga, osadzając konotację pojęcia „potlacz” w kontekście innych, szerszych kategorii identyfikujących teoretycznie tę konotację: „Spór prawny jest rywalizacją, często w postaci wyścigów lub zakładu [...]. Potlacz stwarza prymitywny system stosunków prawnych. Wyzwanie doprowadza do pewnego porozumienia” [Huizinga 1985, 122]. Zauważmy przy tej okazji, że Huizinga za źródło wskazanych wyżej nieadekwatności terminologicznych uważał tę znaną okoliczność, iż słabo rozwinięte języki etniczne zawierają na ogół słowa oznaczające wąskozakresowe gatunki, ale nie mają słów dla obejmujących je rodzajów: „mają np. słowa na określenie szczupaka, lecz nie na określenie ryby” [tamże, 49].

Ale i tym trudnościom można zaradzić. Powszechnie znany jest przykład języka Eskimosów, zawierającego mnóstwo określeń różnych rodzajów śniegu, które nie mają odpowiednika w innych językach. Można jednak przybliżyć znaczenie każdego z nich prostym stwierdzeniem: „to pewien rodzaj śniegu”, ewentualnie specyfikując jego dalsze właściwości fizyczne czy organoleptyczne*. „Metoda objaśniania polega

* Pomińmy już tu kwestię, czy języki Eskimosów rzeczywiście wykazują takie bogactwo dziedziny semantycznej „śnieg”. Jak twierdzą niektórzy badacze, „należy zachować ostrożność, szacując liczbę słów, za pomocą których Eskimosi nazywają śnieg. W językach eskimoskich słowa mają charakter aglutynacyjny – tworzy się je przez dodawanie do rdzenia wyrazu afiksów, które opisują konkretne okoliczności [...]. Prawdopodobnie w każdym z języków eskimoskich istnieją zaledwie dwa słowa oznaczające śnieg: *ganik*, czyli śnieg w powietrzu, oraz *aput*, czyli śnieg na ziemi. Ze względu na morfologiczne i syntaktyczne cechy języków eskimoskich, które nie mają nic wspólnego ze słownikiem, rozmaite afiksy dodawane

tu na stopniowym przybliżaniu problemu, poprzez kolejne wymienianie znaczeń” [Szymańska 2003, 12]. Jest w tym zgodność z procedurą definiowania *per genus proximus et differentiam specificam*, czyli podawania ogólniejszych kategorii przedmiotowych oraz różnic w ich obrębie. W podanym przykładzie zatem, gdyby ktoś nie znał śniegu lub pojęcia na jego znaczenie (np. mieszkaniec obszarów równikowych) można mu go określić jako rodzaj wody („śnieg to zamrożona para wodna”). Analogicznie – wyższy rodzaj w definicji ryby to zwierzę (zatem „ryba to zwierzę żyjące w wodzie”) i podobnie w innych przykładach zjawisk nie mających literalnych określeń czy odpowiedników nazwowych („monsun to rodzaj wiatru”, „balsa to rodzaj drzewa”, „maniok to rodzaj jadalnych bulw” itp.). W ten sposób można podać adekwatne, choć opisowe określenia pojęciowe (definicyjne) i uzyskać pewne odpowiedniki znaczeniowe. Nie powinno to stwarzać problemów badaczowi-teoretykowi, który przecież w swej naukowej analizie zjawisk musi się rutynowo takimi typologicznymi schematami i procedurami definicyjnymi posługiwać.

Wróćmy do przytoczonego przykładu dzieciobójstwa. Clyde Kluckhohn twierdził, że „każda kultura posiada pojęcie morderstwa, odróżniające je od egzekucji, uśmiercania na wojnie i innych ‘zabójstw uprawnionych’” [Kluckhohn 1962, 276]. Istnieje więc możliwość wyboru i zastosowania najbardziej adekwatnego w danej sytuacji określenia, unikającego pochopnej lub stronnicej imputacji (jaką stanowi, skądinąd, sformułowanie „zabijanie nienarodzonych dzieci”, używane przez niektórych przedstawicieli zachodniej kultury na określenie aborcji). Benedict jednak temu przeczyła, a dokonana przez nią wykładnia moralności Eskimosów stwierdzała, że w ich kulturze „wszelkie morderstwo rozpatrywane jest na jednej płaszczyźnie, a nie rozpatrywane, jak u nas, w różnych kategoriach, z których jedne uważane są za chwalebne, a inne za przestępcze, zasługujące na karę śmierci” [Benedict 1966, 68]. Ojcobójstwo, w tym dokonywane przez Eskimosów, jest w antropologii przedmiotem wielu analiz i ustaleń. Niektóre z nich pozwalają traktować pewne odmiany tych praktyk jako rodzaj eutanazji [Burszta

do rdzenia wyrazu mogą sprawiać wrażenie, że Eskimosi używają znacznie większej liczby słów opisujących śnieg niż użytkownicy innych języków” [Price, Crapo 2003, 73–74].

1992, 58], która jest znanym i szeroko dyskutowanym, a także coraz częściej usprawiedliwianym i stosowanym w kulturze Zachodu odstępstwem od normy „nie zabijaj”. Robert Redfield ujął to jeszcze bardziej stanowczo, uznając sposób postępowania Eskimosów ze starcami, polegający na – jak to zinterpretował – asystowaniu im w chwili śmierci, za przejaw uniwersalnego kulturowo zjawiska troski o starych ludzi i jedną z form powszechnego rytuału towarzyszenia im w opuszczaniu świata doczesnego oraz pomagania w tym [za: Hanson 2004, 29]. Tak więc istnieją pojęcia umożliwiające uchwycenie takich i podobnych praktyk w odpowiednie kategorie teoretyczne i schematy interpretacyjne.

Bronisław Malinowski, będący jednym z prekursorów i propagatorów empirycznych badań terenowych w antropologii oraz wykazujący skłonności do relatywizmu kulturowego, opisał obrazowo swoją pracę badawczą wśród mieszkańców Wysp Trobriandzkich jako „zastawianie sieci teoretycznych” na elementy tamtejszej kultury, aby wprowadzić „ład i prawa naukowe w to, co wydawało się chaotyczne i dziwaczne” [Malinowski 1981, 38; por. Burszta 1996, 59]. James Clifford, analizując naukową działalność i metodę Marcela Maussa, pisze precyzyjniej, choć barwniej, że „etnografia jest zarzucaniem różnych sieci do zasobnego oceanu, a każda z nich łowi inny gatunek ryb” [Clifford 2000, 75]. Owe teoretyczne sieci utkane są oczywiście z odpowiednich, czyli teoretycznych pojęć. Badanie jest więc poprzedzone pewnym „przedrozumieniem”, opartym na wyposażeniu w pojęciową sieć terminologiczno-definitywną. „Antropolog jedzie w teren z własnym obiektywistycznym wyposażeniem formalno-logicznym pozwalającym mu na wstępne przynajmniej porządkowanie krańcowo nawet odmiennych od reprezentowanego przez siebie systemów kultur” [Burszta 1992, 80]. Taki sposób postępowania odpowiada współczesnemu rozumieniu procedur naukowych, w których badanie poprzedzone jest pewnymi teoretycznymi założeniami. Jak to ujął Cassirer, „fakty naukowe zawsze implikują element teoretyczny, to znaczy symboliczny” [Cassirer 1977, 136]. Popper posłużył się wręcz identyczną metaforą „teoretycznych sieci” dla opisania naukowej działalności badawczej: „Nasze teorie naukowe pojmujemy jako ludzkie twory – sieci, które wymyślamy po to, aby pochwycić w nie świat” [Popper 1996, 68].

We współczesnej antropologii taki sposób taksonomicznego porządkowania materiału empirycznego jest jednak kwestionowany.

„Przekonanie, że antropologia jest rodzajem porządkowania obcych i nieregularnych faktów w znanych i uporządkowanych kategoriach w rodzaju ‘magii’, ‘technologii’, ‘rytuału’, ‘stosunków rodzinnych’ etc., podawane jest teraz w wątpliwość” [Burszta 1992, 48]. Wątpliwości te nie mogą jednak doprowadzić do całkowitego odrzucenia procedur takiej klasyfikacji czy typologizacji zjawisk kulturowych, bo to oznaczałoby zakwestionowanie możliwości (naukowego) badania kultury w ogóle. Badacz kultury nie może być w jej opisie skazany (a tym bardziej samemu się skażywać) na prymitywną i chaotyczną taksonomię wyrażaną przez terminologię języków etnicznych i użytkowników rozmaitych etnolektów. Musi on dysponować kategoriami pojęciowymi pozwalającymi odróżniać magię od religii czy kapłana od szamana. Owszem, rozróżnienia te są ważne, znaczące czy uchwytnie z punktu widzenia badacza, a niekoniecznie badanego, lecz to właśnie na ich odróżnieniu opiera się i polega działalność badawcza, o czym jeszcze niżej. Niektórzy przedstawiciele stanowiska symbolicznego interakcjonizmu, a zwłaszcza jego odmiany zwanej „fideistyczną”, nakazują wręcz badaczowi odwoływanie się do własnych przeżyć i doświadczeń kulturowych związanych z rytuałami czy obrzędami pewnego typu, np. pogrzebowymi. Dzięki temu staje się możliwe nie tylko rozpoznanie pewnego rytuału jako ceremonii pogrzebowej, uchwycenie go w tej kategorii i zinterpretowanie za jej pomocą, ale także doznanie przeżyć dla niej charakterystycznych, a więc głębsze przeniknięcie w jej istotę [tamże, 75–76].

Wydają się zatem przesadnymi obiekcje sformułowane przez Bursztę w oparciu o następujący przykład: „Weźmy choćby pojęcie ‘uczty obrzędowej’ oraz – co się z tym wiąże – samego obrzędu. Nie jest pewne, czy oryginalna wypowiedź zawierała takie sformułowania oraz czy ‘uczta obrzędowa’ w rozumieniu tubylca odpowiada konotacji tego pojęcia w kontekście pojęciowym antropologa. Innymi słowy: już w tym momencie wnikamy się w problematykę przekładu międzykulturowego sądów” [tamże, 94]. Lecz przecież pacjent przychodzący do lekarza z konkretną dolegliwością także nie jest w stanie zwerbalizować jej opisu w pojęciach medycznych, a mimo to lekarz może na jego podstawie sformułować diagnozę (interpretację jego stanu) wyrażoną w takich właśnie fachowych (teoretycznych) pojęciach. To, co pacjent opisze w słowach „łupie mnie w krzyżu”, lekarz określi jako „dyskopa-

cię lędźwiowego odcinka kręgosłupa” i powiąże z innymi zjawiskami zachodzącymi w organizmie pacjenta, w sposób dla niego samego nieosiągalny, bo wymagający wiedzy medycznej, uprzedniej w stosunku do danego badania. Podobnie w przypadku antropologa i pojęcia „uczty obrzędowej”, użytego przezeń w miejsce i na określenie tego, co sami uczestnicy nazwą „wieczerzą wigilijną” czy „przyjęciem weselnym”.

Zachodzi tu sytuacja typowa dla procesu badawczego w wielu różnych dziedzinach wiedzy. Psycholog też musi dokonać ustalenia rodzaju (a więc kategoryzacji) badanego zjawiska („omamy”, „natręctwa”, „psychoza”) na podstawie relacji z wewnętrznymi przeżyciami psychicznymi pacjenta, który sam nie posłuży się w nich takimi kategoryzacjami. Podobnie socjolog użyje własnych kategoryzacji („grupa nieformalna”, „mniejszość etniczna”, „interakcje symboliczne”), jakich nie znają i nie użyją uczestnicy analizowanych procesów w swoim opowiadaniu o nich. Lingwista też nie usłyszy od użytkownika badanego języka (zwłaszcza gwarowego) relacji o nim skonstruowanej przy pomocy pojęć „zasób leksykalny”, „morfemy” czy „struktura syntaktyczna”, lecz będzie musiał je samemu do owej relacji wprowadzić lub przy ich pomocy je uporządkować. Wydaje się, że jest to standardowa metoda postępowania w humanistyce.

Choć więc wprowadzenie do badań kulturowych niezbędnej, uniwersalnej terminologii teoretycznej łączy się z wieloma trudnościami, to są one typowe dla każdego języka teoretycznego. Jest faktem, że wobec każdej niemal teorii antropologicznej operującej siatką kategoryzujących pojęć można wysunąć przykłady z nią niezgodne. A. Koebben, poddawszy ten problem wnikliwej analizie, wyjaśnia: „Jest jasne, że w antropologii interesujemy się tego typu danymi, które nie prowadzą do łatwych tabelaryzacji. Nie jest zaskakujące, że napotykamy wyjątki; jest raczej zaskakujące, że natrafiamy na regularności” [Koebben 1967, 18]. Spiro stwierdził coś więcej: ustalenie regularności w przebiegu zjawisk nie oznacza, że owe zjawiska występują wszędzie lub masowo, lecz że mają regularny przebieg, jeśli występują, więc miałyby, gdyby występowały. Zatem „generalizacje naukowe, odnoszące się do społeczeństwa lub kultury, są stwierdzeniami nie częstości, lecz *regularności* występowania [...], mimo że regularności te mają zasięg uniwersalny, nie odwołują się one do przedmiotów, lecz do cech różnicujących środowisko społeczne i kulturowe” [Spiro 2004, 40]. Regu-

larności i naukowe generalizacje stwierdzają prawidłowości, uwzględniające różnice. Materiał zebrany w badaniu zachowań werbalnych (w tym bezpośredniego, intencjonalnego komunikatu językowego) musi zatem zostać osadzony w kontekście kategorii teoretycznych zdolnych sprostać wymogom naukowego opracowania owych regularności. Tylko w ten sposób może być poddany analizie teoretycznej. Przyznaje to także Burszta: „aby możliwe było międzykulturowe komunikowanie rezultatów badań, istnieć musi zgoda co do ‘wspólnych’ znaczeń takich pojęć, jak ‘magia’, ‘obrzęd’, ‘czarownictwo’, ‘ofiara’ itd.” [Burszta 1992, 100]. I zgoda taka istnieje, a nawet jest powszechniejsza, niż się sądzi. Jak zgryźliwie zauważył Ernest Gellner „żaden antropolog, o ile mi wiadomo, nie wrócił z badań terenowych z następującym raportem: *ich* pojęcia są *na tyle* obce, że nie można opisać ich struktury własności ziemi, systemu pokrewieństwa, rytuałów. [...] O ile wiem, nikt nie przyznał się do takiej porażki” [za: Spiro 2004, 38].

Trzeba jednak brać pod uwagę, że stopień samoświadomości (samoświadomości) rodzimych uczestników kultury jest równie zróżnicowany i co najmniej równie niezadowolający jak ich zdolność werbalizacji. Jak pisał Malinowski o badanych przez siebie tubylcach, „podporządkowują się siłom i nakazom plemiennego kodeksu prawnego, ale go nie ogarniają umysłem, tak samo jak posłuszni są swoim instynktom i impulsom, ale nie potrafią sformułować ani jednego prawa psychologicznego” [Malinowski 1981, 41]. Ponadto należy pamiętać, że przeważająca część (a może wszystkie) spośród faktów kulturowych to tzw. przez Johna Searle’a „fakty instytucjonalne”, a nie „surowe” [Searle 1987]. Oznacza to, że rozpoznanie ich wymaga stosowania pewnych wzorców wiedzy i pewnych warunków sensu, które obserwator musi spełnić, zadośćuczynić im.

Czy może je uzyskać z prostej adaptacji wzorów poznawczych stosowanych przez tubylców? Wątpliwe jest, aby reguły instytucjonalne, fundujące fakty kulturowe, były zawsze i dokładnie znane samym uczestnikom owych instytucji kulturowych. „Żeby odwołać się do kultury chrześcijańskiej – także znaczenia i kolejne etapy mszy nie są znane większości stale uczestniczących w niej ludzi. Symbol nie musi być do końca jednoznacznie rozumiały, aby móc się nim posługiwać” [Szymańska 2003, 44]. „Można bowiem całkowicie prawidłowo paratycypować w dziedzinie religii, nie odwołując się do organizujących

działania religijne dyrektyw semantycznych (a nawet nie znając ich) [...]; uczestnicy kultury, posługując się dyrektywami semantycznymi, nie muszą sobie uświadamiać jakichkolwiek ich założeń” [Burszta 1992, 206–207]. Dlatego uzyskanie informacji na ich temat od samych uczestników kultury jest trudne, a czasem wręcz niemożliwe. „Każdy chyba z badaczy-etnografów napotkał trudności, usiłując dociec motywacji określonych działań obrzędowo-rytualnych czy religijno-obyczajowych; zwerbalizowanie założeń leżących u podstaw tych czynności jest zwykle dla tzw. informatora zadaniem tyleż trudnym, co niezrozumiałym. Jakież zniechęcenie ogarnia młodych adeptów etnografii, gdy bezskutecznie wypytują się o to, dlaczego robi się tak a tak; standardowa odpowiedź, jaką słyszą, a której nie sposób przyjąć jako wyjaśnienia (choć kryje się w niej wyjaśnienie), brzmi zwykle: ‘bo tak robił ojciec, dziadek’, ‘zawsze tak było’ itp., itd.” [tamże, 207].

Co więcej, przyswojenie i zastosowanie reguł instytucjonalnych przez uczestników instytucji kulturowych mogłoby prowadzić do zdeformowania istoty instytucji, w których funkcjonowaniu uczestniczą. „Dla przybywającego z zewnątrz antropologa, który poznaje dane plemię, obserwuje jego ryty i zwyczaje, pobożne praktyki związane ze zmarłymi posiadają pewną funkcję, której uzasadnieniem miałyby być korzyść, jaką przynosi żywym. Ale członek plemienia bynajmniej nie o korzyściach myśli. Czci on zmarłych, ponieważ *należy im się część*: w jego kalkulacji jego własna przyszłość i przyszłość innych nie odgrywają żadnej roli. W istocie, gdyby przyjął on perspektywę antropologa, byłby zagrożeniem dla tego ładu, który pragnie przecież chronić.[...] Pobożność jest środkiem służącym utrzymaniu jedności społecznej tylko wtedy, kiedy nie jest traktowana jako środek. Pobożność spełnia swą funkcję, kiedy ludzie czynią to, czego ona wymaga, ale z żadnych innych powodów poza tym właśnie, że wymaga tego pobożność” [Scruton 2006, 21]. Pewne instytucje i praktyki istnieją i są spełniane z powodów, których określenia przez ich uczestników i sprawców nie może przyjąć zewnętrzny obserwator jako prawomocnego wyjaśnienia („bogowie tego chcą”, „duchy przodków tego potrzebują”, „domagają się tego nasi zmarli”), natomiast wyjaśnienie ich przez samych uczestników w kategoriach zadowalających zewnętrznego obserwatora („pełnią funkcję integrującą wspólnotę”, „zaspokajają potrzebę nadawania sensu cierpieniom”, „sankcjonują ustalone metody postępowania”)

jest niemożliwe, bo wymagałoby przyjęcia przez nich punktu widzenia, który nie tylko nadawałby ich zaangażowaniu sensu niezgodnego z jego faktycznymi motywami, ale pozbawiałby ich sensu^{*}. Siła zaangażowania w praktyki kulturowe nie ma odzwierciedlenia w stopniu ich rozumienia, zatem nie tylko nie trzeba ich rozumieć, by się w nie angażować, ale także nie trzeba być w nie zaangażowanym, by je zrozumieć, co pozwala kompetentnemu obserwatorowi zewnętrznemu na ich lepsze zrozumienie niż bezpośrednim uczestnikom.

Odzwierciedla się tu różnica między tym, co indywidualne, a tym co instytucjonalne: pierwsza kwestia dotyczy indywidualnych motywacji, intencji czy powodów, dla których ludzie postępują w pewien sposób; druga zaś odnosi się do pojęć, form organizacji, wzorów, stosunków panujących w danej kulturze i wspólnocie. Badanie kultury prowadzi od ustalenia tych pierwszych do zrekonstruowania tych drugich [Hanson 2004, 4]. W podanych przykładach powołanie się przez uczestników kultury na wolę bóstw prowadzić ma do odtworzenia ich religii, a wskazanie na wolę zmarłych przodków – do rekonstrukcji ich przekonań eschatologicznych. Jak stwierdza Anthony Giddens, „jest możliwy także taki opis działania aktora, który nie tylko wyda mu się obcy, ale sprawi, że aktor czynnie sprzeciwi się uznaniu go za charakterystykę adekwatną i dotyczącą go. Ta ostatnia okoliczność nie stanowi, ani sama w sobie, ani w związku z innymi przesłankami, wystarczającego powodu, aby taką charakterystykę odrzucić” [Giddens 2001, 213].

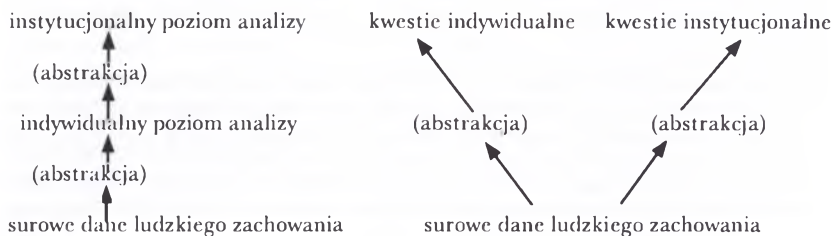
Paradoks ukazany przez Scrutona można uznać za odmianę klasycznej antynomii semantycznej, a mianowicie „paradoksu kłamcy”, jak pokazuje Kmita. Dowodzi on, że „żadne zjawisko nie może być jednocześnie ze względów logicznych podmiotowe i zobiektywizowane”, albowiem „przypisywanie jednemu i temu samemu zjawisku obydwu interesujących tu nas kwalifikacji stwarza sytuację rodzącą zbadaną przez A. Tarskiego antynomię kłamcy” [Kmita 1985, 47]. Nie da się – mówiąc inaczej – jednocześnie uchwycić danego zjawiska kulturowego

* Skądinąd za ilustrację i potwierdzenie tego można uznać obecną sytuację w kulturze Zachodu, która, poddawszy się takiej eksternalistycznej autorefleksji, popadła w sceptyczny i ironiczny dystans wobec własnych praktyk i tradycji, coraz słabiej i coraz rzadziej się w nie angażując, co z taką pasją krytykuje właśnie Scruton wraz z innymi konserwatywnymi obrońcami kulturowej tradycji. Zachodzenie podobnego zjawiska ilustruje powiedzonko zanotowane na Haiti: „Gdy przybywa antropolog, duchy opuszczają wyspę” [Burszta 1992, 118].

takim, jakim ono jest obiektywnie, i takim, jakim jest w perspektywie jego podmiotowego uczestnika. Można to zrobić tylko oddzielnie i w zewnętrznym oglądzie dokonanym z pozycji usytuowanej na metapoziomie (w stosunku do semantyki danej kultury), jak to jest wymagane przez Alfreda Tarskiego metodę unikania antynomii semantycznych. Allan Hanson dodaje, że droga na ów metapoziom analiz instytucjonalnych niekoniecznie prowadzi przez podmiotowy poziom analiz indywidualnych, zatem dokonywane na nim interpretacje zachowań mogą pomijać interpretacje nadawane im przez samych uczestników kultury*.

Oczywiste wydaje się założenie, że definicyjne reguły sensu, stosowane w opisie dokonywanym z takiego metapoziomu, odnoszą się do pewnych uniwersalnych typów powiązań między elementami kulturowymi, dzięki którym to powiązaniom tworzą one (czy też raczej: mogą być rozpoznane jako...) instytucje kulturowe określonego typu (obrzęd religijny, obyczaj inicjacyjny, rytuał magiczny). Ale relatywista zaprzeczy właśnie uniwersalności owych typów powiązań, głosząc niepowtarzalność reguł instytucjonalnych i niewspółmierność znaczeniową pojęć użytych w ich opisie (przy tym upiera się właśnie Hanson). Znaczenie faktu instytucjonalnego staje się wówczas zależne od kontekstu i wymaga każdorazowej reinterpretacji (jak w przytoczonym w poprzednim rozdziale przykładzie tańców ołtarzowych Indian Hopi i Kora). W ekstrawaganckiej postaci temu przeświadczeniu daje się praktyczny wyraz bądź w akceptowaniu zmienności znaczenia pojęć, bądź w sztucznym kreowaniu nowych. Jeden z badaczy (D.M. Schneider) w opisie systemu pokrewieństwa Yapów nie tylko „przywołuje kluczowe pojęcia używane przez Yapów w tym kontekście w brzmieniu

* Hanson podaje obrazujący to schemat dwóch typów wyjaśniania [Hanson 2004, 5–6]:



oryginalnym. Nie używa również w swych rozważaniach terminu 'system pokrewieństwa' [Spiro 2004, 39]. „Winch utrzymywał natomiast, że nie istnieje rzeczywistość niezależna od gier językowych i form życia charakterystycznych dla języka danej społeczności” [Tambiah 2004, 61]; rozróżniał więc pewne typy magii tylko na podstawie kryterium przynależności do określonego środowiska kulturowego. Dzięki temu uzyskał rzekome uprawnienie do kwalifikowania astrologii kulturowanej w pewnych środowiskach Zachodu jako „magii aberracyjnej”, co otwiera możliwość jej zdyskwalifikowania jako dysfunkcjonalnego zabobonu, podczas gdy w innych kulturach można ją uznać za „konstytutywną społecznie” i przypisać jej na tej podstawie wysoką wartość integracyjną [zob. Dixon 1977].

W postępowaniu takim, co widać już w przywołanych przykładach, odzwierciedla się założenie mocnej, normatywnej wersji kulturowego relatywizmu, nakazującej unikania pojęć wartościujących lub mogących posłużyć do wartościowania (w praktyce: deprecjonowania) innych kultur. Często problem wynika nie z kontrowersji co do stosowania pojęć „uczty obrzędowej” czy „rytuału pogrzebowego”, lecz „praw człowieka”, „wolności osobistej” czy „swobód obywatelskich”, którym odmawia się ponadkulturowej treści i sensowności używania wobec zjawisk zachodzących w innych kulturach. Skrajny konfiguracyonizm, uważający znaczenie każdego elementu kultury za uwarunkowane jego partykularnym kontekstem, blokuje możliwość stosowania ogólnozakresowych pojęć teoretycznych, a więc wypracowania ogólnej teorii kultury.

Sprawa ta wiąże się ze sposobem rozumienia stosowanego często rozróżnienia jawnych i ukrytych wzorów kultury. Wzory jawne to „prawidłowości zachowań występujące w postaci norm świadomie formułowanych i respektowanych przez daną zbiorowość. Wzory ukryte to prawidłowości zachowań nieuświadomione. Są one zatem ukryte przed oczami samych aktorów, ale zarazem mogą być poznane przez zewnętrznego obserwatora” [Nowicka 1991, 79–80]. Czyli wzory „ukryte” są łatwiej dostępne poznawczo badaczowi niż uczestnikowi kultury. Przyjęcie perspektywy tego drugiego, a więc internalistyczne (emiczne, podmiotowe) rozumienie kultury może prowadzić, jak przestrzega Kłoskowska, „do metodologicznych konsekwencji wyrażających się w tendencjach relatywistycznych” bądź „rezygnacji z kompetencji poznawczych jego [badacza] dyscypliny na rzecz potocznych pojęć

o społeczeństwie i kulturze” [Kłoskowska 1983, 31, 33]. Rekonstrukcja tego, co ukryte, na podstawie tego, co jawne, musi więc zakładać dostępność poznawczą osiągalną także poza zasięgiem samowiedzy badanych uczestników kultury. Proces interpretacji wszak „zaczyna się od konstatacji, że antropolog posiada obraz tego, co bada, nie mając jednocześnie dostępu do istoty, sensu tego czegoś. Oznacza to, że dokonując interpretacji, antropolog dąży do odkrycia tego, co jest przed nim zasłonięte, czyli porządkuje część chaotycznej nieskończoności, dzięki czemu ma możliwość jej zrozumienia (i jest to raczej ciągły proces niż pojedynczy manewr). Niemniej jednak badacz odróżnia siebie (jako podmiot rozumiejący bądź interpretujący) od całej reszty, wskazując tym samym na oddzielenie podmiotu od bytu (bycia?)” [Zapowski 2001, 211–212].

Podmiot ów nie jest i – co więcej – nie musi być jednak usytuowany poza jakąkolwiek kulturą, poddany kulturowej redukcji, dekuluralizacji. Jego własna kompetencja (walencja – mówiąc językiem Kłoskowskiej) kulturowa sprzyja bowiem badaniu kultury. Im więcej np. zna się słów macierzystego języka, tym więcej można zrozumieć pojęć innego języka. Zrozumienie to „przyjdzie nam o tyle łatwiej, o ile nasza świadomość językowa jest pełniejsza, o ile ‘rozumiejąc’ język własny możemy przyswoić sobie język cudzy. Człowiek operujący bardzo wąskim zakresem słownictwa własnego języka nie może np. opanować języka obcego w większym zakresie” [Szymańska 2003, 39]. Im bogatszy zatem własny zasób leksykalny, tym łatwiejsze zrozumienie cudzego przekazu. „Poznanie kultury wymaga przedrozumienia, jakim w tym wypadku jest rozumienie kultury własnej” [tamże]. Można więc powiedzieć, że „badanie kultury *jest* kulturą i antropologia, która pragnie być nauką świadomą, odkrywającą swój sens w relatywnej obiektywności, powinna pogodzić się z tym faktem. Badanie kultury jest faktycznie elementem *naszej* kultury; dokonuje się poprzez formy charakterystyczne dla niej, tworzone jest poprzez używane w niej terminy, pożyczają nasze słowa i pojęcia, by wyrazić znaczenia” [Wagner 2005, 72]. Kompetencja językowa powiększa się więc także przez opanowanie terminologii wypracowanej przez teorię kultury.

To kłóci się z niektórymi purystycznymi ideałami epistemologicznymi, wymagającymi od podmiotu poznającego wyeliminowania wszelkich uwarunkowań kulturowych (tak dążenie do obiektywnego, nie-

uwarunkowanego poznania rozumieli Kartezjusz, Kant czy Husserl, którzy traktowali kulturowe uposażenie podmiotu jako deformujące, zniekształcające, zakłócające proces poznawczy^{*}). Jednak w przypadku badania kultury taki epistemologiczny puryzm, wyrażający się postulatem dokonania kulturowej epoché, wydaje się nie tylko zbędny, lecz szkodliwy. Wszak partycypacja w jakiejś kulturze, jeśli jest samoświadoma (a więc eliminująca wpływ mimowolnych nawyków czy uwarunkowań kulturowych), daje podstawę lepszego rozeznania w zjawiskach kulturowych, świadomość i rozumienie własnej kultury ułatwia rozumienie innych kultur. „Opanowując bowiem ten partykularny język i te ‘wzory kultury’, jednostka nabywa zrozumienia tego, czym jest język w ogóle, czym jest refleksja i czym są wzory – symbole – kultury jako takie” [Krzemiński 1995, 91]. Sugestie, jakoby poznanie jakiejś dziedziny zjawisk (np. kulturowych) było tym głębsze i rozleglejsze, im mniej ma się samemu z tą dziedziną (np. kulturą) do czynienia, wydają się nader kontrowersyjne. Przy takim rozumieniu „absolutna obiektywność” wymagałaby od antropologa, by nie miał żadnych przed-sądów, a w efekcie żadnej kultury” [Wagner 2005, 60]. Pod tym względem niektóre postulaty metodologii relatywistycznej są zresztą wzajemnie sprzeczne. Z jednej strony domagają się od podmiotu bezstronności i neutralności kulturowej, a więc usytuowania poza kulturą, z drugiej zaś przyjęcia wewnątrzkontekstowej, czyli wewnątrzkulturowej postawy badawczej, a więc usytuowania wewnątrz kultury. Z jednej strony żądają wyeliminowania kulturowych wpływów konkretnej (własnej) kultury, z drugiej natomiast poddania się kulturowym wpływom konkretnej (badanej) kultury.

Szczególnym wyrazem ukrytych wzorów kultury jest milczenie (analogicznie w przypadku zachowań pozawerbalnych – brak zachowania, bezruch, bezczynność), zwłaszcza jako tzw. milczenie znaczące czy wymowne. Jak zauważyła badająca to zagadnienie Izydora Dąmbska, „‘wymowniejsze od słów’ bywa milczenie zwłaszcza dla tego, kto czyni z niego użytek jako wyrazu. Dla odbiorcy jednak, do którego ten wyraz został skierowany, albo dla przygodnego obserwatora tego znaku jest

* Mylące bywa używane przez Husserla i innych fenomenologów określenie tego zniekształcającego poznania uposażenia podmiotu jako „naturalnego nastawienia” – w istocie chodzi często o „kulturowe nastawienie”, kulturowo ukształtowane nastawienie podmiotu.

on nieraz mało czytelny i wieloznaczny” [Dąmbska 1975, 100–101]. Tak jest w przypadku niektórych form artystycznych (cisza, milczenie, bezruch jako środki wyrazu), także religijnych (milcząca kontemplacja, medytacja w bezruchu – to częste zwłaszcza w kulturach wschodnich), niekiedy również w zachowaniach konwencjonalnych (milczenie, brak reakcji jako wyraz konwenansu lub konwencji kulturowej). Jeśli chodzi o te ostatnie, to ich rozpoznanie wymaga rozeznania w konwencjach kulturowych, tak jak w przypadku każdej innej formy komunikowania (np. jako „minuta milczenia”, wyrażająca hołd, cześć, żałobę). Jako skonwencjonalizowane, konwenansowe, są one jednak typowe, standardowe, a więc stosunkowo łatwe do ustalenia i rozpoznania. Co do drugiej kategorii, to znaczenie jest tu równie trudne do rozpoznania, jak w każdym przypadku poznawania cudzych stanów psychicznych (o czym ktoś milczy, o czym medytuje w bezruchu, jaką modlitwę wypowiada w myślach itp.), a więc nie ma specyfiki stricte kulturowej. Znajomość danej kultury pozwala się jedynie domyślać treści medytacji mnicha buddyjskiego czy kapłana (albo uczestnika) określonej wspólnoty wyznaniowej, ale nie pozwala na definitywne jej ustalenie. Psychologia religii ma tu równie dużo do zrobienia i powiedzenia jak antropologia kulturowa. W każdym razie rozpoznanie danej sytuacji (milczenia, bezruchu) jako kontemplacji czy medytacji już jest rozpoznaniem jej znaczenia, a choć tylko w pewnym jego zakresie, to ze świadomością, że jej pełny zakres znaczeniowy jest nieuchwytny (każda indywidualna medytacja, kontemplacja czy cicha modlitwa zawiera coś niedostępnego zewnętrznemu obserwatorowi, „tajemnego”).

Podobnie jest w pierwszym przypadku – milczenia (bezruchu) jako formy wyrazu artystycznego. Z jednej strony wchodzi tu w grę konwencje artystyczne czy estetyczne, które można poznać (i rozpoznać), z drugiej zaś – indywidualna inwencja (charakterystyczna dla aktu twórczego) i intencja komunikacyjna, która jest uchwytna tylko częściowo („o czym artysta milczy”, „co chce powiedzieć swym milczeniem”, „co wyraża swoim zastygnięciem w bezruchu”). Występujące tu „miejsca niedookreślenia” (by posłużyć się kategorią estetyki Ingardenowskiej) nie mają specyfiki kulturowej, lecz artystyczną, a więc wymagają procedur charakterystycznych dla odbioru (interpretacji) dzieła sztuki (skądinąd pozostawiając w tym zakresie pewne pole dla rozbieżności interpretacyjnych, zawsze obecne w przekazie artystycznym).

Informacyjna funkcja języka nie jest więc bezwzględnie określona ani co do zakresu, ani co do stopnia natężenia i z punktu widzenia nowoczesnego językoznawstwa ulega ona pewnemu zatarciu. Stevenson wydzielił wśród funkcji mowy informacyjną, perswazyjną i ekspresyjną, ale Austin zakwestionował wiele różnic między rolą informacyjną i ekspresyjną, a wśród aktów mowy wyodrębnił jeszcze lokucję, perlokucję i illokucję. Do tego dochodzi powszechna w języku (zwłaszcza naturalnym, niesformalizowanym) metaforyzacja. Tu trzeba jednak zaznaczyć, że metaforę niekoniecznie należy traktować jako zniekształcenie literalnego przekazu (przedstawienia językowego), lecz można uznać za jego wzbogacenie, nadanie sugestywności i pełniejszego, adekwatniejszego znaczenia. Rozwinięta metaforyka jest wyrazem językowego bogactwa, a nie ubóstwa czy kalektwa. Dotyczy to także języka nauki, w tym tej odnoszącej się do kultury. Przypomnijmy, że samo pojęcie „kultura” wywodzi się od cycerońskiej metafory, ujmującej aktywność duchową (*cultura animi*) w kategoriach uprawy roli (*agricultura*). Podobnie jedna z najsłynniejszych metafor dotyczących kultury – przedstawiająca ją jako kubek, z którego piją jej użytkownicy – pochodzi z pracy Ruth Benedict, w której od metafor aż się roi, co nie przeszkodziło jej zarówno w wykazaniu szczególnej empatii i zrozumienia innych kultur, jak osiągnięciu statusu naukowego. Metafory można więc uznać za narzędzia służące precyzacji, a nie deformacji przekazu, nadające głębszy sens poznawczy, a nie pozbawiające go. Skoro zaś istotą metaforyzacji jest ujmowanie jednej rzeczy w kategoriach innej, to ujmowanie jednej kultury w kategoriach innej jest zabiegiem metaforycznym („antropologia staje wobec szczególnego zadania zapośredniczenia opisu jednej kultury przez terminy kultury innej” [Giddens 2001, 211]), ale to nie znaczy, że prowadzącym bardziej do deformacji, niż pogłębionej interpretacji.

Trzeba natomiast pod uwagę brać performatywny charakter wypowiedzi, a więc ich ukierunkowanie nie tylko na przekazanie czegoś, lecz również dokonanie (wywołanie) czegoś. „Każda wypowiedź jest sama w sobie szczególnego rodzaju działaniem w warunkach normalnego życia społecznego; ludzie nie formułują sądów jedynie po to, aby informować innych o posiadanych przez siebie pojęciach i wyobrażeniach, ale ich werbalizm jest jedynie częścią nakierowanego na jakiś cel działania. [...] Sądy werbalne funkcjonują w określonych układach

społecznych, a nie w społecznej próżni i wydobywanie ich z tego kontekstu jest zawsze pewnego rodzaju nadużyciem i zafałszowaniem” [Burszta 1992, 92]. Oddzielenie zachowań werbalnych od pozawerbalnych jest więc równie kłopotliwe, jak oddzielenie tego, co ludzie mówią, od tego, dlaczego (po co) to mówią. „Należy pamiętać, że społeczeństwa, które posługują się tylko słowem mówionym, nie wykazują tendencji do wydzielania jego treściowej zawartości z synkretycznego strumienia aktu wypowiedzi. Nie obserwuje się więc tu dążenia do: a) uprzedmiotowienia porządku symboliczno-treściowego i wynoszenia go na poziom metafizyczny, b) tekstualnego przetwarzania porządku aksjologiczno-symbolicznego, by w takiej postaci formalnej wielokrotnie wykorzystywać go do uzupełniania porządku metonimicznego. [...] W kulturze magicznej, gdzie słowo jest zawsze aktem działania, nie istnieją warunki do usytuowania się mówiącego poza wypowiedzią, poza działaniem. Nie jest możliwe w ogóle ekstrapozycyjne usytuowanie się człowieka magii i mitu wobec rzeczywistości, której on podlega i którą kształtuje” [Kowalski 1999, 154–155].

Na dodatek to, co owi ludzie mówią, nie musi być równoważne temu, co ewentualnie piszą. Jeśli bowiem uznać argumenty świadczące na rzecz tezy, iż przekaz ustny różni się od przekazu pisemnego w sposób i w stopniu wpływającym na jego treść [zob. Burszta 1992, 102 i n.], to trzeba uwzględniać dwie rozbieżności: między ustnym przekazem niepiśmiennych uczestników danej kultury a pisemnym przekazem jej uczestników władających pismem oraz między ustnym przekazem pochodzącym od uczestników kultur nieznających pisma a pisemnym przekazem kultur dysponujących pismem i używających go. Tak więc, co i skądinał oczywiste, rekonstruująca analiza kultury także w dziedzinie badania zachowań werbalnych natrafia (choć może w innym stopniu) na problemy obecne w badaniu empirycznym innych jego elementów, w których funkcja informacyjna jest drugorzędna, a dominuje funkcja wyrażania.

Interpretacja sensu przekazu wymaga ponadto odróżnienia „pytania o to, co – dosłownie – w danej wypowiedzi z o s t a ł o powiedziane; pytania o to, co nadawca wypowiedzi c h c i a ł rozmówcy przekazać; pytania o to, co odbiorca wypowiedzi – w konkretnej sytuacji – z r o z u m i a ł lub powinien zrozumieć” [Mejbaum 1997, 97–98]. Jest to na tyle trudne, że – jak stwierdził zgryźliwie Dan Sperber – etnograficzny

opis jest „tym, co etnograf wybrał z tego, co zrozumiał, co mówili mu informatorzy o tym, co sami rozumieeli” [za: Burszta 1992, 90].

Clyde Kluckhohn, wykazujący skądinąd pewną przychylność dla relatywizmu kulturowego, nazwał to szczególnym paradoksem antropologii, że każdy empirycznie pozyskany materiał etnograficzny, choć złożony z unikatów, musi być w procesie teoretycznego ujmowania uporządkowany według pewnych stałych kategorii. Lecz bez takich kategoryzacji teoria w istocie nie może się obejść, a więc jej dokonania byłyby mizerne. Z formalnego punktu widzenia jasne jest bowiem, że gdyby każdy przedmiot, fakt, zdarzenie itp. musiał mieć własną, niepowtarzalną nazwę indywiduową, wtedy jej znaczenie, związane z tym tylko jednym elementem, nie miałoby żadnej mocy wyjaśniającej (eksplikacyjnej) – nie byłyby możliwe bowiem żadne definicje używanych pojęć. Jedyne zdania sensowne dające się generować w obrębie takiego systemu semantycznego – to tautologie i ich negacje (X jest X-em, Y nie jest X-em), których analityczny charakter wykluczałby z kolei realną wiedzę przedmiotową (czym jest X, czym jest Y).

Niewątpliwie teoretyczne kategoryzacje mają dwoisty, ambiwalentny charakter, przejawiający się w tym, iż uwypuklanie pewnej cechy przedmiotowej, dokonane poprzez określenie przedmiotu za pomocą danej kategorii, łączy się z pomniejszeniem wszelkich innych jego cech, nieinherentnych wobec tej kategorii. Oczywiście można się spierać o dobór takich kategorii, ale nie można żądać zaniechania wszelkich. Jak pisze Bagby, wśród zjawisk „każde jest odmienne od wszystkich innych, ale jednocześnie do niektórych podobne. Dają się łączyć w klasy i kategorie, którym nadajemy nazwy. Gdyby tak nie było, nie potrafilibyśmy ich w ogóle opisywać, opis bowiem nie jest niczym innym jak wskazaniem podobieństw między zdarzeniem właśnie opisywanym a innym już nam znanym” [Bagby 1975, 91]. Uchwycenie podobieństw i różnic w przypadku zjawisk zachodzących w różnych kulturach jest łatwiejsze dla obserwatora zewnętrznego wobec nich.

Odwołanie się do kategoryzacji stosowanych przez rodzimego nosiciela kultury jest nierealne, albowiem:

- system reguł interpretacyjnych jest na ogół przezeń nieuświadomiany, a w każdym razie niewyrażony dyskursywnie (jak to stwierdził Malinowski w cytowanej wcześniej wypowiedzi);

- procedura taka zamykałaby drogę międzykulturowym badaniom porównawczym (bo wszak odwoływalibyśmy się do niej właśnie po to, aby nie stosować systemu pojęć jednej kultury do kategoryzacji zjawisk innej);

- w wypadku przekroczenia zakresu desygnatów kulturowych, do którego system kategoryzacyjny się bezpośrednio odnosi (i ogranicza), wprowadzałoby właśnie perspektywę etnocentryczną, której uniknięciu takie podejście miało służyć.

Sprzecznność takiego podejścia polega więc, jak stwierdza B.O. Williams, nie tyle na tym, że w realnej teorii, którą się *nolens volens* posługujemy, występują jednak pojęcia pochodzące z jednego tylko obszaru kulturowego i do niego ograniczające uzyskaną w ten sposób wiedzę, ale że ich stosowanie zakłada także wobec samej sfery przedmiotowej pewną stałość obecnych w niej relacji i stosunków, dających się wyrazić w pojęciach wyznaczonych wyobrażeniami ponadkulturowymi; bez ich użycia nie da się bowiem w ogóle sformułować samej tezy relatywistycznej [Williams 1999]. Aby to uczynić, trzeba stwierdzić istnienie odmienności konceptualnej między dwiema co najmniej kulturami (przynajmniej jednej innej wobec własnej), a więc znać je obie (przynajmniej jedną inną niż własna). [Lecz] „jeśli przyjąć, że systemy przekonań członków takiej to a takiej kultury pozostają (ewentualnie) prawomocne jedynie w ramach tej właśnie kultury, a świat przekonań kulturowych badacza jest zupełnie innym światem, całkowicie zewnętrznym i nieporównywalnym z tamtym, to na jakiej zasadzie możliwe jest w ogóle zrekonstruowanie tych pierwszych? Z tego też względu antropolog (a także każdy inny badacz kultury) nie ma wyboru i opowiada się raczej, w sposób często zupełnie intuicyjny, za obiektywno-realistycznym założeniem, iż różne kultury organizują myślowo zasadniczo ten sam świat zewnętrzny” [Burszta 1992, 69].

Argumenty, dowody i przykłady trudności lub zgoła niemożności poznania treści innych kultur prowokują do postawienia pytania, dlaczego miałyby nam na tym zależeć. Badania innych kultur służyć miały, według intencji dawnych antropologów, do zebrania materiału pozwalającego ustalić prawa dotyczące różnych, a w rezultacie wszystkich kultur, w tym naszej własnej (choćby na zasadzie przeciwieństwa, skoro tożsamość opiera się na różnicy). Poznanie innych kultur zmierzało do poznania kultury jako takiej, a więc i lepszego zrozumienia wła-

snej. W tym ujęciu antropologia „to badanie kultur innych, oddalonych w czasie lub w przestrzeni, stwarzające możliwości badawcze nieznanne badaczowi tylko własnego społeczeństwa, prowokujące do stawiania najbardziej istotnych zagadnień. To także możliwość spojrzenia na własne społeczeństwo i własną kulturę z perspektywy Wiedzy o Innych. To w rezultacie szansa lepszego zrozumienia własnego społeczeństwa” [E. Tarkowska, za: Filipiak 2003, 80]. Poznanie innych miałoby służyć lepszemu poznaniu samych siebie. Jeśli natomiast kultury są niewspółmierne, a ich adekwatne poznanie niemożliwe, to skierowany na nie wysiłek badawczy jest bezcelowy lub ma ograniczony sens jedynie dla wąskiego kręgu pasjonatów, jak badanie ekosystemu raf koralowych czy zbiorowości owadów Amazonii. Jeśli kategorie przydatne do opisu i analizy własnej kultury są nieprzydatne do opisu i analizy innych kultur, to pozostawmy tamte kultury (niech je badają ewentualnie ich uczestnicy*) i skoncentrujmy się na badaniu tej, w której żyjemy i życie w której jest dla nas najważniejsze. Zbieranie materiału etnograficznego po całym świecie miało służyć co najmniej weryfikacji lub falsyfikacji hipotez teoretycznych na temat kultury jako takiej. Skoro zaś nie da się stosowanych przez nas kategorii teoretycznych użyć w interpretacji zjawisk z innych kultur, to może poniechajmy tego i ograniczmy się do zbierania materiału etnograficznego w naszej własnej kulturze, do której stosowane przez nas kategorie teoretyczne się odnoszą.

Wówczas jednak pojawia się sygnalizowany w poprzednim rozdziale problem wyznaczenia granic „naszej” kultury. W przypadku przyjęcia stanowiska monistycznego wszystkie zjawiska kulturowe uznamy za należące do „naszej”, wspólnej kultury ludzkiej. Ale także przy pluralistycznym założeniu o wielości kultur wyznaczenie ich granic jest problematyczne, gdyż nie ma kultur zupełnie izolowanych, a większość ich podlega procesom mniej lub bardziej intensywnej dyfuzji i akulturacji. Trudno byłoby, przykładowo, oddzielić to, co integralnie

* Lecz – jak wskazuje Burszta – rodzimi badacze innych kultur przyswajają sobie w tym celu kanony teoretyczne antropologii, a zatem nauki wyrosłej na gruncie pewnej kultury i z tego powodu mającej ponoć trudności w interpretacji zjawisk z innych kultur. „Inaczej rzecz ujmując: antropolog z Indii, Japonii czy Czadu, aby stać się w ogóle badaczem, musi osiąść kompetencję w kulturze dla siebie obcej” [Burszta 1992, 167]. Lecz jeśli badacze z tych krajów dla lepszego zrozumienia własnej kultury przyswajają kanony i kategorie antropologii „zachodniej”, to wiodocześnie te nie są jednak bezużyteczne czy zawodne w badaniach innych kultur.

polskie, od zapożyczeń z innych kultur. Podobnie z każdą kulturą lokalną, narodową czy europejską.

Osobny problem dotyczy wyznaczenia zasięgu kultury symbolicznej. Nie obejmuje ona bowiem całej zawartości kultury, nie cała kultura jest kulturą symboliczną. Jak to obrazowo formułuje Kłoskowska, „pokarm może stać się symbolem, ale symbol nie może stać się pokarmem”, czy mówiąc ogólniej: żadna z elementarnych potrzeb nie może być zaspokojona przez działanie czysto symboliczne [Kłoskowska 1983, 166–167]. Pansemiotyzm byłby więc koncepcją bezproduktywną (nie dostarcza bynajmniej bardziej efektywnych teorii interpretacyjnych), a ponadto spekulatywną [szerzej: Pawłowski 1973]. Tymczasem myślenie potoczne i obraz rzeczywistości tworzony w obrębie kultur pierwotnych charakteryzuje się właśnie często pansemiotyzmem, przydającym swoistego znaczenia elementom dziedzin pozbawionych obiektywnej korelacji znakowej (np. zjawisko przyrodnicze uważane za znak gniewu bogów, proces fizjologiczny – np. chorobowy – za znak dany przez obrażone duchy przodków, sekwencja pewnych zdarzeń jako znak przychylności lub nieprzychylności lokalnych czy osobistych bóstw opiekuńczych itp.).

Przyjęcie takiego wewnątrzkontekstowego punktu wyjścia w interpretacji (rekonstrukcji) oznaczałoby więc wystawienie się na ryzyko popadnięcia wraz z nim w pansemiotyzm. Jak stwierdza Antonina Kłoskowska, takie „pansemiotyczne stanowisko jest jak gdyby echem naiwnego pansemiotyzmu magicznych wyobrażeń i praktyk pierwotnych społeczeństw” [Kłoskowska 1983, 118]. Nie oznacza to, że jest jego adekwatnym odzwierciedleniem. W praktyce badawczej nie musi bynajmniej przybliżać do ujęcia emicznego, natomiast „zazwyczaj usprawiedliwia etnologiczne poszukiwanie symboliki. Daje etnologowi poczucie wypełniania detektywistycznej misji deszyfrowania ukrytych znaczeń. Zapomina się przy tym, że przeświadczenie o spreparowanej, lecz utajnionej wiedzy plemienia na temat jego własnych działań to najczęściej imputacje płynące ze strony badacza” [Kowalski 1999, 145]. A imputowanie semiozy tam, gdzie jej nie ma, jest błędem badawczym, podobnie jak przeoczenie jej tam, gdzie występuje.

Teoretyczne przedzałożenia są w badaniu kultury (podobnie jak innych dziedzin) potrzebne co najmniej po to, aby wiedzieć, co badać, czyli co jest kulturą (co należy do jej zakresu), zatem jak odróżniać

zjawiska kulturowe od innych (naturalnych). Podobnie w przypadku interpretacji treści symbolicznych kultury niezbędne jest uprzednie ustalenie i rozeznanie, co jest w kulturze symboliczne, czyli zasięgu kultury symbolicznej, aby określić zakres badań tu analizowanych (interpretacji symbolicznych treści kultury).

Zawarte w tym są dwie osobne kwestie:

- Przed wszelką interpretacją znaków (symboli) musi nastąpić identyfikacja znaku jako znaku, czyli zachodzenia procesu semiozy. W pewnych kontekstach użycia nawet znaki ikoniczne wymagają takiego rozpoznania. Świadomość kontekstu wewnątrz kulturowego wy-
daje się tu szczególnie niezbędna, aby semiozy nie przeoczyć. Wyrażać, oznaczać lub znaczyć mogą, w dosłownym sensie, tylko użytkownicy znaków, zatem badacz musi być świadomy komunikacyjnej intencji nadawcy znaku (nie w sensie zamierzonej treści komunikatu, lecz w sensie samego tylko zamiaru użycia danego przedmiotu jako znaku – a w roli znaku można użyć dowolnego przedmiotu [Pelc 1984, 65]). Szczególnie istotne jest to w przypadku wspomnianego milczenia (bez-
ruchu) znaczącego – nawet brak wypowiedzi czy reakcji, łatwy przecież do przeoczenia, może być rodzajem komunikatu czy zachowania zna-
czącego.

Mimo to nie jest rzeczą przesądzoną, że wymaga to zajęcia przez badacza pozycji wewnątrzkontekstowej wobec całego systemu kulturowego. Oznaki i znaki, z którymi mamy tu do czynienia, w myśl definicji Pawłowskiego, stają się nimi na mocy pewnej konwencji kulturowej. Ustalenie tej konwencji można uzyskać drogą normalnej naukowej eksploracji badawczej rozpoznającej jej treść (tzn. wiedzy o funkcjonujących w danej kulturze konwencjach). One same nie zawsze mogą być wyartykułowane przez rodzimego jej użytkownika, niektóre mogą być przezeń nieuświadomiane (stosowane bez refleksyjnej świadomości ich treści).

- Kultura społeczności znajdujących się na niskim szczeblu rozwoju przedstawia konglomerat elementów, w których funkcje pragmatyczne i symboliczne przeplatają się tak głęboko, że trudno je rozdzielić, a więc wyznaczyć zasięg kultury symbolicznej. Otóż wydzielenie funkcji symbolicznych i praktycznych nie jest możliwe po przyjęciu modelu poznawczego badanej społeczności (emicznego). A. Pałubicka wykazała, że wyodrębnienie i autonomizacja sfery symbolicznej w odróżnieniu od

techniczno-użytkowej jest dziełem kultury europejskiej, a w zasadzie jej nowożytnej fazy rozwojowej, realizującej tzw. przez Maxa Webera „odczarowywanie świata”. W obszarze funkcjonowania i oddziaływania kultur niższego poziomu (tradycyjnych – w rozumieniu Webera) mamy na ogół do czynienia ze swoistym, pierwotnym synkretyzmem światopoglądowo-techniczno-komunikacyjnym. Jak to ujął Cassirer, „myśl prymitywna z wielkim trudem rozróżnia dwie sfery – bytu i znaczenia. Mieszają się one ze sobą ustawicznie, na symbol patrzy się tak, jak gdyby obdarzony był siłą magiczną lub fizyczną” [Cassirer 1977, 133]. Podmiot działań i myślenia nie dysponuje więc świadomością swoistości i odrębności tych dziedzin odniesienia przedmiotowego, albowiem kultura, w której partycypuje, nie zna ani przesłanek, ani kryteriów dla wydzielenia takich, względnie niezależnych dziedzin [Pałubicka 1984; zob. tejże 1983a]*. Jak stwierdza Kmita, „gdybyśmy okoliczności tej nie przyjęli do wiadomości, przecząc tezie o pierwotnym synkretyzmie kultury i praktyki [...] ‘społeczeństw pierwotnych’, byłoby to z naszej strony aktem imputacji (imputowalibyśmy ludziom ze ‘społeczeństw pierwotnych’ rozróżnienie, które wyraźnie wystąpiło dopiero w nowożytnej kulturze zachodniej) zbyt daleko idącej, przekraczającej zasadę ograniczania stosowanych imputacji do niezbędnego minimum” [Kmita 1994, 55].

Co najmniej od czasu analiz Malinowskiego poświęconych magii wiadomo zaś, że z subiektywnego punktu widzenia wykonawcy, czynność magiczna ma znaczenie i wartość czynności rzeczywistej i to właśnie ją funduje – jest racją jej istnienia i spełniania [Malinowski 1958, 455].

* „Przyjmujemy na podstawie pewnych ustaleń etnologicznych, że w kulturze pierwotnej, zwłaszcza we wcześniejszych fazach jej rozwoju historycznego, instytucjonalna realizacja wartości światopoglądowych nie była oddzielona od urzeczywistniania praktycznych wartości ‘życiowych’. Pierwotny światopogląd magiczny był bowiem ściśle zespolony z wiedzą praktyczną, potocznym doświadczeniem społecznym, tworząc wspólny z nim jednolity system świadomościowy” [Grad 1997, 25]; pozostaje kwestią, czy można używać już tylko czasu przeszłego, a więc czy nie ma obecnie takich kultur ani takich zjawisk w obecnej kulturze. Jak stwierdza jeden z autorów, „życie potencjalnie wszędzie manifestuje się w całościach, w których łączą się cechy techniczno-przyczynowe i ekspresyjno-performatywne” [Tambiah 2004, 82]. Kmita trafnie zauważył, że taki synkretyzm, harmonijnie i nierozdzielnie łączący czynności techniczno-użytkowe z symboliczno-magicznymi, sugestywnie ukazany jest w *Chłopach* Reymonta [Kmita 1994, 52], jego ślady wyraźnie wskazane są także (jeśli trzymać się obrazów literackich) w *Konopielce* Redlińskiego.

„Zasada magicznego synkretyzmu sprowadza się do swoistej unifikacji wszelkich motywacji, warunkowanych przez nie działań i w konsekwencji powstałych aktów kulturowych w jednolitą dziedzinę. W takim kontekście magia może być rozumiana jako zespół tajemnych praktyk uskutecznianych na rubieżach układu społecznego. W kulturze synkretycznie magicznej bowiem nie było dziedzin niemagicznych” [Kowalski 1999, 13]. Tak więc sam uczestnik kultury i wykonawca jej praktyk postrzega składane bóstwu ofiary czy wypowiedane zaklęcia jako służące zwiększeniu plonów w tym samym stopniu i sensie, jak zabiegi agrotechniczne; odczynianie uroków i zmaganie pacierza jako prowadzące do wyzdrowienia na równi z przyjmowaniem medykamentów; nakłuwanie lalki jako przynoszące szkodę jej ludzkiemu pierwowzorowi równie skutecznie, jak wsypanie mu trucizny do napoju. „Uzdrowiający rytuał w medycynie ‘ludowej’ czy ‘plemiennej’ to coś więcej niż klasyfikowanie i nazywanie chorób i symptomów oraz przywracanie zdrowia. Jest on raczej dokonywaną za pomocą działań symbolicznych mobilizacją sił umożliwiających przywrócenie pacjentowi wewnętrznej integralności” [Turner 2005, 105]. Zatem czynność symboliczna (magiczna) nie jest znakiem uzdrawiania, ona jest uzdrawianiem. Znamienne są świadectwa, że tubylcy leczeni przez europejskich misjonarzy przy pomocy przywiezionych przez nich medykamentów, swoje uzdrowienie przypisywali zarówno działaniu owych specyfików, jak i Boga, w którego owi misjonarze wierzyli i któremu służyli, najwyraźniej zyskując w zamian jego przychyłność, rozciągającą się i na ich chorych podopiecznych – to „bóg Wesleya sprawia, że lekarstwa odnoszą skutek” [Sahlins 2005, 121].

Czynności magiczno-symboliczne nie są przez ich wykonawcę ani zautonomizowane jako odrębna dziedzina działania, ani stematyzowane jako odrębna dziedzina namysłu. „Czarownik rysujący ślad zwierzęcia w celu uobecnienia go lub wytwarzający kłęby dymu w celu sprowadzenia deszczu nie uważa zapewne tych czynności za sztuczne bądź symboliczne. Przeciwnie, w jego mniemaniu wykonuje je tak, jak gdyby uruchamiana była tu sieć powiązań najzupełniej naturalnych, a nie konwencjonalnych” [Kowalski 1999, 34]. Inaczej mówiąc, nie jest on w pełni świadomym nadawcą znaku, zatem nie jest w stanie swej intencji znakowej precyzyjnie określić i wyjaśnić (wskazać znaczenia tego, co robi). „Chodzi tu o to, że w perspektywie człowieka działającego magicznie nie pojawia się konieczność znajomości transkontekstowych

odniesień, w świetle których realizowane działanie zyskałoby należytą interpretację” [tamże, 160]. Tylko badacz operujący kategoryzacją nieznaną (lub niekoniecznie znaną) nosicielowi kultury, może z zewnątrz oddzielić zjawiska kulturowe od naturalnych oraz techniczno-użytkowe od symboliczno-magicznych, a następnie wydzielić dwie niezależne (semiotyczną i pragmatyczną) kategorie działań kulturowych, zaś typ przydawanego im przez faktycznych użytkowników związku (zatem sposób, w jaki wiążą oni zaklęcia, odczynianie uroków czy nakłuwanie lalek z konkretnymi wydarzeniami zachodzącymi w świecie realnym) uwzględnić jako osobny przedmiot badań.

Badanie naukowe jest więc w takich sytuacjach dwuaspektowe:

1. odrębna analiza przedmiotowa zarówno symbolicznych, jak i pragmatycznych (techniczno-użytkowych) elementów kultury,
2. analiza związku, jaki tym elementom przypisują (świadomie lub nie) nosiciele rodzimej kultury.

Posłużęwszy się sygnalizowaną wcześniej definicją Tadeusza Pawłowskiego, „przedmiot A jest znakiem przedmiotu B tylko pod warunkiem istnienia pewnej konwencji kulturowej K, dzięki której przedmiot A nadaje się jako środek wyrazu dla pewnej określonej myśli o przedmiocie B”, możemy ten zakres badania określić następująco:

1. Przedmiot A, przedmiot B,
2. Konwencja kulturowa K.

W ten sposób można połączyć *emiczne* i *etyczne* podejście do zjawisk kulturowych w ich naukowym badaniu.

Zinternalizowanie przez badacza wzoru kulturowego badanej społeczności nie tylko uniemożliwiłoby dokonanie takiej systematyzacji i klasyfikacji materiału badawczego, lecz znów prowadziłoby do zamiany jednego etnocentryzmu na inny, a nawet do swoistego „kulturowego solipsyzmu”. Aby go uniknąć trzeba przestrzegać sygnalizowanego wcześniej oddzielenia podmiotu (badacza) od bytu (kultury). „I nawet jeśli byt nie jest z góry (pierwotnie) określony (gdyż jest to możliwe jedynie poprzez interpretację), to przez sam ten fakt uczyniony jest czymś od podmiotu różnym” [Zaporowski 2001, 212], ów podmiot (badacz) nie jest jego częścią, ani *vice versa*.

Przydatne dla uświadomienia i utrzymania tej różnicy może być dokonane przez Melforda Spiro rozróżnienie między uczeniem się kultury a byciem enkulturowanym [Spiro 1994, 35–36]. Uczyc się kultury

to nabywać wiedzę o niej, natomiast być w niej enkulturowanym to przyswajać ją w formie internalizacji, łącznie z emocjonalnym z nią utożsamieniem. Można więc – jak argumentuje Spiro – nauczyć się kultury buddyjskiej (posiąść wiedzę o niej) nie będąc buddystą. Co więcej – jak przekonuje – można więcej wiedzieć o buddyzmie dzięki nauczaniu się go niż w wyniku bycia enkulturowanym w nim.

Internalistyczna, podszyta relatywizmem metodologia popada w jeszcze inny paradoks. Głosząc kulturowy determinizm i kulturowe ograniczenia jako przesłankę swoich metodologicznych postulatów, uniemożliwia obiektywne badanie procesów kulturowej determinacji oraz wpływu czynników stymulujących i ograniczających (np. tabu) w kulturze, które to zjawiska powinny znaleźć się wśród przedmiotów zainteresowania badaczy kultury (a to, że deskryptywny relatywizm kulturowy ma za przesłankę kulturowy determinizm, ukazuje właśnie Spiro [tamże, XV]). Zwłaszcza jeśli twierdzi się, że kultura nie tylko nadaje wszelkie znaczenia, konstituuje sensy, ale też konstruuje samą rzeczywistość – badanie tych procesów nabiera szczególnej wagi z epistemologicznego, ale także ontologicznego punktu widzenia. Więcej nawet: powinny to być badania ilościowe, służące ustaleniu nie tylko źródeł, ale i stopnia integracji systemu kulturowego i społecznego.

Staje się to problematyczne, jeśli kulturę traktuje się jako realność *sui generis*, o odrębnym statusie ontycznym, ale niejasnym pochodzeniu. Gdy to, co miałoby (i powinno) być przedmiotem badania (zarówno procesy determinacyjne, zachodzące w obrębie wewnętrznego kontekstu kultury i kształtujące typ związków między jej elementami, jak i sposób postrzegania tych procesów przez ich uczestnika), zostaje założone jako przesłanka metodologiczna, wtedy zaciera się wskazana wyżej różnica między podmiotowymi i przedmiotowymi aspektami badań prowadzonych według takiej metodologii. Nie wiadomo wówczas, czy idzie o to, by ustalić, jak postrzegają treści własnej kultury jej uczestnicy (i jak to wpływa na ich działanie, m.in. przyjmujące postać symbolicznych odniesień do tych treści, które chcemy w badaniu odsłonić), czy też aby zatracić własną świadomość metodologiczną (dotyczącą tego, co i jak chcemy badać) i przedzierzgnąć się w tubylca, tracąc tym samym obiektywistyczną perspektywę, potrzebną do wypracowania i stosowania teorii. A „rezygnując z teorii kultury i całego związanego z nią sztafażu pojęciowego, stawiam się w sytuacji konieczności każdo-

razowego ustalania sensów kulturowych, które nie są ‘zakotwiczone’ w poprzednich ustaleniach. I wiem jedno – że ‘moje’ sensory i sensory moich rozmówców mogą być rozbieżne” [Burszta 1996, 141]. Ale to właśnie świadomość tej rozbieżności jest częścią naukowej świadomości metodologicznej. To, co jest rozpoznawane w innej kulturze – w tym także treści świadomości jej uczestnika – jako specyficzne, jest takie dzięki uchwyceniu inności, czyli różnicy. A „czyż fakt percepcji owej ‘krańcowej odmienności’ czyli ‘niewspółmierności poznawczej’ nie jest możliwy dzięki kryteriom każącym uznawać coś za podobne, a coś innego za odmienne? Artykulacja i akceptacja poszczególnych stanów rzeczy dostrzegalnych w perspektywie kultur badanych, w tym wartości, uzależniona jest od stosownego kontekstu kulturowego: takim rodzajem kontekstu jest także naukowy sposób myślenia oraz epistemologiczna refleksja dotycząca jego prawomocności” [Burszta 1992, 80–81].

Kołąkowski wskazuje jeszcze inną sprzeczność w takiej internalistycznej postawie poznawczej. Utożsamiając się z badanymi tubylcami i przyjmując ich punkt widzenia, badacz dokonuje operacji możliwej jedynie z perspektywy jego własnej kultury, która takie operacje umożliwia czy wręcz zaleca. „Wydaje się oczywiste, że antropolog mógłby zrozumieć dzikiego w sposób doskonały tylko wtedy, gdyby sam stał się dzikiem, a więc antropologiem być przestał. Może zawiesić swoje oceny, ale sam ten akt zawieszenia ma korzenie kulturowe; jest to akt wyrzeczenia, który jest wykonalny tylko wewnątrz szczególnej kultury, takiej mianowicie, co musiała podjąć wysiłek rozumienia innego, ponieważ sama siebie nauczyła się kwestionować” [Kołąkowski 1990, 16]. Tak więc im bardziej badacz utożsamia się z badaną wspólnotą kulturową i jej uczestnikami, przyjmując ich perspektywę poznawczą i punkt widzenia, tym silniej utwierdza swoją przynależność do kultury europejskiej i wewnątrz niej wypracowanych zaleceń metodologicznych w badaniach innych kultur (skądinąd dlatego Kołąkowski uważa antropologię za naukę *par excellence* europejską, jak żadną inną [tamże, 15]). Znow więc należy przypomnieć przestrożę przed pomyleniem podmiotu i przedmiotu badania.

Tym bardziej to istotne, że – jak zwraca uwagę James Clifford, powołując się na relację Marcela Griaule’a – antropolog znajduje się pod baczłą obserwacją i analizą swoich zachowań ze strony uczestników wspólnoty kulturowej, którą odwiedza [Clifford 2000, 81]. Tubylcy też

są podmiotami pewnego rodzaju poznania Innego, gdzie rolę owego Innego pełni antropolog. Jak więc stwierdza Geertz, „nie chodzi nam (a przynajmniej mi...) ani o to, by się stać tubylcami (tak czy inaczej to określenie cieszy się dość złą reputacją), ani też o to, by ich naśladować. Tylko romantycy czy szpiedzy mogliby uznać takie cele za warte zachodu. Dążymy do tego, by prowadzić z nimi dialog (w szerszym znaczeniu tego słowa, obejmującym o wiele więcej niż tylko zwykłą rozmowę); pragniemy konwersować” [Geertz 2005, 28–29].

Obiektywistyczna teoria znaczenia ma mocne zaplecze formalne w postaci semantycznej definicji prawdy i przyjmuje możliwość obiektywizującego uchwylenia w procesie poznawczym relacjonalności znaczenia, należącej do istoty oznaczania, poprzez ujawnienie obu członów zachodzącej tu relacji znakowej (*signans* i *signatum*)*. Stanowisko internalizmu kulturowego pojmuje natomiast analizę znaczenia jako psychologię czy socjologię oznaczania i rozumienia, a więc żąda wprowadzenia znaczeń w kontekst czynników stymulujących zjawiska psychiczne, tzn. także rozmaitych determinant społeczno-kulturowych. Nie tylko znaczenie, ale i oznaczanie staje się w ten sposób zapośredniczone kulturowo. Jak stwierdza Edward Hall, „ostatecznie sens (lub jego brak) jest nieodwołalnie zdeterminowany kulturowo i w znacznym stopniu uzależniony od kontekstu, w którym dokonywana jest ocena” [Hall 1984, 263]. Człon relacji znakowej zostają wówczas pozbawione swojego autonomicznego bytu.

Tymczasem obecność subiektywnych czynników w procesie symbolizowania nie daje podstaw do subiektywizacji metodologii badań służących interpretacji znaczeń. Przeciwnie: znaki jako znaki suponują przedmiotową rację ich istnienia i posługiwania się nimi. Proces realnego znakowania i ujmowania znaczeń jest sprzężony z faktycznym istnieniem treści znaczonych, dotarcie do których stanowi cel procedur interpretacyjnych. Zatem „to, czego dotyczą sądy obecne w jakiejkolwiek kulturze, jest dla nas rekonstruowalne tylko wówczas, jeśli stano-

* W istocie wchodzi w grę jeszcze szerszy zakres badania, obejmujący następujące relacje:

znak – denotat

znak – wytwórca

znak – interpretator [Kotarbińska 1957].

wi odniesienie przedmiotowe jednostek komunikatywnych danej kultury – przede wszystkim jednostek językowych” [Burszta 1992, 88].

Współczesna metodologia nauki, jak już wspomniano, dość powszechnie przyjmuje, że nie ma niezinterpretowanego doświadczenia. Z epistemologicznego punktu widzenia możemy jednak odróżnić dwa rodzaje doświadczenia, które Roman Ingarden określił jako „spostrzeganie proste (orzekanie)” i „spostrzeganie rozumiejące” [Ingarden 1972, 105 i n.]. Od czasu fiaska pozytywistycznych programów czystego deskryptywizmu, opartego na kulcie „nagich faktów” i „zdań protokolarnych”, wzrósł w nauce niewątpliwie udział doświadczenia drugiego typu. Nie uchyla to jednak problemu wyboru stosownego modelu interpretacyjnego, umożliwiającego zrozumienie. Przypomnijmy: metodologia internalistyczna zabrania stosowania modeli innych niż wewnętrzne. Edward Evans-Pritchard zapewniał, że swe badania wróżbiarstwa w plemieniu Azande uznał za najwłaściwsze rozpocząć od ułożenia programu prac badawczych według wskazań miejscowej wyroczni, tzn. dostosowując je do tych form obyczaju i światopoglądu, które zamierzał badać [za: Beattie 1968, 5]. Odzwierciedliło się w tej deklaracji przekonanie, że chcąc adekwatnie poznać reguły kształtujące dany porządek kulturowy, trzeba się im podporządkować. To pogląd rozpowszechniony wśród antropologów. Zgodnie z wyrażonym w nim modelem poznawczym, „ja” muszę się stać czasowo ‘nim’, potem wrócić do własnej powłoki i teoretycznie opracować własne doświadczenia odmienności” [Burszta 1996, 58]. Niemniej jednak różnica między „mną” a „nim” nie tylko nie zostaje unieważniona, ale wręcz uwypuklona jako centralna w procesie badań antropologicznych. Zarówno cytowany tu Burszta, jak inni teoretycy uważają tę różnicę za konstytutywną dla samej antropologii, która jest nauką o tej właśnie różnicy [zob. Zaporowski 2001, 213]. Różnica ta wyznacza jednocześnie nieprzekraczalną granicę internalizacji modeli poznawczych stosowanych przez uczestników badanej wspólnoty kulturowej, poza którą analiza kultury utraciłaby naukowy status. Jak przestrzega Geertz, „to właśnie ów manewr, zwykle nazbyt beztrzesko określany jako ‘postrzeganie spraw z punktu widzenia aktora społecznego’, nazbyt książkowo jako ‘podejście *verstehen*’, bądź też nazbyt technicznie – jako ‘analiza emiczna’, jakże często prowadzi do przeświadczenia, że antropologia

jest albo swoistą odmianą prowadzonej na wielką odległość telepatii, albo też fantazjowania na temat wysp kanibali” [Geertz 2005, 29].

W antropologii kulturowej rozpowszechnione jest jednak przekonanie, że „wszelkie zjawiska mają swoje odniesienie względem partykularnej kultury, że tylko w oryginalnym kontekście są tak naprawdę zrozumiałe i wytłumaczalne, że należy je mierzyć miarą tegoż kontekstu” [Burszta 1996, 6] (element nie ma znaczenia poza kontekstem). Wyabstrahowywanie zjawisk z tego kontekstu i zestawianie ich (dla stwierdzenia podobieństwa lub różnicy) z czymkolwiek poza nim jest niedopuszczalne. Czy można zadośćuczynić tym postulatami i zakazami?

Podporządkowanie się im oznaczałoby, że wszelkie modele czy schematy interpretacyjne stałyby się narzędziami jednorazowego użytku, każdy osobny kontekst kulturowy wymagałby wypracowania i zastosowania innego takiego modelu czy schematu. Co jednak stanowi o odmienności kontekstu? Powraca w ten sposób problem i groźba mnożenia quasi-odmian kulturowych, poruszony w poprzednim rozdziale. W skrajnym przypadku nawet pojedynczy element mógłby zostać uznany za czyniący różnicę kontekstu, a więc zmieniający znaczenie każdego innego osadzonego w nim elementu. Ale w ten sposób zatarłaby się różnica między elementem a kontekstem. Wszystko co kulturowe stałoby się kontekstowe, a każdy pojedynczy element wymuszałby tworzenie nowego, odmiennego modelu interpretacyjnego. Niektórzy współcześni teoretycy wskazują, że takie podejście jest wynikiem specyficznej inwencji antropologów, dokonujących tego, co Roy Wagner nazwał „wynalezieniem kultury”, a James Clifford zdemaskował jako wymyślanie całości kulturowych dla zapewnienia interpretacyjnego kontekstu badanym artefaktom. „Klasyfikator kolekcji etnograficznych ‘wymyśla’ związek między artefaktem a kulturą. Odcięte od swego (żywego) kontekstu, artefakty mają reprezentować abstrakcyjne całości, maska Bambara – kulturę Bambara”. To tworzenie fikcji, bowiem „nigdy nie było żadnych autentycznie tubylczych wielkich narracji”, którym odpowiadałaby gatunkowo wielka narracja antropologa [Strathern 2005, 188]. Zatem „nawet podejścia typu ‘emic’ oszukują same siebie, kiedy sądząc, że wychodzą od założeń ‘krajowców’, potrafią ujawnić tubylczy ‘ukryty’ system myślenia, jako przypominający sformułowane *explicite* systemy filozoficzne Kartezjusza, Kanta czy Hegla. Tymczasem to, co ukazują, jest ich własnym systemem, nie zaś systemem my-

ślenia krajowców. [...] W rzeczywistości ‘system’ nie istnieje w żadnym konkretnym społeczeństwie” [Turner 2005, 90–91]. Przypisywanie tu-
byłcom takiego systemu jest więc wynikiem systemowego myślenia ba-
dacza, zatem imputacją.

Rezygnacja z procedury abstrakcji (od kontekstu) w nauce jest niewyobrażalna. Zobaczmy to na przykładzie idealizacji, polegającej na tym, że w opisie pewnego układu ograniczamy się do uwzględnienia roli tylko kilku z jego elementów składowych, wpływ pozostałych przyjmując idealizująco za równy zeru (np. fizyka kwantowa w ten sposób abstrahuje od wpływu sił grawitacji). Odrzucenie tak rozumianej metody idealizacji zmuszałoby do uwzględnienia wpływu wszystkich elementów systemu. Znana i wspominana tu lista George’a Petera Murdocka obejmuje niemal 200 składników kultury. W każdym badaniu oznaczałoby to konieczność uwzględnienia 2^{200} oddziaływań. A dodatkową komplikację tworzy ta okoliczność, że oddziaływania te (tzn. zachodzące w kulturze) nie są liniowe. Czylnoby to uprawianie nauki (w tym przypadku: nauki o kulturze) praktycznie niemożliwym.

Z wycuciem nowoczesnego modelu nauki odniósł się do tej problematyki sam Murdock, polemizując z Benedict: „Dla niej kultura jest unikalną konfiguracją i może być zrozumiana tylko w całości. Silnie podkreślała, że abstrahowanie elementów dla porównania z pochodzącymi z innych kultur, jest bezprawne. Element nie ma znaczenia poza swym kontekstem; w izolacji nic nie znaczy. Uważam, że to nonsens. Specyficzne funkcje, oczywiście, mogą być odkryte tylko w kontekście. Jednakże naukowe prawa i hipotezy mogą być wywnioskowywane, tak w antropologii, jak i innych naukach, tylko przez wyabstrahowywanie i porównywanie cech wielu zjawisk” [Murdock 1965, 146]. Co więcej, dzięki coraz wyższemu poziomowi abstrakcji, następuje coraz silniejsze oderwanie od partykularności, umożliwiające Quine’owskie „kosmiczne oddalenie” badacza od przedmiotu analizy, pozwalające na osiągnięcie coraz rozleglejszych rezultatów poznawczych.

Uwikłanie teorii w doświadczenie rozumiane jest na ogół jako nieuchronność przyjęcia predoświadczalnych supozycji teoretycznych. Pochodzić więc one muszą spoza obszaru poddawanego badaniu, a więc w tym przypadku – spoza badanej kultury. Są to owe „teoretyczne sieci” służące do łowienia elementów badanej kultury, o których pisał Malinowski.

Jest wreszcie problem teoretyczno-praktyczny, przypominający błędne koło. Wszak aby dostosować się – w celach badawczych – do wymogów i standardów kultury, trzeba byłoby je znać, zatem wiedza o kulturze musiałaby uprzedzać procedury służące jej badaniu. Jeśli jest to „abstrakcyjna” wiedza o kulturze, sprzeczności nie ma (badanie konkretnej kultury poprzedzone jest ogólną wiedzą o kulturze jako takiej); jeżeli natomiast miałyby to być wiedza o konkretnej kulturze, konieczna do jej zbadania, błędne koło jest nieuniknione. Nie da się z niego wybrnąć przez założenie, że wystarczy jedynie proste, bezpośrednie naśladownictwo zachowań uczestników badanej kultury, gdyż ci są na ogół zróżnicowani według kryteriów statusowych (ich zachowania różnią się w zależności od usytuowania w strukturze społecznej i to zróżnicowanie odzwierciedlają), które trzeba znać*. Zatem „na pytanie, czy możliwe są w ogóle tzw. czyste opisy emiczne, należałoby odpowiedzieć negatywnie – niemożliwe jest poznanie kultury nie posługujące się żadnego typu imputacjami, czy też – w terminologii Quine’a – hipotezami analitycznymi” [Burszta 1992, 74].

Nie muszą to być zresztą imputacje odbiegające daleko od ujęcia emicznego i uniemożliwiające zbliżenie się do niego. Niezależnie od wyboru modelu poznawczego można bowiem wskazać na i tak nieuchronne podobieństwa perspektyw poznawczych samego badacza i uczestnika badanej kultury. Kmita wykazał, że niezbędne jest przyjęcie w przedmiotowej rekonstrukcji kultury założenia o obowiązywaniu w wizji świata budowanej przez daną kulturę systemu pewnych przedzałożeń, co najmniej takich jak elementarne formalizmy logiczne [Kmita, 1985, 78–79; por. tegoż 1971], a ponadto, że „interpretowanie działania intencjonalnego (interpretacja humanistyczna) nie może obejść się bez założenia o racjonalności decyzyjnej” [Kmita 2004, 58] (jako potwierdzenie słuszności takich założeń co do sposobu rozumo-

* Do jakich nieporozumień i wynikających z nich utrudnień w badaniu innej kultury może dochodzić, pokazuje przykład włoskiego misjonarza Matteo Ricci, który po przybyciu do Chin chciał zbliżyć się do tubylców, by lepiej i szybciej poznać ich kulturę, więc przybrał strój napotkanych tam mnichów buddyjskich. Jak się okazało, mnisi buddyjscy, chodzący pieszko (a Ricci nie pomyślał o korzystaniu z lektyki) mieli w ówczesnych Chinach niski status społeczny i stanowili marginalną grupę, usytuowaną poza głównym nurtem chińskiej kultury, co wzorującemu się na nich europejskiemu przybyszowi utrudniło kontakty z kulturotwórczymi i kulturowo znaczącymi kręgami społecznymi [przykład za: Szymańska 2003, 19].

wania tych ludzi wskazywane bywa samo istnienie tychże, czyli fakt, że zdolali przeżyć w świecie, co świadczy o przestrzeganiu przez nich pewnych reguł funkcjonowania w nim, nawet jeśli złożoną z tych reguł „wiedzę” interpretujemy według wykładni instrumentalizmu). Co więcej, Kmita twierdzi, że bez przyjęcia takich minimalnych imputacji uczestnikom danej kultury „stracilibyśmy możliwość podmiotowej rekonstrukcji tej kultury, więcej – możliwość badania jakiegokolwiek ‘pojedynczego’ zjawiska podmiotowego” [Kmita 1985, 78]. Donald Herbert Davidson postuluje „życzliwość interpretacyjną”, przyjmującą domniemanie pewnej racjonalności w działaniu i myśleniu innych ludzi, maksymalizującą ich człowieczeństwo. Podobnie Melford Spiro każe przyjmować zgodność (a przynajmniej współmierność) „schematów kulturowych” (*culture frames* – określenie Schwedera), zarówno w warstwie racjonalnej, jak pragmatycznej – na podstawie założenia o zgodności ludzkich wzorów rozumowania, wynikających z identycznej konstrukcji i pracy ludzkiego umysłu.

Nieraz podnoszono, że uczestnicy wielu kultur nie stosują się jednak do najprostszych nawet reguł logicznych czy wymogów racjonalności, np. pozostają w przeświadczeniu, że ich zmarli przodkowie są stale obecni wśród nich (jednocześnie żyją i nie żyją, co łamie zasadę sprzeczności), czy że człowiek jest jednocześnie zwierzęciem, jak w wierzeniach totemicznych (co łamie zasadę tożsamości). „Czyż nie jest sprzecznością wewnętrzną twierdzenie, że istota ludzka jest zarazem istotą ludzką i krukiem?” – przytacza zgłaszaną w takich przypadkach wątpliwość Giddens. I ripostuje: „takie przekonanie nie jest wcale znacząco różne od o wiele nam bliższych wierzeń: na przykład, że chleb przełamany w komunii jest ciałem Chrystusa, a wino to jego krew; albo że skończony system matematyczny może obejmować pojęcie nieskończoności; czy też że rosnąca prędkość powoduje wolniejszy upływ czasu” [Giddens 2001, 208]. Przytacza on także przykłady zdań typu „pada deszcz, ale ja w to nie wierzę” (krócej: „Pada! Nie wierzę”), które obrazują w jeszcze inny sposób podobieństwo form myślenia ludzi Zachodu i uczestników egzotycznych kultur, skłonnych do „zaklinania” rzeczywistości. W tym przypadku są to przykłady i argumenty świadczące nie tyle o tym, że oni myśleli podobnie jak my, lecz że my myśleliśmy podobnie do nich.

Wybór schematów poznawczo-interpretacyjnych zgodnych z wizją świata obecną w świadomości uczestnika kultury nie musiałby więc

oznaczać wyboru całkowicie odmiennego wzoru interpretacji, niż ten, który pochodziłby z kręgu pojęć stosowanych przez badacza. Ralph Linton już dawno pisał: „Tak dalece, jak możemy to stwierdzić, procesy intelektualne są takie same u wszystkich normalnych istot ludzkich we wszystkich czasach i miejscach. A przynajmniej jednostki, które rozpoczynają od takich samych przesłanek, zdają się dochodzić do takich samych konkluzji” [Linton 1975, 117]. Idzie tu więc przede wszystkim o wybór przesłanek dla rozumowań. Do jakiej (czyjej) wiedzy się zatem odwołać dla ich pozyskania? Wiedza uczestnika kultury i przedmiotu badań najczęściej nie istnieje lub jest niewystarczająca – jego kompetencja kulturowa, jak już wielokrotnie zaznaczano, ma charakter nie-refleksyjny lub wręcz nieświadomy. Wiedza teoretyczna badacza jest (a przynajmniej powinna być) bogatsza, bardziej usystematyzowana i poddana krytycznej autorefleksji metodologicznej.

Co ważne, założenia, na jakie wskazuje Kmita, nie wymagają żadnych przesądzeń stricte epistemologicznych (co do procesu poznania i prawdy), ani tym bardziej ontologicznych (co do realnego istnienia desygnatów używanych pojęć). „Z koncepcją ową [zrelatywizowanej racjonalności decyzyjnej – jak ją nazywa Kmita – przyp. JAM] można doskonale uzgodnić [...] nominalizm lingwistyczny, obywający się nie tylko bez uniwersaliów, ale także, co zrozumiałe, bez jakiegokolwiek ontologii w sensie klasycznym, a nawet bez pojęcia odniesienia przedmiotowego wyrażen językowych” [Kmita 2004, 63]*. Są to więc założenia skromniejsze niż wspomniana davidsonowska „zasada życzliwości”,

* Jak jednak stwierdza Burszta, faktycznie „antropologia milcząco skłania się ku racjonalizmowi opartemu na realizmie metafizycznym” i wyjaśnia, że „założenie realizmu metafizycznego stanowi – jak się wydaje – niezbędny logicznie warunek subiektywny podjęcia działań poznawczych (naukowych), jeśli tylko miałyby motywować je wiara w możliwość osiągnięcia sądów klasycznie prawdziwych; szczególnie wyraźnie widać to w przypadku etnologii. Badacz reprezentujący dany system wiedzy naukowej nie może głosić określonego twierdzenia nie zakładając realności jego odniesienia przedmiotowego” [Burszta 1992, 74, 72]. Być może z subiektywnego punktu widzenia nie jest po prostu możliwe uprawianie teologii bez przekonania o realnym istnieniu Boga, ani matematyki bez poczucia pewności realnego (w sensie metafizycznym) istnienia liczb. Nie przekreśla to jednak możliwości zakwestionowania takiego realistycznego założenia przez obserwatora zewnętrznego wobec danej dziedziny wiedzy, zwłaszcza traktującego ją jako element pewnej kultury. Co więcej, może on takie subiektywne przeświadczenia badacza o realnym istnieniu badanych przez niego obiektów wyjaśnić jako wynikające właśnie z jego zaangażowania w ich badanie.

nakazująca przypisywanie podmiotowi interpretowanych działań jak największej ilości przekonań uważanych przez siebie za prawdziwe; deklarują bowiem ich minimalizowanie, a nie maksymalizowanie. Bliższe są raczej temu, co przyjmuje Ricoeur, nazywając to po pascalsku „zakładem”. „Tego rodzaju rozumny zakład zrobił niegdyś jeden egipciolog, kiedy po odkryciu niezrozumiałych dla siebie znaków przyjął zasadę, że skoro znaki te pochodzą od człowieka, przeto mogą i powinny być *przetłumaczone*. [...] Kto wierzy, że przekład jest w pewnych granicach możliwy, ten stwierdza, że obcy jest człowiekiem – słowem, wierzy w możliwość porozumienia. To, co zostało tutaj powiedziane o języku czy znakach, odnosi się także do wartości, do podstawowych wyobrażeń, do symboli stanowiących kulturowe podłoże” [Ricoeur 1991, 175].

Jednak w przypadku źródeł archeologicznych, a więc takich wytworów ludzkich działań, których kontekst znaczeniowy jest znany szczerzej tylko lub wcale, do wyżej zarysowanych problemów poznawczych dochodzi jeszcze dodatkowy. Kroeber uważał wprawdzie, że „z kulturowego punktu widzenia dane archeologiczne są najczystsze” [Kroeber 1973, 23], albowiem całkowicie zdepersonalizowane – co w jego rozumieniu jest najwyższą zaletą, umożliwiającą pełną obiektywizację badania, poprzez uchwycenie jego przedmiotu bez subiektywnego kontekstu mogącego zamazać jego znaczenie i zakłócić proces badawczy. Takie podejście kłóci się jednak z przekonaniem, że sensy są określone przez cały kontekst kulturowy przedmiotów – w jaki sposób ustalać bowiem owe szerokie konteksty dla pojedynczych, czasem unikatowych świadectw materialnych, stanowiących przekaz z niedokładnie albo w znikomym stopniu poznanych kultur przeszłości? Ów kontekst rekonstruowany jest wszak dopiero na podstawie interpretacyjnej analizy odkrywanych sukcesywnie podczas wykopalisk przedmiotów materialnych – o ile nie został on przedstawiony w przekazie językowym.

Rekonstrukcja treści kultury na podstawie samych danych archeologicznych jest bowiem znacznie trudniejsza i przynosi efekty znacznie bardziej ograniczone niż w przypadku przekazu językowego. O dawnych (zwłaszcza zaginionych) kulturach ludów niepiśmiennych wiadomo znacznie mniej, aniżeli o tych (nawet zaginionych), które pozostawiły świadectwa i relacje pisemne. Nawet jeśli kultury te zaginęły wraz ze znajomością pisma, jakim się posługiwały, przeważnie udaje się je zrekonstruować i te przekazy wykorzystać (tak było w przypadku

pisma klinowego, egipskich hieroglifów, pisma linearnego kultury mykeńskiej i innych). Można jednak postawić hipotezę, że obraz dawnych kultur piśmiennych jest dlatego bogatszy, że kultury dysponujące piśmem były wyżej rozwinięte i bogatsze w zasoby. Nie tylko zatem więcej wiemy o danej kulturze dzięki pozostawieniu przez nią pisemnych relacji, lecz samo stworzenie przez nią pisma i pozostawienie dokonanych dzięki niemu relacji świadczy o wysokim poziomie rozwoju, który zaowocował bogactwem wszelkich innych pozostawionych wytworów, w tym materialnych.

O pozajęzykowych uwarunkowaniach przekładu z języków martwych (nieużywanych) i wynikających stąd rozbieżnościach interpretacyjnych świadczy jednak choćby utrzymująca się odmienność translacji tekstów biblijnych na nowożytnie języki europejskie, skutkująca powstaniem i istnieniem odmiennej „biblii katolickiej”, „biblii luterkańskiej” czy „biblii kalwińskiej” w tym samym (np. polskim) języku. Nie mówiąc już o tym, że nawet literalnie identyczny tekst otrzymuje inną interpretację teologiczną. Mogą pojawiać się poważne tego konsekwencje doktrynalne, mające bezpośrednie skutki dla życia ludzi, jak np. zakaz transfuzji krwi, będący rezultatem specyficznego zrozumienia kontekstu translacji. Ale zdarzają się i tak proste nieporozumienia przekładowe, jak to, które spowodowało, że postać Mojżesza przedstawiano w chrześcijańskiej ikonografii (np. słynnej rzeźbie Michała Anioła) z... rogami.

O pracy archeologa można stwierdzić, że „nigdy nie będzie mu dane stanąć oko w oko z upragnioną, a ukształtowaną w pełni panoramą minionej obecności. Są to tylko oznaki, szczątki artefaktów, często ledwie zarysy jakichś obiektów” [Kowalski 1996, 65]. W stwierdzeniu Kroebera znalazło wyraz „mityczne przekonanie o jakimś rajskim stanie nieskażenia źródeł teorią, o ‘źródłowej bezteoretyczności źródeł’” [tamże, 70]. Zgryźliwie charakteryzując wynikające z takiego przekonania wyobrażenie o rekonstrukcji kultury, można je ująć w ten sposób, że „wiedzę na temat kultury nabywa się poprzez kontakt zmysłowy z artefaktami, poprzez cokolwiek wprawdzie kontrowersyjne, ale najlepiej wielokrotne macanie martwego ciała kultury. Akt taki wywołuje wiedzę samorzutnie, byleby praktykować go cierpliwie i regularnie” [tamże]. Ujmując to poważniej, Kroeber dał wyraz pogładowi o istnieniu „czystych” danych poznawczych i nieuwarunkowanego doświad-

czenia, dość naiwnemu i w obecnej metodologii nauki uważanemu za anachroniczny.

Anna Pałubicka [1997] zarzuciła archeologii i archeologom ode-
rwanie od współczesnej humanistyki i jej metodologii, przejawiające
się w przestarzałym pozytywistycznym modelu badania, naiwnym em-
piryzmie i uproszczonym, zdroworozsądkowym realizmie „podszitym
niczym nieuzasadnioną wiarą w ‘wyższość’ tego właśnie sposobu upra-
wiania archeologii nad wszelkimi innymi oferowanymi przez różne po-
krewne dyscypliny humanistyczne. [...] Pewność i zaufanie archeolo-
gów do wiedzy naiwnoempirycznej nie da się wyjaśnić w kategoriach
epistemologicznych, gdyby nawet były one zdolne do wyjaśniania i gdy-
by nawet archeologowie powoływali się na jakąś epistemologię” [tam-
że, 129]. Przeświadczenie archeologów o ich „bezpośrednim” dostępie
do „czystych” danych empirycznych wynika z metodologicznej nieświadomości i epistemologicznej naiwności lub ignorancji. Nie mniejszą
naiwnością wykazują się ci teoretycy kultury, którzy wierzą w zdolność
archeologii i archeologów do dostarczania takich „czystych” danych
faktograficznych.

Problem interpretacji archeologicznych rozpatrzyła Pałubicka
szczegółowo w innym miejscu [Pałubicka 1983b]. Kwestionując prze-
konanie, że „sensy kulturowe tkwią obiektywnie w wytworach i czyn-
nościach, niezależnie od świadomości i intencji badacza oraz podmiotu
partycypującego w danej kulturze”, wymienia ona liczne trudności,
jakie napotyka rekonstrukcja archeologicznie pozyskanych świadectw
kultury. Konkluduje więc, że mogą one pełnić przede wszystkim rolę
falsyfikatorów założonych hipotez. Podobnie proces interpretacji sym-
boli zawartych w wytworach kultur archaicznych ujmuje cytowany już
monografista tej problematyki [Kowalski 1999]. Twierdzi on, że „aby
zrozumieć ‘archaiczną wizję świata’, należy najpierw dokonać kultu-
roznawczej diagnozy najmlodszych osadów składających się na dzieje
myślenia nowożytnego. Kolejne odstony nawarstwień utrwalających
współczesną tożsamość kulturową pozwalają bowiem ocenić, jakie ka-
tegorie kulturowe nie mogły być wiążące dla kultury archaicznej”
[tamże, 8; podkr. JAM]. Dokonanie takiej „kulturoznawczej diagno-
zy”, podobnie jak powzięcie hipotezy poprzedzającej badanie dawnych
kultur, wymaga zastosowania pewnych ogólnoteoretycznych narzędzi
kulturoznawczych. W rezultacie proponuje on, aby w odkrywaniu naj-

starszych świadectw archeologicznych zrezygnować z przypisywania im w ogóle symbolicznych treści. Przykładem to uzasadniającym mają być najbardziej typowe wykopaliskowe ślady kultur archaicznych, czyli pochówki.

Rzeczywiście, ujawniane w ten sposób praktyki mortuaryjne i obrzędy funeralne są niemożliwe do zinterpretowania jako symboliczne semantycznie, a więc informujące o jakichś wierzeniach, wyobrażeniach czy przeświadczeniach związanych z samą śmiercią i ewentualną eschatologią. Nie da się na ogół po prostu ustalić na podstawie pochówku, a nawet towarzyszących mu artefaktów, treści owych wierzeń czy przekonań, zatem zawartości owej „myślowej strony” kultury, której istnienie jest koniecznym założeniem wszelkiej interpretacji czynności i obiektów kulturowych, jak stwierdził Burszta w wypowiedzi cytowanej na początku tego rozdziału. Nie oznacza to jednak, że założenie to należy odrzucić, jak sugeruje Kowalski, lecz raczej trzeba na nim poprzestać. Tak więc być może (przynajmniej do czasu pozyskania innych źródeł) nie dowiemy się, jak uczestnicy owych obrzędów funeralnych i praktyk mortuaryjnych odczuwali, przeżywali, wyobrażali sobie i prze-myślowali śmierć oraz ewentualne dalsze losy zmarłego (tego, co po nim pozostawało), jakie były ich wierzenia czy przeświadczenia w tej kwestii, lecz odrzucenie samego ich istnienia czyniłoby niewytłumaczalnym podejmowanie tych obrzędów i ceremoniałów (odprawianych wokół tego, co ze zmarłego – fizycznie i w ich wyobrażeniach – pozostawało).

W celu wsparcia swojej sugestii wykazuje on skrupulatnie, że w świadomości uczestników kultur archaicznych śmierć nie jest wyraźnie odróżniana od życia, innych jego epizodów, stadiów i form, dlatego obrzędy i ceremonie pogrzebowe mają charakter metamorficzny, a nie metaforyczny (symboliczny). Lecz to akurat jest cechą większości lub może wszystkich przekonań i wyobrażeń eschatologicznych, obejmujących lub przedstawiających śmierć właśnie jako przejście do kolejnego, choć odmiennego stadium (Cassirer zwrócił uwagę, że świadczy o tym powszechność praktyki wyposażania zmarłych na dalszą drogę, poprzez składanie do ich grobów rozmaitych przedmiotów mogących być w niej przydatnymi [Cassirer 1977, 179–180]). Szczególnie widoczne to jest w koncepcjach reinkarnacji, ale także w eschatologii chrześcijańskiej. A ujawnia się właśnie w metaforze używanej przez kapłanów, uczest-

ników ceremonii pogrzebowych, nekrologach, wspomnieniach pośmiertnych, zawierających określenia typu „zasnął w Panu”, „odszedł do Pana”, „odszedł do domu Ojca”, „przeszedł na drugą stronę”, „przeniósł się do lepszego świata” itp. Nawet ludzie wyzbyci przekonań lub wyobrażeń *stricto* eschatologicznych używają sformułowań „żyje w naszej pamięci” czy „wciąż jest obecny wśród nas”, sugerujących, że zmieniła się forma egzystencji zmarłych, ale nie nastąpił jej definitywny, ostateczny i całkowity koniec. Zrozumienie metamorficznych wyobrażeń związanych ze śmiercią i wyrażanych w obrzędowości mortuaryjnej nie przedstawia więc aż tak poważnego problemu dla uczestnika współczesnych kultur, operujących wyobrazeniami o śmierci ukształtowanymi w kręgu wytworzonych przez nie koncepcji eschatologicznych.

Podobnie można się odnieść do najstarszych obiektów identyfikowanych jako domniemane dzieła sztuki, czyli rytów naskalnych (jaskiniowych) czy paleolitycznych figurek ceramicznych lub kościanych. Nie znamy i być może nigdy nie poznamy ich semiotycznych treści. Nawet jeśli były to tylko znaki ikoniczne, to również posiadały funkcję symboliczną, choćby i tak wątpliwą. Sam Kowalski przyznaje zresztą, że zanegowanie obecności elementów symbolicznych w działaniu podmiotów kultur archaicznych kłóci się z wcześniejszą konstatacją pansemiotyczności takich kultur i wynikającej stąd niemożności wydzielenia (przez ich uczestników) odrębnej sfery symbolicznej, „zatopionej” w porządku ich kultury [Kowalski 1999, 192]. Sama archeologia w tym nie pomoże, zwłaszcza „taka archeologia, która zasklepia się w swoim pozytywistycznym przeświadczeniu i wierze w tzw. gołe fakty, ignorując współczesną refleksję metodologiczną i epistemologiczną obecną w pokrewnych dyscyplinach humanistycznych, a wskazującą na interpretacyjny status i złożony kontekst wydobywanych przez archeologa artefaktów, które dopiero w procesie ‘ naukowego wyjaśniania’ nabierają dla nas źródłowego sensu” [Posern-Zieliński 1997, 108]. Owe artefakty nie posiadają samoistnego znaczenia, dostępnego bez interpretacji. Dlatego także w badaniach archeologicznych „na plan pierwszy wysuwać się powinny ambicje interpretacyjne, rekonstrukcyjne, analityczne, zmierzające do ujawnienia prawidłowości i odczytania sensów ludzkich działań od okresu hominizacji do czasów historycznych”, a archeolog „w tym względzie musi posługiwać się śmieiej modelami, teoriami, hipotezami o naturze antropologicznej” [tamże, 111]. Za-

tem to archeologia ma czerpać w swej pracy interpretacyjnej z hipotez i teorii antropologicznych, a nie odwrotnie.

Można powiedzieć coś więcej: archeolog nie ma tej co antropolog możliwości konfrontowania własnej interpretacji badanych wytworów kulturowych z wykładnią nadawaną im przez ich wytwórców. Archeolodzy „postawieni są wobec przedmiotów i skazani na samych siebie. Znajdowane wytwory inspirują interpretacje, ale nie ma szansy na ich korektę ze strony wytwórcy [...], badacz odwołać się może jedynie do swych własnych sądów kulturowych. Ton wydobywanego z przeszłości dźwięku w całości zależy od odbiorcy komunikatu. Kreowany świat znaczeń jest wyłącznie dziełem poszukującego” [Buchowski 1997, 59; podkr. JAM]. Nie tylko zatem dane archeologiczne nie są „czyste”, jak naiwnie sądził Kroeber, lecz są one znacznie silniej nasycone interpretacją nadaną przez badacza niż dane antropologiczne (etnograficzne), które mogą w jakimś stopniu powołać się na interpretacje uczestników kultury, z której pochodzą i której dotyczą. Interpretacja symbolicznych treści zawartych w wytworach badanych przez archeologów jest całkowicie „etyczna” (a w każdym razie mniej „emiczna” niż dokonywana przez antropologów). Nawiązując do cytowanego sformułowania Malinowskiego o łowieniu przez antropologa kulturowych faktów w sieć utkaną z teorii, można zajęcie archeologa określić jako przesiewanie wykopalisk przez teoretyczne sito, na dodatek skonstruowane przez antropologów.

Jak przekonywał Linton, „gdy antropolog powiada, że kultura ma takie to a takie cechy, w istocie chodzi mu o to, że są to cechy wspólne dla wszystkich kultur” [Linton 1975, 43]. To właśnie te cechy, ich systematyzacja oraz wielostronna analiza są i muszą pozostać przedmiotem badań dla teorii kultury. Jeśli zaś obejmują one interpretację treści symbolicznych, to nie mogą się ograniczać do wewnątrz kulturowego ich kontekstu, lecz sięgać do uniwersalnych reguł interpretacyjnych. Reguły te stwarza i udoskonala antropologia, która jest formą badania kultury, wytworzoną w jednej z konkretnych kultur, mianowicie zachodniej. To jednak nie musi bynajmniej świadczyć o jej partykularności, tendencyjności czy stronnictwie. Zrodziła się ona w tej właśnie kulturze dzięki jej (jak to nazwał Kołakowski) „wysiłkowi łamania własnego, etnocentrycznego zamknięcia” [Kołakowski 1990, 15], a więc poddaniu autorefleksji, spojrzeniu niejako z zewnątrz, zatem podobnie jak na inne kultury. Ta perspektywa poznawcza nie jest jedną z wielu

możliwych do przyjęcia przez różne inne kultury, lecz jedyną możliwą w wyniku porzucenia wewnątrz kulturowego usytuowania. „Tak więc to nie pozostający poza oddziaływaniem nauki europejskiej Samoanzyk tłumaczy nam nasze wzory życia, wyklada z uniwersyteckiej katedry rodakom zasady ‘przemysłu i tłumienia seksu w pewnej społeczności padańskiej’, ale jednak to my, wykształceni w tej szczególnej kulturze pragnącej na równi zawłaszczać i poznawać, stworzyliśmy taki uniwersalny model wiedzy, której zadaniem jest ujęcie w ramy pojęciowe ludzkiej kultury” [Burszta 1996, 13].

Nie jest to spojrzenie znikąd, poznanie spoza jakiegokolwiek usytuowania, badanie poza wszelkim kontekstem. Jest to jednak badanie i poznanie prowadzone dzięki usytuowaniu w kontekście umożliwiającym dokonywanie interpretacji treści, ku którym się zwraca, zwłaszcza tych symbolicznych. Albowiem „symbolika nie funkcjonuje po prostu. Jest ona kulturą siostrą odpowiednio wykształconego zmysłu interpretacji” [Kowalski 1999, 193]. Uwypuklane przez współczesną epistemologię i metodologię nauki zaangażowanie podmiotu (badacza) w procedury poznawcze (badawcze), w tym także interpretacyjne, daje takiemu podejściu dodatkową legitymizację.

PUŁAPKI DETERMINIZMU KULTUROWEGO

Teorie kultury, zwłaszcza rozwijane w obrębie antropologii kulturowej, wykazują pewną tendencję, podobną do tej, jakiej ulegają inne naukowe interpretacje rzeczywistości: traktowanie badanej dziedziny jako szczególnej, wyróżnionej spośród innych, prymarnej, a więc pierwotnej wobec nich. Ona sama oraz zjawiska w niej występujące zaczynają być więc często traktowane jako *explanans*, czynnik wyjaśniający inne zjawiska. Genetycy w ten sposób ulegają skłonności do wyjaśniania różnych zjawisk uwarunkowaniami zawartymi w genotypie, neurofizjolodzy – procesami zachodzącymi w strukturze układu neurologicznego, a ewolucjoniści – mechanizmami przystosowania i doboru naturalnego (Kmita nazywa te typy wyjaśniania odpowiednio „eksplanacją teorioewolucyjną”, „eksplanacją neurofizjologiczną” itd. [Kmita 1985, 112 i n.]).

Wyjaśnianie jest w takich interpretacjach rozumiane jako podanie odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, a ta jako wskazanie przyczyny. Schemat eksplanacyjny (*explanans* – *explanandum*) staje się w ten sposób schematem kauzalnym (przyczyna – skutek). W konkretnym przypadku tu omawianym, kultura traktowana jest zarówno jako czynnik wyjaśniający, jak uwarunkowujący. Zjawiska i procesy zachodzące w świecie ludzkim są wyjaśniane ich uwarunkowaniem kulturowym*.

* W teoriach przyczynowości uwzględnia się różny status przyczyny, którą może być rzecz, zdarzenie, cecha lub stan rzeczy [zob. Krajewski 1967; Karpiński 1985, 8]. Rozróżnienie to opiera się jednak w dużej części na definicjach odpowiednich pojęć, np. za zdarzenie można uznać posiadanie przez jakąś rzecz jakiejś cechy albo pojawienie się, zniknięcie lub trwanie pewnego stanu rzeczy itd. Jak stwierdza Karpiński, w naukach społecznych „często przyczyna i skutek – to utrzymujące się w czasie stany rzeczy, polegające na przysługiwaniu cech przedmiotom” [tamże, 20]. Tutaj nie rozważa się ani nie przesądza statusu ontycznego przyczyny, używając

Taki sposób rozumienia kultury stał się powszechny w antropologii po odejściu przez nią od dominujących w początkowym okresie ujęć ewolucjonistycznych, które nadawały zjawiskom i procesom kulturowym charakter samoczynnych, samouwarunkowujących. Na miejsce ewolucjonizmu przyszedł determinizm, a wraz z nim wyjaśnianie wszelkich zachowań i ich wytworów uwarunkowaniami kulturowymi. Jak aksjomat zostało potraktowane przez antropologów kulturowych sentencjonalne sformułowanie Kluckhohna *to be human is to be cultured*. Ponieważ w tym czasie panuje też pluralizm kulturowy, przekonanie o wielości kultur, zatem międzykulturowe różnice zachowań i ich wytworów interpretowane są jako uwarunkowane różnicami kulturowymi.

Kryje się za tym ideowo motywowana tendencja do zrównania uczestników różnych kultur, porzucenia zakładanego i okazywanego wcześniej dystansu oraz wyzbycia się poczucia wyższości wobec nich. Uznano, że „sposoby myślenia poszczególnych jednostek partycypujących w kulturze prymitywnej wyrażają ogólne cechy systemu pojęciowego, powszechnie w tej kulturze obowiązującego i wynikają z nich. Nie jest już tak, że kultura jest prymitywna, bo umysły jednostek są prymitywne, posiadając takie to a takie cechy, ale tak, że z charakteru kultury wynikają utrwalone i niezmiennie sposoby myślenia jednostek” [Burszta 1992, 47]. O ile więc Lucien Lévy-Bruhl opisywał osobliwość myślenia i mentalności prymitywnych tubylców, o tyle Claude Lévi-Strauss uznał, że struktury myślenia wszystkich ludzi są jednakowe. Za różnice odpowiada kultura, a dokładniej mówiąc – różnice kulturowe. To nie różnice między ludźmi prowadzą do zróżnicowania tworzonych przez nich kultur, lecz różnice między kulturami prowadzą do różnic wśród ukształtowanych przez nie ludzi. „O wszystkim decyduje typ – albo jak chciał Franz Boas – wręcz ‘geniusz’ danej kultury, całości, która jednostki przekracza i determinuje” [Burszta 2001, 160]. Odtąd „różnice między ‘nami’ a ‘nimi’ między ‘mną’ a Innym, są traktowane wyłącznie jako różnice kulturowe, jako wyraz odmienności kulturowego wyposażenia. To nie ewolucja, ale kultura tłumaczy zróżnicowanie obyczajów, stylów życia, zwyczajów seksualnych i form religijnych wierzeń” [Burszta 1996, 52]. Tłumaczy nie tylko w sensie wyjaśniania, ale

ogólnego określenia „zjawisko”, w domyśle: zjawisko kulturowe, którym może być jakiś obiekt (artefakt), zdarzenie, cecha kultury lub jej stan. Podobnie bez rozróżnienia i rozstrzygnięcia pozostawia się tu status ontyczny skutku.

także uwarunkowania. Zgodnie z tą wykładnią, „uczucia, myśli i czyny człowieka nie wychodziły od niego samego – były mu narzucane przez siłę zewnętrzną” [Cassirer 1977, 188].

Nastąpiło swoiste przeniesienie na kulturę wyobrażeń dotyczących natury, przy – paradoksalnie – odkryciu i wyeksponowaniu różnic między nimi. Jak zauważa Kmita, pierwotny pogląd uczestnika jakiegokolwiek kultury jest taki, że obowiązujące w niej normy i reguły oraz zgodne z nimi zachowania są „naturalne”, natomiast obecne w innych kulturach i przejawiające się w zachowaniach ich uczestników uznaje za nienaturalne. Ale świadomość odmienności kulturowej doprowadziła – w okresie Oświecenia – do zrozumienia odrębności partykularnych kultur oraz obowiązujących w nich porządków aksjonormatywnych wobec uniwersalnego porządku natury [Kmita 2004, 55]. Sam mechanizm determinacji zostaje jednak z porządku natury przeniesiony na porządek kultury, bo choć owe porządki są odmienne, to tworzą podobne mechanizmy uwarunkowywania zdarzeń.

W początkowym okresie kształtowania naukowych podstaw teorii kultury są one czerpane z naukowych podstaw teorii natury: najpierw w ewolucjonizmie, a potem np. naturalistycznej koncepcji potrzeb, leżącej u podstaw funkcjonalizmu. Tak więc proces naturalizacji kulturoznawstwa postępował równolegle z odkrywaniem kulturowej swoistości i odrębności, co odzwierciedlało wspomniany paradoks. Ponieważ determinizm jest fundamentalną koncepcją przyrodoznawstwa, zostaje za taki uznany też w kulturoznawstwie (a paralelnie w psychologii, gdzie dochodzi do głosu jako behawioryzm, w którym relacji przyczynowo-skutkowej odpowiada relacja bodziec-reakcja). Dla zaznaczenia kulturowej odrębności niektórych zjawisk i procesów część ludzkich działań i zachowań (zwłaszcza w sferze fizjologii, biologii) zostaje uznana za uwarunkowaną (zdeterminowaną) czynnikami naturalnymi, część natomiast kulturowymi. Co więcej, „niegdyś rozumiano kulturę jako królestwo wolności, autoteliczności, duchowości, pełni człowieczeństwa, a naturę – jako obszar determinizmów, domenę funkcjonalności itp. Tymczasem współcześnie to właśnie kultura często jawi się jako czynnik determinujący człowieka” [Jagoszewska 1995, 16]. W tradycyjnym rozumieniu kultura była narzędziem uwalniania od uwarunkowań natury (taki był też jeden z wymiarów antynomii natura-kultura), obecnie sama jest traktowana jako uwarunkowująca. Ponadto w sferze kul-

tury materialnej (techniczno-użytkowej) stosowane i wykorzystywane są mechanizmy (w tym kauzalne) kształtujące porządek natury (prawa przyrody), zaś w sferze kultury symbolicznej – kształtujące mechanizmy uwarunkowań (w tym kauzalnych) *stricte* kulturowych. Niekiedy determinanty kulturowe i naturalne ujmowane są jako zespolone, te pierwsze jako uwarunkowane przez te drugie – jak w teorii Leslie White’a, którego można uznać za radykalnego deterministę kulturowego [zob. Carneiro 2003, 167; por. Różycki 1995]. Takie podejście naraża jednak na niebezpieczeństwo popadnięcia w redukcjonizm, jak w socjobiologii, która – paradoksalnie – zwalcza determinizm kulturowy w imię prymatu determinizmu biologicznego [zob. rozdział *The Problem with Cultural Determinism* w Alcock 2001], a więc z zazdrości o ten prymat.

Skądinąd warto zauważyć, że odwoływanie się do porządku natury jako uprawomocniającego zjawiska i procesy z porządku kultury, w ostatnim czasie znacznie się nasiliło, także pod wpływem ekologii i innych nurtów światopoglądowych nakierowanych ku naturze; stwierdzenie, że coś jest naturalne czy zgodne z naturą – począwszy od produktów żywnościowych i sposobu odżywiania, przez różne formy zachowań, w tym seksualnych, a kończąc na formach rekreacji w kontakcie z przyrodą – jest rodzajem rekomendacji, ale i legitymizacji we współczesnej kulturze. Naturalizacja jest jedną z najczęściej stosowanych strategii perswazyjnych.

Połączenie determinizmu kulturowego z kulturalistycznym wyjaśnianiem ludzkich zachowań i ich wytworów w szczególnie konsekwentny sposób splata się w kulturalizmie. Głosi on bowiem „prymat kultury pojmowanej jako zespół przekonań powszechnie respektowanych w danym społeczeństwie (ewentualnie wężej – grupie społecznej) wobec ontologicznego ‘umeblowania świata’ oraz spłotu jego poznawczego konstytuowania, prymat zatem wobec tego wszystkiego, co jawi się jako istniejące oraz istniejące w sposób taki to a taki” [Szahaj 2004a, 170]. Zatem kulturowo uwarunkowane są nie tylko ludzkie zachowania czy przekonania, ale również świat, do którego one się odnoszą. Można powiedzieć paradoksalnie, że przeciwnie do poglądu, jakoby to natura determinowała kulturę (a ta jej uczestników), kulturaliści twierdzą, iż to kultura determinuje naturę, ściślej: to, co jej uczestnicy za naturę (świat naturalny) uważają. „Kultura stanowi warunek istnienia każde-

go bytu jako bytu jakoś określonego” [tamże]*. Tak ujęty kulturalizm przekształca się w kulturowy konstruktywizm („kulturowe tworzenie rzeczywistości”). Zgodnie z odpowiedniością reguł uwarunkowania oraz wyjaśniania, uznanie prymatu kultury wobec innych zjawisk prowadzi konsekwentnie do uznania prymatu teorii kultury wobec innych teorii. „W tej perspektywie historia oraz teoria kultury uzyskuje status (meta) nauki podstawowej, nadrzędnej (poznawczo) nie tylko wobec humanistyki, ale także przyrodoznawstwa” [tamże, 8].

Niekiedy w analizach kulturologicznych dokonuje się odróżnienia determinizmu kulturowego i determinizmu kultury. Ten pierwszy oznacza pogląd o deterministycznym charakterze zjawisk kulturowych i całego systemu kultury, a więc o zdeterminowaniu jednych elementów z systemu kulturowego przez inne. Ten drugi zaś wyrażałby się w tezie o zdeterminowaniu zachowań ludzkich przez system kultury i jego konkretne elementy. W pierwszym przypadku byłoby to zatem „zdeterminowanie kultury przez kulturę”, a w drugim „zdeterminowanie człowieka przez kulturę” [Różycki 1995, 140]. Różnica ta dotyczy zatem nie samego procesu zdeterminowania i jego kulturowego charakteru (kulturowego charakteru czynników determinujących), lecz sfery w ten sposób zdeterminowanej (zjawiska kulturowe lub zachowania ludzkie). Warto jednak zauważyć, że zachowania ludzkie (nieuwarunkowane biologicznie, fizjologicznie czy genetycznie, a więc przez czynniki naturalne, pozakulturowe, co nas tu nie interesuje**) same stanowią (wraz z ich wytworami) część kultury. Jeśli zaś potraktować człowieka jako twórcę kultury, to zdeterminowanie jego zachowań i wytworów ma znaczenie dla uwarunkowania samej kultury. Nas tu interesują oba wymiary determinującego charakteru zjawisk kulturowych, a więc oba rodzaje determinizmu. Zresztą są one powiązane, przy deterministycznych bowiem założeniach „to właśnie za pośred-

* Skądinąd już Margaret Mead wykazywała, że kultura dokonuje transpozycji i interpretacji naturalnych zjawisk i procesów, nadając im specyficzne znaczenie i rozumienie, lecz popadała przy tym w niekonsekwencję, a nawet sprzeczność, gdy w swoich *Trzech studiach* pokazywała jak naturalne predyspozycje uczestników różnych kultur sytuują ich poza nimi, a więc naturalne cechy pozostają przez kulturę nieobjęte [zob. Krzemiński 1995, 78–81].

** Należy jednak zauważyć, że Melford Spiro oskarża radykalny determinizm kulturowy właśnie o pomijanie lub eliminowanie uwarunkowań lub czynników pozakulturowych – biologicznych, psychologicznych, społecznych [Spiro 1994, 40].

nictwem jednostek istnieje ciągłość związku przyczynowego między wydarzeniami kulturowymi, ciągłość historii, tradycja etc. A wszystko to za sprawą wzajemnej korelacji dwóch determinizmów: kulturowego i kultury” [Różycki 1995, 141].

Podobnie mało istotne dla przedstawianej tu analizy determinizmu kulturowego jest rozróżnienie jego odmiany generatywnej i partykularystycznej [Spiro 1994, 45; Barnard 2000, 100]. Ta pierwsza zakłada, że „każda kultura jest wariantem uniwersalnego wzoru kultury”, więc zdeterminowanie też pojmuje w kategoriach uniwersalnych, jako prowadzące do tych samych skutków, składających się na wspólne doświadczenie ludzkie. Ta druga zaś przyjmuje, że „kultury różnią się między sobą radykalnie”, zatem „każda kultura wytwarza kanon k u l t u r o w o p a r t y k u l a r n y c h cech ludzkich” [Spiro 2004, 30]. Wszelka inność jest więc interpretowana jako zdeterminowana kulturowo. Można powiedzieć, że determinizm generatywny przypisuje kulturowemu zdeterminowaniu skutki w postaci podobieństw, a partykularystyczny wskazuje na kulturowe zdeterminowanie jako skutkujące różnicami. Dla samego charakteru procesów kulturowego zdeterminowania ma to znaczenie drugorzędne. O tym zaś, czy o istocie kultury decydują podobieństwa, czy różnice, a zatem czy kulturę można uznać za jedną, czy trzeba przyjąć ich wielość, traktował rozdział pierwszy. Odmienność przywołanych tu dwóch odmian determinizmu kulturowego nic do tej kwestii nie wnosi, bo wynika właśnie z przyjęcia rozbieżnych w niej stanowisk (uniwersalistycznego lub partykularystycznego).

Wobec determinizmu kulturowego (różnych wskazanych tu rodzajów) można zgłosić wiele zastrzeżeń i wątpliwości. Jak już stwierdzono, deterministyczne, kauzalne wyjaśnianie zjawisk i procesów zachodzących w świecie ludzkim robi wrażenie naśladowania metodologii stosowanej w przyrodoznawstwie, w zamiarze nadania humanistyce czy teorii kultury bardziej naukowego (w sensie *scientific*) statusu. Tymczasem deterministyczne interpretacje zostały podważone i zakwestionowane właśnie w przyrodoznawstwie, a zwłaszcza jego najbardziej podstawowej teorii, czyli fizyce kwantowej. Jak wiadomo, zjawiska kwantowe mają charakter indeterministyczny, podlegając prawom statystycznym. Analogie do zjawisk i procesów społecznych wydają się uderzające (podobnie jak w fizyce kwantowej, nie można przewidzieć „zachowania” pojedynczej cząstki, lecz stosunkowo łatwo prognozować

statystyczny rozkład „zachowań” w ich zbiorze, podobnie jest z indywidualami i zbiorowościami ludzkimi)*. W każdym razie zagwarantowanie jakiejś teorii statusu naukowego nie wymaga nadawania deterministycznego charakteru stosowanym przez nią wyjaśnieniom.

Zastrzeżenia do interpretacji kauzalnych są w filozofii znane od dawna, a przynajmniej od czasu usystematyzowanego sformułowania niektórych z nich przez Davida Hume’a. Obecnie, pod wpływem akauzalnych wykładni nowoczesnej fizyki, zwłaszcza w interpretacji kopenhaskiej mechaniki kwantowej, uzyskały one dodatkowe wzmocnienie. Przedstawił je w uporządkowanej postaci Karl Popper, wyprowadzając z nich koncepcję „wszechświata otwartego” [Popper 1996]. Jeśli za system otwarty można uznać wszechświat, to tym bardziej kulturę. Jeśli istnieją różne możliwości i warianty w przyrodzie, to tym bardziej w kulturze. Zwłaszcza przy pluralistycznym założeniu, że kultur jest wiele**. I tym bardziej, że kultury trudno traktować jako systemy izolowane, zatem trzeba uwzględniać czynniki wobec każdej z nich ze-

* Jak pisze cytowany tu Różycki, „owszem, indeterminizm na poziomie mikro implikowałby niezdeterminowanie makro, ale wtedy, gdy zdarzenia owego wyższego poziomu zależałyby od pojedynczych zdarzeń niższego. Tak jednak nie jest. I dlatego poziom makroskopowy może być zdeterminowany pomimo przypadkowości zdarzeń na poziomie mikro. [...] Zasada nieoznaczoności absolutnie więc nie falsyfikuje hipotezy, że w mikro-, podobnie jak makroświecie panuje przyczynowość i konieczność”. I przestrzega: „warto o tym przypominać, choćby ze względu na fakt, iż kolejne pokolenia młodych humanistów (socjologów, psychologów, estetyków etc.) odkrywają dla siebie zasadę nieoznaczoności” [Różycki 1995, 137]. W antropologii poziom mikro („kwantowy”, bo niepodzielny) oznacza jednostki (osoby) ludzkie, które są nie tylko uczestnikami kultury (elementami systemu kulturowego, wraz ze swoimi zachowaniami i ich wytworami), lecz również jej twórcami. Zatem zależność poziomu makro (systemu kultury) od poziomu mikro (osób ludzkich) istnieje. Skądinąd zasada nieoznaczoności ma w samej fizyce przełożenie z poziomu mikro (kwantowego) na poziom makro w formule eksperymentu znanego jako „kot Schrödingera”, w którym określony stan kwantowy powoduje uwolnienie trucizny zabijającej kota (od stanu kwantowego zależy, czy kot – obiekt makroskopowy – żyje, czy nie). „Paradoks kota Schrödingera pozbawia nas wszelkich nadziei, iż kwantowa zjawiskowość ogranicza się do mikroświata atomów i paradoksalny charakter rzeczywistości tego świata nie ma znaczenia dla codziennego życia i naszych doświadczeń. Jeśli uznamy mechanikę kwantową za poprawny opis materii, to nie powinniśmy żywić takich złudzeń” [Davies, Brown 1996, 44].

** Skądinąd możliwe jest też analogiczne ujęcie wielości wszechświatów, jak w koncepcji Hugh Everetta i in.

wewnętrzne, pochodzące z innych kultur, egzogenne. Dyfuzje kulturowe zachodziły od czasów najdawniejszych.

Tymczasem modele przyczynowości opierają się często na założeniu, że „jakiś fragment rzeczywistości jest systemem izolowanym lub względnie izolowanym. Przyjmuje się wtedy fikcję ograniczonej liczby czynników działających” [Karpiński 1985, 91]. Współcześnie zaś mamy do czynienia ze zjawiskiem dającym się określić jako „interferencja kultur względnie izolowanych” [Rewers 2001, 141].

Uwzględnienie oddziaływania innych kultur powoduje natomiast komplikacje schematu wyjaśniającego. Jeśli bowiem uznamy, że czynnikiem uwarunkowującym (przyczyną) może być element pochodzący spoza kultury, w obrębie której ulokowane jest wyjaśniane zjawisko (skutek), to wówczas wszystko co kulturowe może zostać uznane za przyczynę, a zatem trudno zidentyfikować, co konkretnie nią jest w danym przypadku. Grozi w rezultacie jałowość metodologiczna i otwiera się pole spekulacji. Na pytanie „dlaczego ten człowiek tak się zachowuje?” można odpowiedzieć: „bo tak oddziałuje na niego jego kultura”, gdy zaś on lub ktoś inny zachowa się inaczej, będzie można stwierdzić: „widocznie oddziałał na niego czynnik pochodzący z innej kultury”. Charakter uwarunkowania przyczynowego przestaje być jednoznaczny, a ponadto otwiera się pole dla spekulacji co do czynników wobec niego zewnętrznych. „Wobec tego albo odstępuje się od wymagania bezwyjątkowego charakteru zależności przyczynowych, albo, przyjmując bezwyjątkowy charakter zależności, zakłada się istnienie tych zależności w sferze zjawisk trudnych do zaobserwowania. W pierwszym przypadku (gdy przyczynę rozumie się probabilistycznie) narusza się niektóre intuicje wiązane od dawna z pojęciem przyczyny, ale pozostaje się bliżej doświadczenia. W drugim – zachowuje się te intuicje, ale od doświadczenia się odchodzi” [Karpiński 1985, 94].

Ujawnia się tu inny paradoks, w jaki popadają najgorliwsi propagatorzy kulturowego pluralizmu, którymi są relatywiści kulturowi. Przyjmują oni względną jedynie wartość i obowiązywalność wzorów kultury w ujęciu międzykulturowym, a równocześnie uważają owe wzory za bezwarunkowo i bezwzględnie obowiązujące w ujęciu wewnątrz-kulturowym. „W obrębie jednej kultury właśnie dzięki enkulturacji – są one obligatoryjne, przez co zakres odstępstw od wartości obowiązujących kulturowo-społecznie jest niewielki” [Burszta 1992, 54]. Coś,

co jest względne, obowiązuje więc bezwzględnie. Aby z tego paradoksu wybrnąć, należy odrzucić tezę o bezwzględnej sile kulturowego uwarunkowania. „Kultura nie jest żadną mocą, czymś, z czego w sensie przyczynowym wynikają wydarzenia społeczne, zachowania, instytucje czy procesy; kultura jest kontekstem” tych zjawisk [Geertz 2005, 29]. Jak to ujmuje Terry Eagleton, kultura wyraża napięcie między tworzeniem a byciem tworzonym, racjonalnością i spontanicznością, determinizmem i woluntaryzmem, naturalizmem i idealizmem, wolnością a koniecznością [Eagleton 2000, 5]. Hanson nawiązuje do przywoływanego tu już jego odróżnienia między indywidualnym i instytucjonalnym poziomem analizy, stwierdzając, że ten drugi dotyczy zjawisk dających się zinterpretować jako podlegające uwarunkowaniom deterministycznym [Hanson 2004, 14 i n.]. Ale pozostaje ów poziom indywidualny, co do którego on sam przekonywał, że jest od owego instytucjonalnego niezależny.

Ponadto da się zauważyć (a przynajmniej nie da się nie zauważyć), że kultury współczesne pod wpływem otwarcia na większą ilość wariantów oraz zewnętrzne oddziaływania, wykazują mniejszą siłę i zakres determinowania zachowań swoich uczestników. „Co najbardziej rzuca się współcześnie w oczy, zmieniają się zasadniczo społeczno-kulturowe mechanizmy przekazywania, rozpowszechniania czy narzucania przekonań; zmieniają się – np. poprzez mechanizmy ‘społeczeństwa sieciowego’ – mechanizmy kontroli i sprawowania władzy oraz wywierania wpływu na zachowania jednostek. Towarzyszy temu wzrost indywidualizmu, funkcjonowanie jednostek coraz częściej jako wolnych, indywidualnych podmiotów mających autonomiczny wybór spośród nadmiaru dostępnych dóbr i nadmiaru informacji, spośród wielości proponowanych wzorów wartości i stylów życia [...]. Funkcjonują oczywiście dotychczasowe podmioty społecznej kontroli – takie jak rodzina, szkoła czy kościół – oparte na interakcjach bezpośrednich i osobistym autorytecie oraz stosujące klasyczne mechanizmy socjalizacji – przymus, nagradzanie i karanie, identyfikację i internalizację. Wydaje się jednak, że ich rola maleje i ma efekty mniej długofalowe i trwałe niż niegdyś” [Ziółkowski 2002, 326].

W świecie kulturowego pluralizmu możliwości i zakres wyboru poszerzają się, do tego dochodzi opisany przez Ferdinanda Tönniesa proces zmiany charakteru wspólnot – w tym również kulturowych –

z typu *Gemeinschaft* na *Gesellschaft*; od wspólnot przeznaczenia i konieczności, do wspólnot wyboru i afirmacji. Do tego można wskazać różnicę między stosunkowo słabszą autonomią zewnętrzną człowieka, czyli względnie wysoką jego podatność na wymuszanie zachowań i działań, a silniejszą autonomią wewnętrzną, opartą na jego przekonaniach, wierzeniach, postawach [Kozielecki 1996, 25]. Zatem wysoki poziom uwarunkowania zewnętrznych form uczestnictwa w kulturze może iść w parze z niepodatnością na takie uwarunkowania w wewnętrznej sferze odniesień do kultury. Jeśli tę drugą (zgodnie z przywołaną na początku 2 rozdziału argumentacją Burszty, nazywającego ją „myślową” stroną kultury) uznać za głębszą, bardziej istotną i pierwotną wobec tej pierwszej, to znaczy, że głębsza i bardziej istotna warstwa kultury jest mniej podatna na uwarunkowania od tej zewnętrznej, powierzchownej. Potwierdza to Kłoskowska, stwierdzająca, że wolność wyboru jest największa w sferze kultury symbolicznej: „tylko w sferze kultury symbolicznej może się realizować królestwo wolności, zawsze bardzo ograniczone w kulturze socjetalnej i kulturze bytu”, by dodać zaraz: „rzeczywisty pluralizm kultury i pełnia swobody zależą jednak nie tylko od obiektywnych, lecz i od subiektywnych warunków wyboru” [Kłoskowska 1991a, 41].

We współczesnych kulturach zachodzi ponadto proces, który można nazwać (trawestując Lévi-Straussa) ich „schładzaniem”, „stygnięciem”, osłabianiem ich intensywności i ekspansywności, a więc siły oddziaływania [Rewers 2001]. To niekoniecznie odbiera im integralność i trwałość, natomiast nadaje autentyczność i dowolność. We współczesnej wspólnotce bowiem „miarą jej autentyczności jest doświadczenie wybrania. Badacze współczesnych form religijności interpretują czy porównują to doświadczenie do doświadczenia konsumenta, który gorzej lub lepiej znane sobie, swojskie bądź egzotyczne tradycje religijne traktuje jak menu. Możliwa jest sytuacja, że po zakosztowaniu egzotycznej oferty jednostki powracają do tradycyjnych kościołów. Mamy wtedy do czynienia z wędrownką po kole, ale powrót do tradycyjnego kościoła wiąże się wtedy z doświadczeniem dokonania wyboru” [Jacyno 2003, 61]. W taki właśnie sposób opisuje Gordon Mathews doświadczenie wielu tzw. ewangelicznych chrześcijan w USA, inaczej określanych (i określających siebie) „nowo narodzonymi”, którzy powrócili po rozmaitych perturbacjach życiowych i duchowych do gorliwej wiary,

uznając to za swój dojrzały, świadomy wybór. Proces zachodzący w kościołach i dotyczący religii, ma swoje odpowiedniki w całej kulturze, dotyczy tradycji i wspólnot kulturowych. Jeśli są afirmowane i przejmowane, to nie z powodu siły ich oddziaływania, lecz zainteresowania nimi i ich afirmacji. Posługując się określeniem „supermarket kultury”, Mathews pośród dostępnego w nim asortymentu umieszcza różne tożsamości, w tym także te tradycyjne, które można wybrać jak każde inne, co czynią np. japońscy artyści wykorzystujący w swej twórczości zasoby tradycyjnej kultury japońskiej. „Nie można bowiem wrócić do ojczyzny, która jest przez kulturę dana; wrócić można tylko do czegoś, co się samemu wybiera” [Mathews 2005, 253].

Wybór jest możliwy dzięki wolności, dokonywanie wyboru potwierdza istnienie wolności. „Jednostka dysponuje wobec kultury niezależnością polegającą na wolności ustosunkowania się do niej (na zewnątrz czy w sobie) i do ewentualnego determinizmu kulturowego. Formą tego ustosunkowania się jest samoświadomość. Ta wolność stanowi specyfikę istoty człowieka” [Jagoszewska 1995, 26]. Człowiek może się więc odnieść do kultury na różne sposoby (o czym szerzej w rozdziale następnym), nie tylko ulec jej, podporządkować się, zostać uwarunkowanym przez nią, ale także przekroczyć ją, zmienić, przekształcić. „Analiza kultury byłaby w znacznym stopniu niepełna, gdyby – trzymając się stylistyki Lintona [według którego kultura to „konfiguracja wyuczonych zachowań i ich rezultatów” – przyp. JAM] – uwzględniać jedynie uczenie się, a ominąć zdolność zmiany, swobodnej kombinacji i projektowania zachowań. Specyficzna dla człowieka zdolność transgresji – wychodzenia poza to, co się ma i kim się jest, znalazłaby się poza obszarem kultury. A przecież w jej realnych możliwościach leży stymulowanie, promowanie, a nawet wyzwalamie potencjałów rozwojowych tak grupy, jak też jednostki, aktualizowanie samoprzekształceń wewnętrznego środowiska człowieka, jego osobowości” [Korporowicz 1995, 42].

Szkopuł w tym, że nauki społeczne nie są do opisywania i wyjaśniania takich procesów przygotowane, gdyż – jak twierdzi Bauman – rozwinęły się jako nauki o „nie-wolności” [Bauman 1995, 8–9]. W tradycyjnej socjologii „rzeczywistość społeczna i [...] jej badanie nie wymagały przyjęcia tezy o aktywnym, kreatywnym podmiocie indywidualnym czy zbiorowym, stwarzającym warunki swojej egzystencji.

Mówiło się o ‘żelaznych prawach historii’, ‘determinizmie społecznym’ czy o ‘fakcie społecznym’ – równoznacznym z określonym sposobem działania obwarowanym przymusem” [Boksański 2005, 7]. Ireneusz Krzemiński twierdzi, że nawet „bez względu na postawę zalecaną przez autorów różnych koncepcji wobec kulturowego, społecznego determinizmu, we współczesnej myśli społecznej przeważa pogląd, który kategorię ‘wolności’ relatywizuje bądź zgoła ruguje z obszaru ‘ naukowego obrazu’ kondycji ludzkiej. [...] ‘Kultura’ nie jest traktowana jako doświadczenie wolności przez współczesną myśl antropologiczną” [Krzemiński 1995, 81–82]. Można to stwierdzenie uogólnić, konstatując, że „nauka nie ma nic do powiedzenia o ludziach jako podmiotach wolności. Najwygodniej jest jej mówić o zbiorowościach ludzkich, o wielkich procesach zachodzących w sferze makrostruktury społeczeństwa” [Sarnowski 2001, 29–30]. Stosowanie wyjaśnień opartych na schematach socjokulturowego zdeterminowania bywa więc wynikiem teoretycznej bezradności i praktycznej wygody.

Bauman stawia zarzut jeszcze poważniejszy: kultura pełni w takich wyjaśnieniach rolę ideologicznego narzędzia, staje się „ideologią intelektualistów” – wytrychem do świata ludzkich zachowań i przekonań”. Z pewnością zarzut ideologicznego manipulowania pojęciem „kultury” można postawić tam, gdzie jest ono stosowane nie tylko do wyjaśniania, ale też usprawiedliwiania cudzych zachowań. Jak każdy determinizm, także i kulturowy prowadzi bowiem do pomniejszania nie tylko roli wolności, lecz również powiązanej z nią odpowiedzialności. Drażniące jest to zwłaszcza wtedy, gdy taki schemat wyjaśniająco-usprawiedliwiający stosowany jest tendencyjnie lub wybiórczo. Widoczne to jest np. w „oskarżeniach kultury euroamerykańskiej o wszelkie zło: skłonność do dominacji, agresywność, ekspansjonizm, nieczułość, chłód emocjonalny, jednowymiarowość związana z kultem efektywności technicznej itd.”, przy równoczesnym idealizowaniu innych kultur [Szahaj 2004b, 70]. „Opresja miała miejsce na Zachodzie. To, co oni robili na Środkowym Wschodzie, to ‘ich kultura’” – szydzi z wyczuwalnym rozżaleniem R. Hughes [tamże]. Nic dziwnego, że James Clifford uważa za stosowne tłumaczenie się: „Kultura jest mocno skompromitowaną ideą, bez

* Sformułowanie „kultura jako ideologia intelektualistów” nawiązuje do tytułu I rozdziału książki Baumana *Intimations of postmodernity*.

której jeszcze nie potrafię się obejść” w procesie wyjaśniania [Clifford 2000, 17–18].

Wyjaśnienia kauzalne, także w wersji determinizmu statystycznego, nie są jednak oczywiście jedynymi znanymi filozofii i metodologii nauki. Alternatywnymi wobec nich są choćby finalistyczne (teleologiczne). Mają one także tradycję zastosowań w antropologii, na przykład w interpretacjach funkcjonalistycznych. W przyrodoznawstwie były jednak notorycznie deprecjonowane z powodu ich antropomorficznego charakteru. Zamiast odnajdywać przyczynę, wskazują na cel, a więc zamiast odpowiadać na pytanie „dlaczego?”, szukają wyjaśnienia „po co?”. Zgodnie z dość powszechnym przekonaniem, odzwierciedlają typ myślenia i zachowania ludzkiego, ukierunkowanego na realizację pewnych dążeń i zamiarów, zatem nie mogą być stosowane do wyjaśniania zjawisk i procesów zachodzących w świecie materialnym. „A ponieważ wyjaśnienia teleologiczne związane są z teorią, wedle której cel czynności jest czynnikiem dynamicznym w swojej własnej realizacji, uważa się zatem tego typu wyjaśnienie za przejaw obskurantyzmu” [Nagel 1970, 347]. Skądinąd jednak wyjaśnienia finalistyczne były i są stosowane nader powszechnie, choć z pewnym kamuflażem, w biologii, zwłaszcza ewolucyjnej [Kmita 2004, 107 i n.].

Kmita twierdzi zresztą, że wyjaśnienia deterministyczne też mają genezę antropomorficzną, albowiem „pojęcie związku przyczynowego wywodzi się z wyobrażenia, które krystalizowało się wokół odpowiedzi na pytanie: co wystarczy uczynić danej sile ludzkiej lub pozaludzkiej, aby osiągnęła ona taki to a taki pożądaný (przez nią) efekt?” [Kmita 1985, 14–15]. Popper sugeruje, że owa „siła pozaludzka”, która spełniała rolę uwarunkowującą w wyobrażeniach determinacji przyczynowej, to siła boska, a sama konstrukcja relacji przyczynowo-skutkowej jest zeświecczonym odzwierciedleniem teologicznego wyobrażenia predestynacji. Jego zdaniem „idea determinizmu ma pochodzenie religijne [...]. Determinizm religijny łączy się z ideami wszechmocy boskiej – całkowitej władzy określania przyszłości [...]. Z historycznego punktu widzenia ideę determinizmu ‘naukowego’ można uznać za rezultat zastąpienia idei Boga ideą natury, a idei prawa boskiego ideą prawa natury” [Popper 1996, 27–28]. Ponieważ Kmita twierdzi, że dawne antropomorficzne wyobrażenie, „przekształcając się w nowożytne pojęcie determinacji przyczynowej, uległo obiektywizacji, przy której

w grę wchodzi już tylko pytanie: jakiemu zjawisku wystarczy zejść, aby wystąpiło po nim takie to a takie zjawisko inne?” [Kmita 1985, 15], zatem można uznać, że pojęcie przyczyny wywodzi się z pojęcia boskiej bądź ludzkiej siły (mocy) sprawczej, ma więc genezę antropomorficzną bądź nawet teomorficzną.

Jednak w przypadku zjawisk i procesów zachodzących w świecie kultury, a więc świecie ludzkim, zarzut antropomorfizacji jest chybiony, bo mają one przecież charakter *par excellence* antropologiczny. Mamy zatem do czynienia z paradoksem: w dążeniu do zapewnienia sobie reputacji naukowości poprzez naśladowanie przyrodoznawstwa teorii kultury wyrzekły się wyjaśniających modeli kwestionowanych przez nauki przyrodnicze z powodu ich antropomorfizującego charakteru, który przecież nie daje powodów do zastrzeżeń w antropologii. Wyjaśnienia antropomorficzne wydają się w antropologii jak najbardziej na miejscu. Wśród nich zaś wyróżnione miejsce zajmują interpretacje finalistyczne. Czynnikiem wyjaśniającym nie jest uwarunkowanie, lecz ukierunkowanie. „Działanie człowieka ma charakter celowy i w znacznej mierze, chociaż z pewnością nie całkowicie, refleksyjny” [Kłoskowska 1991a, 28]. Ta refleksyjność nie jest jednak w działaniach celowych konieczna. „Aby działanie było celowe, podmiot nie musi być zdolny do sformułowania w formie abstrakcyjnej tej wiedzy, którą się posługuje” w realizacji owego celu [Giddens 2001, 117].

To człowiek wytwarza kulturę jako narzędzie opanowywania (realnego i symbolicznego) rzeczywistości go otaczającej i stosuje to narzędzie dla zrealizowania swoich zamierzeń, a więc pewnych celów. „Człowiek jest podmiotem i sprawcą kultury, w procesie kształtowania kultury jest wolnym i autonomicznym sprawcą” [Kowalczyk 2005, 97]. Słowo „sprawca” jest tu podwójnie wymowne, bo nawiązuje do pojęcia przyczyny sprawczej („przyczyną sprawczą kultury jest sam człowiek jako byt substancjalno-osobowy. Tylko on w znanym nam wszechświecie jest istotą rozumną, wolną, aktywną, zdolną do ustawicznego rozwoju” [tamże, 91]). Ale można mu też przypisać – by trzymać się tej arystotelesowsko-tomistycznej terminologii – przyczynowość celową, albowiem „każda forma kultury preegzystuje w ludzkim umyśle, który tworzy intencjonalne modele – wzorce realizowanych później wartości” [tamże, 92]. Nawet jeśli nie jest w tym swoim sprawstwie całkiem autonomiczny, a jego wola zupełnie nieskrępowana, to jest ona jednym

z czynników wyjaśniających. Nie musi się zresztą zakładać wolności woli ani w ogóle wkląć w metafizyczne kontrowersje z pojęciem wolnej woli związane, aby zadawać pytania „po co oni to robią?” i szukać na nie odpowiedzi, czyli stosować interpretacje finalistyczne. Kontekst kulturowy i czynniki z niego wypływające nie muszą wówczas bynajmniej zostać wyeliminowane, przeciwnie: mnóstwo ludzkich działań ukierunkowanych jest na osiągnięcie pewnych rezultatów czy celów o charakterze kulturowym (od osiągnięcia pewnego statusu, przez zdobywanie pewnych kompetencji, aż do wytworzenia nowych obiektów kulturowych i poszerzenia w ten sposób kulturowych zasobów). Kulturowo określone są także sposoby i metody osiągania tych celów.

O intencjonalnym charakterze ludzkich działań, w tym kulturowych, niepozwalającym na wyjaśnienie ich w formułach deterministycznych, stanowczo przekonywał Donald Davidson. Jego zdaniem „choćby czynności intencjonalne nie wyczerpują bynajmniej całości zachowania, niemniej intencjonalność jest dla gatunku ludzkiego konceptualnie centralna. Trzeba przy tym uznać, że intencjonalnego zachowania człowieka (a więc myśli, pragnień i wolnych wyborów) nie można ująć w deterministyczne prawa tak, jak w przypadku zjawisk fizycznych, ponieważ ‘psychologiczne’ osobliwości, które musimy wziąć pod uwagę, nie mają odpowiedników w świecie fizycznym” [za: Tam-biah 2004, 63].

Na intencjonalny charakter ludzkiej aktywności szczególnie nacisk położył też Giddens. Twierdzi on, że liczne „najzwyklejsze formy działań codziennych można zasadnie określić jako intencjonalne” [Giddens 2001, 116]. Charakter taki przypisuje zwłaszcza tzw. działaniom podmiotowym, które definiuje jako „strumień faktycznych lub zamierzonych interwencji sprawczych, jakich dokonują istoty żywe w przebiegu zdarzeń-w-świecie” [tamże, 114]. W przeciwieństwie do samego „przebiegu zdarzeń-w-świecie”, który ma charakter deterministyczny, owe intencjonalne działania podmiotowe (działania „aktywnej jaźni”, jak inaczej ów działający podmiot określa), są celowościowe. Gdyby więc nawet przyjąć działanie mechanizmów determinacji socjokulturowej, analogicznych do uwarunkowań działających w dziedzinie zjawisk naturalnych („zdarzeń-w-świecie”), to człowiek może je poznać, a w przeciwieństwie do wielu mechanizmów działania sił natury, na które nie może mieć wpływu, w te społeczne i kulturowe może ingerować.

wać modyfikująco, zgodnie ze swoimi intencjami. „Dlatego tak istotne jest uświadomienie sobie, że ‘obiektywne’ warunki przyczynowe, które wywierają wpływ na działania ludzkie, mogą z zasady zostać poznane i włączone w te działania w taki sposób, aby je zmienić” [tamże, 217–218].

W niektórych ujęciach psychologicznych [Obuchowski 2000, 97 i n.] „Ja intencjonalne” jest traktowane jako podmiotowa podstawa osobowości, „Ja fenomenologicznie ostateczne, nieredukowalne do niczego”. Dokonywany przezeń akt intencjonalny „to odniesienie się podmiotu do przedmiotu realizowane najbardziej ‘od siebie’, bez pośrednictwa żadnych idei, nacisków sytuacyjnych lub kompulsji”. Dokonujący się w warunkach takiego uprzedmiotowienia „rozwój osobowości jest więc wynikiem podążania przez podmiot własną ‘drogą’ ukierunkowaną na wyznaczone przez siebie wartości”. Przyjąć można zatem, że „funkcją Ja intencjonalnego jest odpowiednie usytuowanie osoby wobec zadań własnych”. Tak rozumiana „intencjonalność jest psychologicznym określeniem wolności”.

Niektórzy autorzy (np. Kmita) także działania celowościowe określają jako uwarunkowane, używając pojęcia uwarunkowania lub wręcz determinacji funkcjonalnej czy celowościowej. To dość kontrowersyjne nawiązywanie do arystotelesowskiego rozumienia przyczyny celowej. Ernest Nagel uważa za błąd zakładanie w wyjaśnieniach teleologicznych przyczynowej zależności zdarzeń obecnych od przyszłych, a więc sugerowanie zachodzenia w ich relacji uwarunkowania przyczynowego. Za ewentualną przyczynę można byłoby uznać co najwyżej pragnienie, zamiar czy dążenie człowieka – sprawcy takich działań [Nagel 1970, 31]. Zatem to on uwarunkowuje, a nie jest uwarunkowany. Zdaniem Giddensa, jeśli mamy tu do czynienia z jakimś rodzajem przyczynowości, to jest nią „p r z y c z y n o w o ś ć p o d m i o t o w a, zgodnie z którą przyczynowość nie zakłada ‘praw’ o niezmiennym związku (jeśli zakładać tu cokolwiek, to relację przeciwną)” [Giddens 2001, 127]. Dlatego uważa on, że nie musi wolności przeciwstawiać przyczynowości, lecz „przyczynowość podmiotową” przeciwstawia „przyczynowości zdarzeń”, a mylenie ich traktuje jako błąd. „Determinizm w naukach społecznych odnosi się do każdego schematu teoretycznego, który redukuje działanie ludzkie wyłącznie do ‘przyczynowości zdarzeń’” [tamże, 128].

Jak wskazywał Abraham Maslow, taka naturalistyczna wykładnia ludzkich działań wynika z pochopnej i błędnej ekstrapolacji zjawisk obserwowanych w świecie zwierząt na świat ludzi. „Odwoływanie się do danych dotyczących zwierząt przyczyniło się do arbitralnego wyłączenia pojęcia celu czy zamiaru z teorii motywacji. Skoro nie możemy zapytać szczura o jego cel, czy trzeba koniecznie podkreślać, że ludzi możemy pytać o ich cele? Zamiast więc odrzucać cel jako pojęcie, ponieważ nie możemy pytać o to szczury, znacznie bardziej sensowne wydawałoby się odrzucenie szczurów, ponieważ nie możemy zapytać o ich cele” [Maslow 2006, 56]. Odrzucenie szczurów, czyli porównań z nimi, zatem stosowania naturalistycznej wykładni ludzkich działań jako zdeterminowanych instynktownymi lub fizjologicznymi uwarunkowaniami. To samo można jednak powiedzieć o zdeterminowaniu kulturowym, którego konstrukcja i interpretacja jest wzorowana na tej naturalistycznej, kwestionującej lub ignorującej pojęcie celu.

Giddens uważa zresztą, że to naśladowanie jest chybione, a wynikające stąd podobieństwa interpretacyjne – pozorne. „Pomimo że generalizacje przyczynowe w naukach społecznych pod niektórymi względami przypominają prawa naukowe, formułowane przez nauki przyrodnicze, to istnieje między nimi zasadnicza różnica, bowiem zależą one od odtwarzania całych sekwencji niezamierzonych rezultatów; kiedy aktorzy, których generalizacje dotyczą, traktują je jako takie i dostosowują się do nich, ich forma ulega zmianie” [Giddens 2001, 224]. Ludzkie działania, wpisujące się w sekwencję zdarzeń o charakterze socjokulturowym, nie są jedynie jej wynikiem, lecz częścią, a więc modyfikują ją, wpływają na nią. „Wynika stąd, że wyjaśnianie funkcjonalne (czy funkcjonalno-genetyczne) w humanistce zasadniczo różni się od wyjaśniania tego rodzaju w naukach biologicznych [...]. Tylko wyjaśnianie funkcjonalne (resp. – funkcjonalno-genetyczne) dotyczące zjawisk niezależnych od świadomości ludzkiej bazuje na determinacji w pełni obiektywnej. Natomiast determinacja funkcjonalna (funkcjonalno-genetyczna) zjawisk zależnych od świadomości ludzkiej włącza nieuchronnie czynnik subiektywny”, czyli ów czynnik subiektywny stanowi „w istocie nieodzowny składnik mechanizmu determinacji funkcjonalno-genetycznej wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi działalność ludzka (lub jej wytwory)” [Such 1993, 54, 53]. Zatem nawet przypisanie działaniom celowościowym pewnego rodzaju zdeterminowania (funkcjono-

nalnego czy funkcjonalno-genetycznego) wymaga i tak uwzględnienia czynnika subiektywno-racjonalnego. Jeszcze inaczej mówiąc, wyjaśnienia deterministyczne są niepełne, niezadowalające, gdy odnoszą się do działań ludzkich, a w niektórych takich przypadkach są po prostu nieadekwatne. „Zachowanie człowieka można wyjaśnić czasami przyczynami jego działania, nawet wówczas gdy nie uświadamia on sobie celu swego zachowania. Równocześnie jednak wyjaśnienie to uważa się za niezadowalające dla pewnej klasy ludzkich działań, jeśli nie odwołuje się ono do jakiegoś uświadamianego celu, dla którego realizacji podjęto te działania. Tak więc w pewnych kontekstach warunkiem sensowności pytań zaczynających się od ‘dlaczego?’ jest to, aby można było stwierdzać wyraźne stawianie celów” [Nagel 1970, 26].

Związane jest to ze zdolnością antycypacji. Człowiek posiada umiejętność prognozowania, przewidywania przyszłych zdarzeń, w tym także skutków własnych działań. Niektórych z nich nie jest w stanie zmienić czy odwrócić (zwłaszcza tych przyrodniczych, naturalnych), ale może wpłynąć na przebieg lub czas wystąpienia wielu z nich (zbierając plony przed wystąpieniem przymrozków czy pory deszczowej, których nadejściu nie może przeszkodzić, albo dzięki ćwiczeniom fizycznym i kształtowaniu nawyków żywieniowych opóźnić proces własnego starzenia i czas nadejścia śmierci, która jest nieunikniona). Są to działania czy praktyki dostępne dzięki kulturze (umiejętnościom agrotechnicznym, wiedzy medycznej itd.), ale nie wymuszane czy narzucane przez nią.

Według wykładni symbolicznego interakcjonizmu, udział w kulturze poszerza zakres wolności i to w sposób proporcjonalny. „Wolność jest funkcją stopnia uwzględnienia dotychczasowego doświadczenia i praktyki danej społeczności. Zatem – mówiąc inaczej – im bogatszy udział jednostki w kulturze, im szerszy zasób symboli, za pomocą których potrafi sobie opisać swoje i innych działanie, tym większa jej wolność: jej możliwości skutecznego zachowania się w nowych sytuacjach są większe.[...] W tym sensie zatem w ogóle partycypacja w określonej kulturze – choćby niewielka – przysparza wolności” [Krzeniński 1995, 85, 87], a nie determinujących uwarunkowań. Gdyby było inaczej, zwiększanie zakresu udziału w kulturze oznaczałoby wzrost zakresu uwarunkowania przez nią, a więc kulturowego zdeterminowania zachowań. „Okazuje się jednak, że przynajmniej w humanistyce polskiej interakcjonizm staje się wyłącznie socjologią. Jego zaintereso-

wanie indywidualnością 'aktora' interakcji jest pozorne; zatrzymuje się na tradycyjnej już granicy ciekawości nauk humanistycznych dla ludzkiego indywiduum i jego swoistości" [Pietraszko 1992, 133]. Nieprzekraczanie tej granicy ciekawości jest powodowane wskazywanym wcześniej brakiem zainteresowania dla ludzkiej wolności i indywidualnej, intencjonalnej aktywności. Do dziś najbardziej bodaj znaną rozprawą o wolności napisaną z pozycji kulturalistycznych pozostaje książka Ericha Fromma o mechanizmach ucieczki od niej, napisana w połowie XX wieku, na podstawie obserwacji procesów zachodzących jeszcze wcześniej. Tymczasem kilkadziesiąt lat później, na początku następnego stulecia, zamiast „ucieczki od wolności” mamy – przynajmniej w kulturze Zachodu – do czynienia ze zjawiskiem „ucieczki od konieczności”, kwestionowania i odrzucania tego, co nieuchronne, wymuszone, narzucone czy choćby tylko nakazane. W przeciwieństwie do mechanizmu psychospołecznego, który powodował, że ludzie gotowi byli wyrzec się wolności, by zapewnić sobie bezpieczeństwo, obecnie „jesteśmy skłonni oddać wiele bezpieczeństwa w zamian za pozbywanie się kolejnych ograniczeń krępujących wolność wyboru” [Bauman 2001, 22]. Błąd często popełniany w analizie tych procesów, to mylenie *ja* podmiotowego (intencjonalnego) i *ja* przedmiotowego (odzwierciedlonego) lub w ogóle ignorowanie tej różnicy, wskazanej i wyeksponowanej właśnie w teorii symbolicznego interakcjonizmu. O emancypacyjnym, wyzwalającym charakterze i roli kultury, jako mającej zdolność i moc uwalniania od alienacji i niebezpieczeństwa reifikacji człowieka, przekonuje także frankfurcka szkoła krytyczna.

Wyjaśnienia finalistyczne stosował Weber wobec tzw. przez niego działań celowo-racjonalnych (działań racjonalnych ze względu na cel). Można je odnieść do znacznej części kultury materialnej (techniczno-użytkowej), w której działania ludzkie są ukierunkowane na wytwarzanie, produkowanie, konstruowanie. Szerokim zastosowaniem tego rodzaju interpretacji są też wyjaśnienia odwołujące się do psychologicznie i kulturowo, a nawet naturalistycznie rozumianej kategorii potrzeby. W takim jej ujęciu jest to stan domagający się zaspokojenia, osiągnięcia innego (niż aktualny) stanu jako celu powziętych dążeń. Odwołując się do potrzeb, które skłaniają do działania, Giddens posługuje się pojęciem „motywacja” [Giddens 2001, 128]. Maslow stwierdza, że pogłębiona analiza potrzeb (której jest skądinąd mistrzem,

dzięki powszechnie znanej ich kategoryzacji i hierarchizacji) „ostatecznie zawsze prowadzi do pewnych celów lub potrzeb, które zdają się być celami samymi w sobie, niewymagającymi dalszych uzasadnień ani dowodów [...] Innymi słowy, badanie motywacji musi być po części badaniem ostatecznych ludzkich celów, pragnień lub potrzeb” [Maslow 2006, 49–50]. Nawet jeśli potrzeby te mają charakter czy źródła naturalistyczne (jako odczuwanie zjawisk fizjologicznych czy biologicznych, np. głodu, zimna, napięcia seksualnego czy zmęczenia), to sposoby ich zaspokajania mają charakter kulturowy (co i jak się je, czym się chroni od zimna, jak i kiedy się odpoczywa, jak i z kim zaspokajają potrzeby seksualne etc.). Z punktu widzenia psychologii humanistycznej dążenia te skierowane są na osiągnięcie pewnych stanów duchowych lub mentalnych. „Nie samo zaspokojenie jakiejś potrzeby jest więc istotne, tylko to, czemu ono służy” [Jagoszewska 1995, 19], zatem dla wyjaśnienia zachowań temu służących trzeba się odwołać do jakiegoś innego, pozanaturalnego celu. Zwłaszcza „potrzeba psychologiczna związana jest z kulturowo usankcjonowanymi wartościami nie tylko w ten sposób, że jej redukovanie zgodne ze standardem kulturowym osobowości, a więc redukovanie respektujące ten standard – jest wartością usankcjonowaną kulturowo. Samo to redukovanie polega przecież, w takiej mierze, w jakiej jest autonomiczne, na subiektywno-racjonalnym realizowaniu określonych, usankcjonowanych przez standard wartości. Z tymi więc wartościami związana jest zasadniczo potrzeba psychologiczna” [Kmita 1985, 94–95]*, albo – inaczej mówiąc – potrzeba ta związana jest z ukierunkowaniem na realizację kulturowo usankcjonowanej wartości jako celu działania. Jak stwierdza Maslow, wynika to stąd, że „dwie różne kultury mogą dostarczać zupełnie odmiennych

* Kmita wprowadzie – jak już zaznaczyliśmy – zaspokojenie potrzeby interpretuje jako zdeterminowane, gdyż podlega „zdeterminowaniu funkcjonalnemu”, to jednak jest zupełnie różne od zdeterminowania przyczynowo-skutkowego, zmienia bowiem następstwo członów relacji determinującej: w uwarunkowaniu przyczynowo-skutkowym za przyczynę można uznać tylko to, co „występuje nie później (co najmniej)” od skutku, w uwarunkowaniu funkcjonalnym takiego zastrzeżenia nie ma. Można byłoby więc wdać się w dyskusję, czy uwarunkowanie, w którym czynnik uwarunkowujący jest poprzedzony przez uwarunkowany, trafnie nazywa się zdeterminowaniem. Poprzestańmy na konstatacji, że nie jest to zdeterminowanie przyczynowo-skutkowe. Podobnie arystotelesowskie pojęcie „przyczyny celowej” jest rozbieżne ze współczesnym, deterministycznym rozumieniem relacji przyczynowo-skutkowej. Potrzeby wymagają zaspokojenia, są na to zaspokojenie nakierowane, ale go nie powodują, nie determinują.

sposobów zaspokojenia określonego pragnienia, powiedzmy, poczucia własnej wartości. W jednym społeczeństwie poczucie własnej wartości uzyskuje się będąc myśliwym, w innym – wielkim uzdrowicielem lub osobą wyjątkowo powściągliwą itd.” [Maslow 2006, 50].

To samo dotyczy powstrzymywania się od zaspokajania takich potrzeb. Na przykład niektórzy wolą umrzeć z głodu, niż zjeść mięso wieprzowe lub wołowe. Czy zachowanie takie należy wyjaśniać w kategoriach deterministycznych (jako uwarunkowane kulturowo), czy raczej finalistycznych (jako zorientowane na jakiś cel, w tym przypadku eschatologiczny, np. osiągnięcie zbawienia czy odpowiednio atrakcyjnej inkarnacji poprzez działania określone kulturowo)? Wydaje się, że poprzestanie na tych pierwszych byłoby niezadowalające i dawało interpretację niepełną. Czy powstrzymywanie się zakonników od zaspokajania potrzeb seksualnych da się wytłumaczyć zdeterminowaniem kulturowym, czy raczej wyborem przez nich pewnej formy życia – niedopuszczającej zaspokajania potrzeb seksualnych – jako prowadzącej do osiągnięcia pewnego zamierzonego celu, według pewnej kulturowej wykładni? Podobne wątpliwości co do kulturowego zdeterminowania można zgłosić wobec różnych innych form ascezy, wyrzeczeń i poświeceń.

Działania celowościowe nie ograniczają się do celowo-racjonalnych. Także te o charakterze magicznym są podejmowane i ukierunkowane na osiągnięcie pewnego celu, wywołanie pewnego efektu, zrealizowanie pewnego zamierzenia. Podobnie jest z czynnościami rytualno-obrzędowymi (tak czy inaczej rozumiane zbawienie to cel większości działań podejmowanych w sferze *sacrum*). Trzeba też zauważyć szczególną kategorię działań celowościowych, jaką stanowią te wynikające z motywacji hubrystycznych, wyrażających się w dążeniu do znaczenia, pozycji, rangi – określanego społecznie i kulturowo (poprzez kulturowe określanie, co jest znaczące, ma wysoką rangę czy daje wysoką pozycję). „W naszych czasach rozwija się także rywalizacja w dziedzinie nauki i sztuki. Są to działania skierowane ‘ku symbolom’. W czynnościach tych, poza motywacją poznawczą i estetyczną, istotną rolę spełniają dążenia hubrystyczne” [Kozielecki 1996, 61].

Zwłaszcza zachowania nakierowane na realizację lub urzeczywistnienie pewnych wartości lub idei nie dadzą się przekonująco wyjaśnić deterministycznie i wymagają interpretacji teleologicznych (analizujących nastawienie na wartości). „Sfera wartości i idei, procesy tworzenia

osobowej, kulturowej i społecznej tożsamości, nie mówiąc już o różnych wymiarach twórczości, sprawiają, iż działamy nie tylko powodowani statycznymi 'wzorami zachowań', wymuszani jednokierunkowym ciągiem zależności. Działania te wynikają nie tylko 'z czegoś', skierowane są również 'ku czemuś', czasem wbrew środowisku, nieuniknionych jak się wydawało konieczności, nawet wbrew sobie, jeśli skierowane są na alternatywny projekt siebie.

Gdy mówimy o kulturze jako zasobie i dynamizmie wartości, jako drodze ku tożsamości i twórczości, nie jest to możliwe bez właściwego im, swoistego 'wektora sensu', pewnego teleologicznego i powinnościowego porządku" [Korporowicz 1995, 43].

Ponadto, jak stwierdzał Maslow, proces ten nie ma końca, zaspokojenie bowiem jakiegoś pragnienia (urzeczywistnienie celu) otwiera perspektywę pojawienia się kolejnego. „Jeśli jedno pragnienie zostaje zaspokojone, to na jego miejsce pojawia się inne. Kiedy z kolei to jest zaspokojone, jeszcze inne wysuwa się na plan pierwszy itd. Dla istot ludzkich charakterystyczne jest to, że niemal zawsze, przez całe życie czegoś pragną” [Maslow 2006, 52]. Pełna lista takich pragnień, których realizacja zamykałaby proces pojawiania się nowych, nie istnieje [tamże, 53]. Lévinas dokonał na tej podstawie rozróżnienia między potrzebami, które mogą zostać zaspokojone, a pragnieniami, których zaspokoić – zatem unieważnić – się nie da.

Jeśli wziąć pod uwagę, że kultura jest wytworem ludzi, to stwierdzenie jej determinującego wpływu na aktualnych uczestników prowadzi do konstatacji o uwarunkowaniu ich przez jej niegdysiejszych twórców. „Na pytanie o to, co warunkuje proces kulturowy, kulturolog odpowie, że kultura jest procesem samowystarczalnym i samodeterminującym. Kultura zatem warunkuje samą siebie. Czyż jednak stwierdzenie, że jakieś zdarzenie spowodowane zostało przez kulturę, a w małym, wręcz znikomym stopniu przez uczestników, czyli jednostki, będące narzędziem kultury, nie jest powiedzeniem, w inny sposób, tego, że kultura jest uwarunkowana bardziej przez tych, którzy żyli wcześniej niż przez jej współczesnych?” [Różycki 1995, 144–145]. Otóż to! Ekspozowanie uwarunkowania przez kulturę oznacza przypisywanie oddziaływania poprzez nią tych, którzy wywarli na nią wpływ (uksztaltowali ją) w przeszłości, przy jednoczesnym kwestionowaniu możliwości wywierania takiego wpływu przez tych, którzy żyją obecnie.

Można wybrnąć z rysującej się tu sprzeczności, stosując zaproponowane przez Kmitę odróżnienie między wyjaśnianiem pojawienia się jakichś nowych elementów w kulturze oraz ich w niej upowszechnienia. To pierwsze sugeruje on tłumaczyć w kategoriach „psychologiczno-indywidualistycznych” (przy respektowaniu zasady indywidualizmu metodologicznego), to drugie zaś w formule wyjaśnień „antyindywidualistyczno-funkcjonalnych” (zgodnie z antyindywidualizmem metodologicznym). „Wyjaśnianie pierwszego typu usiłuje wskazać indywidualne pochodzenie poszczególnych treści kultury symbolicznej, wyjaśnianie typu drugiego usiłuje wskazać społeczne powody powszechnego respektowania tych treści” [Kmita 1994, 68]. W istocie więc chodzi o dwa różne typy wyjaśniania, z których co najmniej to pierwsze, odnoszące się do powstawania kultury (tworzenia jej) nie ma charakteru deterministycznego (przyczynowo-skutkowego) uwarunkowania. Znaczy to, że jeśli nawet kultura jest systemem reguł (jak twierdzi Kmita), to nie ma nadrzędnych wobec niej reguł (metareguł), które dyktowałyby, jakie to mają być reguły. Reguły wyznaczane przez kulturę same nie są więc zdeterminowane, zatem nienaruszalne czy niezmiennne. „Reguły, jak kultury, nie są ani czysto przypadkowe, ani sztywno zdeterminowane – co pozwala stwierdzić, że wiążą się z ideą wolności” [Eagleton 2000, 4].

Poza innowacyjnymi i kreatywnymi, trudno jest przy pomocy uwarunkowań i interpretacji deterministycznych wyjaśnić zachowania i postawy niekonwencjonalne, kontestatorskie, prowokacyjne. W przypadku tych ostatnich nie wystarczy nawet kategoria wyjątku, nienormalności czy nieudanej socjalizacji (kulturalizacji), stosowana zwykle do tłumaczenia nietypowości i niestandardowości. Kontestacja czy prowokacja odnosi się przecież do czynników kulturowych dobrze znanych i rozumianych, bo tylko takie można świadomie kwestionować czy negocjować. Jeśli wziąć pod uwagę rolę, jaką we współczesnej kulturze – w tym także popularnej, masowej – odgrywa kontestacja i prowokacja, trudno się ograniczyć do prób wyjaśniania w kategoriach deterministycznych zjawisk i procesów w tej kulturze zachodzących.

Owszem, można uznać, że kwestionowanie uwarunkowań działających we własnej kulturze stało się po prostu cechą tej kultury, a więc jest przez nią samą stymulowane (tak np. traktuje i opisuje kulturę zachodnią kulturalista Szahaj; znaczyłoby to, że kultura nie tylko de-

terminuje samą siebie, ale też kontestuje samą siebie). Ale przecież kontestacja nie jest w niej nakazem czy tym bardziej przymusem, jest ona możliwa tylko w koegzystencji z tym, co kontestuje i co ma w niej swoich uczestników i obrońców, na przekór którym się dokonuje. Jedne zachowania i postawy dadzą się więc wyjaśnić zamiarem utrwalania pewnych wartości i cech kultury, a inne dążeniem do ich podważania, kwestionowania i zmiany. W obu przypadkach mamy do czynienia z zamiarami, dążeniami, działaniami ukierunkowanymi, zorientowanymi na cel, a nie uwarunkowanymi, zdeterminowanymi.

Co więcej, to te nonkonformistyczne, świadomie kontestatorskie są bardziej innowacyjne, a zatem kulturotwórcze. Religijne, artystyczne, naukowe podstawy wielu dzisiejszych nawet tych bardzo tradycyjnych już kultur powstały w wyniku działań kwestionujących i podważających uprzednie standardy, normy i wartości. Budda, Jezus czy Mahomet, podobnie jak Caravaggio, Goya czy impresjoniści, albo Kopernik, Galileusz czy Darwin kwestionowali i odrzucali dominujące wierzenia, upodobania i przekonania, proponując i ustanawiając nowe, często postrzegane jako obrazoburcze, heretyckie czy szkodliwe, wielu z nich zatem oraz im podobnych kontestatorów i innowatorów miało poważne kłopoty związane z ich propagowaniem. Można o nich za Kozieleckim powiedzieć: „Autonomia myślenia tych jednostek, ich innowacyjność i opór stawiany skostniałym strukturom były często źródłem samotności i cierpienia” [Kozielecki 1996, 25]. Taką charakterystykę twórczego człowieka i jego działalności potwierdza Ricoeur: „w samotności, buncie i niezrozumieniu leży jego szansa; doprowadza do powstania czegoś, co zrazu będzie budzić zgorszenie, wprowadzać w błąd, a dopiero po latach zostanie uznane za prawdziwy wyraz narodu. Takie jest dramatyczne prawo twórczości konstytuującej kulturę” [Ricoeur 1991, 174]. Można też spojrzeć na tę kwestię z odwrotnego punktu widzenia: zachowania konformistyczne, uwarunkowane, oparte na podporządkowaniu mechanizmom kultury i prostej reprodukcji socjokulturowej, prowadzą do stagnacji, marazmu, a w rezultacie do zacofania kultury, w której występują.

Wyjaśnienia teleologiczne zyskują na adekwatności i użyteczności, jeśli weźmiemy pod uwagę autoteliczny charakter wielu dziedzin kultury, a więc takż sam charakter zachowań osób w nich uczestniczących. Jak stwierdzała Kłoskowska, „biografie i autobiografie wielu

uczonych świadczą o niewątpliwie autotelicznych motywach ich pracy wymagającej ogromnego wysiłku, osobistych wyrzeczeń, przeciwstawiania się nie tylko utartym poglądom, ale społecznym autorytetom i narażania się na dotkliwe praktyczne konsekwencje” [Kłoskowska 1991, 35]. Dotyczy to nie tylko nielicznych dziedzin i form zachowań odnoszących się do wysoko usytuowanych i autonomicznych wartości, albowiem jako autoteliczną można traktować także choćby rozrywkę – służy ona wszak... rozerwaniu się [Grad 2001, 197]. O zabawie, która „jest celem samym w sobie”, pisał w ten sposób najbardziej znany jej badacz Johan Huizinga [1985, 48]. „Tak też zabawa jest określana przez większość antropologów i socjologów kultury: zabawa jest celem sama w sobie i nie jest środkiem realizacji jakiegokolwiek celu poza nią, jest czynnością uprawianą dla niej samej” [Filipiak 2003, 59]. Wiele form zabawy ma charakter nonkonformistyczny, przekorny, kontestatorski, zwłaszcza te oparte na elementach prześmiewczych, satyrycznych, kpiarskich, karykaturalnych, szyderczych (o czym szerzej w rozdziale następnym).

Osobną kwestią jest, czy zachowania celowe są efektywne, a więc realizują faktycznie zamierzony cel. Jak stwierdza Kozielecki, „poza dość nielicznymi wyjątkami człowiek nie osiąga w pełni swoich celów; rozbieżność między zamiarem a efektem wzrasta często do krytycznych rozmiarów. Częściowe lub globalne niespełnienia są częstką ludzkiego losu” [Kozielecki 1996, 104]. Co do niektórych celów niemożliwe jest nawet sprawdzenie ich osiągnięcia (np. zbawienia), oprócz niespełnienia częstką ludzkiego losu jest też niepewność spełnienia. Lecz to nie zmienia celowościowego charakteru ludzkich działań; to, że cel nie został osiągnięty lub że nie da się tego ustalić, nie zmienia tego, że dążenie do niego było motywacją działania, a więc, że było ono celowe.

OSOBA LUDZKA WOBEC SYSTEMU KULTURY

W naukowej działalności poznawczej, jak już stwierdzono, powszechnie i rutynowo stosuje się procedury abstrakcji, idealizacji i generalizacji, a w ich wyniku dochodzi do formułowania twierdzeń stanowiących uogólnione prawa. Wartość i ranga tych praw są tym wyższe, im one są ogólniejsze. To budzi wątpliwości co do użyteczności takich metod poznawczych i schematów teoretycznych wobec indywidualnych osób ludzkich. Bo w obowiązującym paradygmacie nauki, domagającym się od wszystkich dyscyplin postępowania poznawczego, rozumianego jako wyjaśnianie nomologiczne, naukowe poznawanie tego, co indywidualne, musiało być uznane za niemożliwe. Wiedza o określonym indywiduum, a w szczególności o niepowtarzalnym zespole jego cech własnych, nie może bowiem ani stanowić naukowego prawa, ani być wyprowadzana z jakiejś ogólnej wiedzy o cechach rodzaju, zbiorowości czy typu [Pietraszko 1992, 136].

Wątpliwościom co do takiej metody budowania i stosowania ogólnych praw dał wyraz już Søren Kierkegaard, formułując je z egzystencjalistycznego punktu widzenia, broniącego autonomii osoby ludzkiej i jej egzystencji, która jest zawsze jednostkowa i niepowtarzalna. Nauka o człowieku, czyli antropologia przeważnie ignoruje takie zastrzeżenia i obiekcje, opisując człowieka jako istotę standardową, podlegającą pewnym prawidłowościom i dającą się uchwycić w ogólne schematy interpretacyjne. Antropologia fizyczna ujmuje go poprzez typowe cechy fizyczno-biologiczne, a więc jako osobnika gatunku *homo sapiens*. Antropologia społeczna odnajduje w nim zunifikowane właściwości i wpływy środowiska społecznego, w którym człowiek wzrasta i funkcjonuje. Antropologia kulturowa dostrzega wprawdzie swoistość jego

życia duchowego, lecz traktuje je jako spełniane według określonych wzorów kultury. Malinowski czy Lévi-Strauss, a więc twórcy i reprezentanci najbardziej wpływowych teorii w zakresie antropologii społecznej i kulturowej* – czyli funkcjonalizmu i strukturalizmu – są wyrazicielami dominacji naturalistycznego modelu interpretacji, opartego na „poszukiwaniu praw (lub hipotez) dotyczących przyrody (albo kultury lub społeczeństwa, jeśli weźmiemy pod uwagę nauki społeczne) i powiązania między tym, co ogólne (prawo, hipoteza) a tym, co szczególne [...], gdzie pierwsze, w sensie logicznym, poprzedza drugie” [Zaporowski 2001, 209].

Nauki o człowieku dokonują zatem charakterystyki obiektu swoich badań poprzez jego przynależność do gatunku, rodzaju, wspólnoty. Pytane o jego istotę, wymieniają faktycznie cechy typowe dla zbiorowości, w obręb której go zaliczają: jest zatem kobietą, Murzynem, homoseksualistą albo Polakiem, robotnikiem, górą czy katolikiem, prawosławnym, Łemkiem, co nie zawsze adekwatnie odzwierciedla jego własne, subiektywne poczucie tożsamości, które może tych cech nie uwzględniać albo nadawać im osobne, indywidualne znaczenie (treść). Tak więc „badacz kultury mówi o człowieku chętnie i często, ale ma wtedy na myśli ludzkość, społeczeństwo czy grupę. Gdy nawet mówi wprost o człowieku pojedynczym, myśli o jego kontekście społecznym; myśli o nim w istocie tylko np. jako o członku określonej ludzkiej grupy albo jako o przedstawicielu społeczeństwa, albo jako egzemplarzu rodzaju ludzkiego” [Pietraszko 1992, 129]. Nawet wówczas, gdy używa określenia „jednostka ludzka”, mogącego sugerować odwołanie do cech indywidualnych, w istocie stanowi ono „nazwę ogólną bądź zbiorową. Jej aluzyjny związek z myśleniem statystyczno-numerycznym podkreśla jej programową redukcyjność, która polega tu na ujęciu pojedynczego człowieka z perspektywy zbioru, poprzez zbiór – jako jego elementu, jako pojedynczego egzemplarza całej klasy ludzi” [tamże, 130].

Taka identyfikacja poprzez przynależność do ogólniejszej kategorii lub wspólnoty jest, oczywiście, jednostronna, bierze bowiem pod uwagę i uwypukla oddziaływanie zbiorowości na tożsamość indywidu-

* Równie notorycznemu, co niejasnemu odróżnieniu antropologii społecznej i kulturowej niektórzy teoretycy przeciwstawiają pojęcie „antropologii społeczno-kulturowej” [Burszta 2001, 159 przyp. 5].

alną, na ogół ignorując lub lekceważąc relację przeciwną. A to ludzie tworzą rodzaj ludzki, struktury społeczne czy wspólnoty kulturowe – bez konkretnych ludzi nie byłoby żadnej z nich.

W szczególności nauki społeczne ujmują człowieka jako wytwór socjokulturowy, a jego tożsamość i osobowość uznają za wynik oddziaływania czynników o takim wspólnotowym, ponadindywidualnym charakterze. „Chociaż bowiem kultura jest jednocześnie faktem psychicznym i zbiorowym, to jednak w tradycyjnym ujęciu antropologii i socjologii ujmowana jest ona raczej jako byt ponadindywidualny” [Olszewska-Dyoniziak 2001, 214]. Kultura jest w takim ujęciu nadrzędna wobec jednostki. Jej badanie opiera się na założeniach mniej lub bardziej radykalnego antyindywidualizmu metodologicznego. W dawnych, prenaklowych sformułowaniach kultura była indywidualnym przymiotem osoby ludzkiej, nadającym jej znaczenia i autonomii. W okresie kształtowania się naukowych teorii kultury, a więc zwłaszcza w XIX wieku, zaczęto ją utożsamiać ze społeczeństwem, nadawać społeczny wymiar, wreszcie zaś społeczny status. „Ponieważ przypadło to zarazem na czas, w którym ustalało się przeświadczenie, iż funkcją nauki jest wyjaśnianie, rozumiane jako rozpoznawanie zależności – badanie relacji między jednostką a społeczeństwem staje się rozpoznawaniem stosunku zależności, ale tylko w jedną stronę, mianowicie jako stosunku zależności jednostki od społeczeństwa” [Pietraszko 1992, 131].

Taki uproszczony pogląd i jednostronny sposób ujęcia utrwalił się w naukowym podejściu do kultury na długo. „Syntezę tego sposobu myślenia stanowi sformułowane w latach 40. i 50. XX stulecia ujęcie Talcotta Parsonsa. Kultura to utrzymywany dzięki sankcjom społecznym, zinternalizowany przez jednostki żyjące w grupach, zwarty system wartości, norm, zwyczajów i powtarzalnych zachowań, które łącznie gwarantują powielenie cech kulturowych oraz trwałość struktury społecznej” [Buchowski 2008, 17]. Od tego czasu i do niedawna rozwój osobowości utożsamiano więc z postępami socjalizacji. „Warto przypomnieć, że jeszcze w latach sześćdziesiątych rozwijająca się intensywnie psychologia przystosowania traktowała jako dewiację psychiczną każdą formę rozbieżności między pragnieniami jednostki a przypisaną jej rolą. Psycholodzy i psychiatrzy kompromitowali się próbami diagnozy wybitnych talentów jako formy patologii na równi ze zboczeniem społecznym lub seksualnym. Jakkolwiek by się to wydawało bezsensowne,

czynili tak tylko dlatego, że talent wychodzi poza średnią statystyczną” [Obuchowski 2000, 29–30].

Dopiero w latach 70. zaczyna się pojawiać traktowanie kultury jako ludzkiego wytworu, a człowieka jako czynnika sprawczego w kulturze – a więc odejście od wcześniejszych schematów interpretacyjnych. „Wprawdzie kultura to nadal ‘zorganizowanie doświadczenia i działania ludzkiego za pomocą środków symbolicznych’, jednak nie jest już widziana jako skostniała siatka pojęć wdrukowywana w procesie socjalizacji i enkulturacji w konstytucję jednostek, tylko stanowi dynamiczną, kłębiącą się, a wręcz burzliwą rzeczywistość spontanicznie kreowaną w praktyce społecznej przez zawsze aktywnych jej uczestników” [Buchowski 2008, 20].

Jednak nadal nawet „w teoriach bardziej współczesnych związki jednostki z kulturą, społeczeństwem, semiozą czy cywilizacją często okazują się ubogie i jednostronnie deterministyczne. Sama istota ludzka sprowadzona jest do roli przedmiotu oddziaływań i realizatora tego, co jest ustalone poza nią. [...] Takie ujęcia nie wystarczają do celów poznania wzajemnych relacji kultury i człowieka” [Jagoszewska 1995, 9]. Istnieje nieproporcjonalnie więcej opracowań dotyczących kwestii „kultura a osobowość” niż analiz zależności typu „osobowość a kultura”. „Można właśnie stwierdzić, iż we współczesnych koncepcjach kultury, choć problem funkcjonowania jednostki w kulturze jest zauważalny, traktowany jest marginalnie, incydentalnie i jak gdyby w wyniku istnienia pewnego rodzaju przymusu teoretycznego” [Zdrojewski 1995, 193]*. Dlatego „wciąż jeszcze, wbrew oczekiwaniom, bada-

* Autor podaje przyczyny i objawy tej powściągliwości teoretyków kultury wobec roli jednostki: „wielkość i nieadekwatność stosowanych kategorii, antagonistyczne sytuowanie jednostki wobec kultury, instrumentalizm [...], różnorodność założeń metodologiczno-teoretycznych, psychologizm” [tamże]. Jednak główną przyczyną jest bodaj ogólne założenie badań antropologicznych, które Dennis Wrong obnażył jako „przesocjalizowaną koncepcję człowieka we współczesnej socjologii”, przenieszone na teren antropologii, traktowanej jako nauka o społecznościach ludzkich, a nie o człowieku. Kroeber dał takiemu podejściu wyraz w swoim stwierdzeniu, że „musimy być przygotowani wyeliminować i zignorować jednostkę, która z punktu widzenia kultury może być częściej czynnikiem nieistotnym i mylącym niż czymś pomocnym” [Kroeber 1973, 298]. Jeśli nawet antropolodzy deklarują – jak Małinowski – zainteresowanie jednostką ludzką, to tylko lub przede wszystkim jako standardowym uczestnikiem kulturowej wspólnoty: „trzeba przyjąć jako zasadę, że przedmiotem naszych badań są stereotypowe formy myślenia i odczuwania ludzkiego. Jako socjologowie, nie jesteśmy zainteresowani tym, co A czy B mogą

nia osobowości w mniejszym stopniu wyjaśniają nam istotę kultury niż badania nad kulturą istotę osobowości” [Olszewska-Dyoniziak 2001, 214]. Co więcej, wiele z takich badań wzięło się w błędne koło ujęć typu „osobowość to subiektywny wymiar kultury”, a „kultura to obiektywny wymiar osobowości”. Znamienne i wielce wymowne jest, jak wielu autorów opracowań dotyczących relacji osoby ludzkiej i kultury (wspólnoty kulturowej) zaznacza, że ich własne ujęcia są niezgodne z podejściem antropologii kulturowej, która albo ignoruje wpływ jednostek na kulturę, albo usiłuje go wyjaśniać jako wyraz lub rezultat ich kulturalizacji czy socjalizacji (co właśnie prowadzi do owego błędnego koła – to jak jednostka oddziałuje na kulturę, miałyby wynikać stąd, jak kultura oddziałuje na jednostkę). „Przekonanie o socjologicznej naturze osobowości jest tak powszechne i trwałe, że wiele tekstów na ten temat, nawet pisanych przez psychologów, podpira się odpowiednimi poglądami socjologów jako autorytatywnymi; te zaś przesądzają, że ‘osobowość to element społeczny w człowieku’” [Pietraszko 1992, 132].

Cytowany już psycholog Kazimierz Obuchowski określa to jako tradycyjny, „przedmiotowy standard ewaluacyjny” i przeciwstawia mu standard podmiotowy (krócej: kulturę podmiotów – kulturze przedmiotów). „Zgodnie ze standardem przedmiotowym powinniśmy postrzegać:

siebie jako spełniających kryteria przypisanej nam roli,
cele nasze jako zgodne z naszymi zobowiązaniami,
świat wokół nas jako obszar, w którym czynimy to, co do nas należy”,

natomiast osią standardu podmiotowego „jest założenie, że aby człowiek mógł rozwijać się jako osoba [...] powinien postrzegać:

siebie jako źródło swojego postępowania,
cele własne jako przedmiot swoich intencji,
świat wokół jako szanse swoich możliwości” [Obuchowski 2000, 11–12]. W pierwszym standardzie (modelu) kulturowym podstawą są instytucje społeczne, natomiast w podmiotowym – jednostka (osoba) ludzka (jak pamiętamy, Hanson pokazał niezależność indywidualnego i instytucjonalnego poziomu analizy).

odczuwać jako jednostki w przypadkowym toku osobistych doznań – interesuje nas tylko to, co odczuwają i myślą jako członkowie danej społeczności” [Malinowski 1981, 55; por. Nobis 1995].

Oczywiście, próby rozstrzygnięcia, co było chronologicznie i ontycznie pierwsze: kultura czy osobowość, skazane są na podobną jałowość, jak usiłowanie rozstrzygnięcia pierwszeństwa i prymatu między jajkiem a kurą (czy tym bardziej kurnikiem). Niewątpliwie jest natomiast, że nie tylko kultura czy społeczeństwo kształtują osobowość, ale także ludzie tworzą i kształtują kulturę oraz kulturowe wspólnoty. Na pewno nie powstałyby one i nie mogą istnieć bez ludzi, ci zaś mogą rodzić się i istnieć bez nich i poza nimi. Ujęcia kulturalistyczne, traktujące i interpretujące zachowania i przekonania ludzkie jako uwarunkowane kulturowo, nie pozwalają wyjaśnić genealogii samej kultury. Skoro wszystkie mentalne i behawioralne formy ludzkiej aktywności są ukształtowane przez kulturę, to jakie czynniki wpływały z kolei na te formy aktywności, które doprowadziły i prowadzą do tworzenia kultury? Kultura jest systemem reguł (Kmita powiedziałby, że ma charakter regulatywny), ale nie istnieją takie nadrzędne wobec niej reguły, które dyktowałyby, jakie reguły ma ona ustanawiać – nie jest więc przesądzone, jakie one będą. I rzeczywiście bywają różne. „Istnieje nurt filozofii dialektyczno-procesualny, nawiązujący do Heraklita i Hegla, uznający priorytet działania przed bytem. Na bazie tego nurtu jest logiczne stwierdzenie, że to kultura stworzyła człowieka. Kolejność ontyczna jest jednak odwrotna: to człowiek tworzy kulturę, poprzez którą rozwija się i doskonali” [Kowalczyk 2005, 90]. Jeżeli zakwestionujemy lub zignorujemy narzucającą się jako oczywista konstatację, że kultura jest wytworem ludzkim, dziełem ludzkiej inwencji i kreatywności, to narażamy się na dziwaczne spekulacje o jej genezie i statusie.

Istnieją takie koncepcje, które usiłują przedstawić genezę kultury, pomijając lub marginalizując udział człowieka w jej powstawaniu, natomiast wskazując inne czynniki – naturalne lub supranaturalne. Te drugie mają jednak charakter pozanaukowy i wynikający stąd wątpliwy status. Chodzi przede wszystkim o wyobrażenia religijne, które za twórców kultury uważają bogów, bóstwa lub bezosobowe siły *sacrum*. W takich ujęciach niektóre lub najważniejsze spośród kulturowych wytworów (od umiejętności rozpalania ognia i uprawy ziemi, poprzez rytuały przejścia i kodeksy moralne, do świętych ksiąg i obrazów) traktowane są jako stworzone i przekazane (objawione) lub nakazane ludziom przez owe transcendentne byty (Prometeusza, Jahwe, duchy przodków). Takie wyobrażenia genealogii kultury występują zwłaszcza

u tych ludów, których światopogląd opiera się (lub opierał w momencie powstawania tych wyobrażeń) na chaotycznym synkretyzmie, nieznanym różnic między *sacrum* i *profanum* oraz światem magicznym a realnym. Oddziaływanie owych transcendentnych boskich czy magicznych czynników towarzyszy ich całemu życiu, które postrzegane jest (zarówno w wymiarze biologicznym, jak kulturowym, doczesnym i wiecznym, choć bez świadomości różnicy między tymi formami) jako kształtowane lub przynajmniej współkształtowane, a w znacznym stopniu zdeterminowane przez owe czynniki.

Kłoskowska stwierdza dość częstą obecność poglądu o supranaturalnym pochodzeniu kultury (że jest „darem Opatrzności”) u dawnych jej badaczy i teoretyków, także jeszcze w XIX wieku. Jak przypuszcza, „metafizyczne argumenty o charakterze religijnym [...] mogły stanowić zabieg obronny wobec duchowej cenzury ich epoki, ale mogły także być przejawem tradycyjnego stylu retorycznego [...]. W filozoficznych teoriach XIX wieku stanowisko to występowało jeszcze w zdecydowanej, kategorycznej postaci, wówczas zwłaszcza, gdy było odnoszone do wyodrębnionej dziedziny określonej jako kultura duchowa” [Kłoskowska 1983, 39]. Supranaturalne źródła kultury niekoniecznie muszą być jednak uwzględniane nawet przez teoretyków o zdeklarowanym światopoglądzie religijnym, o czym świadczy stanowcze sformułowanie ks. Kowalczyka: „Źródłem kultury jest zawsze sam człowiek” [Kowalczyk 2005, 33]. Inny przedstawiciel tomistyczno-personalistycznej filozofii kultury dopełnia tę tezę ujęciem ludzkiego sprawstwa jako kryterium identyfikacji i wyznaczania zakresu kultury: „Racją przeto najbardziej podstawową, dla której jakiś czyn bądź też jego rezultat mamy prawo zaliczyć do kultury – nie jest jego taki czy inny związek ze współżyciem międzypersonalnym albo ewentualnie jeszcze dodatnia jego ocena, ale po prostu sam fakt, że dany czyn lub skutek danego czynu zrodził się w kręgu życia duchowego jako wyraz pełnej natury człowieka” [Rodziński 1989, 207]. Czyli kulturą jest to, co powstało dzięki człowiekowi jako rezultat jego świadomego działania; kulturowe jest to, co specyficznie ludzkie. Istnieje wprawdzie – według tej wykładni – „kultura nadprzyrodzona”, ale i ona jest dziełem człowieka, „ma właściwy sobie sens, wiążący się z wszystkim tym, co człowiek osiąga wysiłkiem zmierzającym do współdziałania z łaską w porządku właściwego i ostatecznego swojego przeznaczenia” [tamże, 209]. Oddziaływanie Boga wyraża się

przez wpływ (łaskę) wywierany na człowieka, który „skierowany został w Chrystusie i przez Chrystusa do uczestnictwa w życiu Bożym” [tamże, 210], które już nie należy do kultury, lecz ją transcenduje, podobnie jak objawienie dokonane przez Boga. Kultura jest – nadal według tej wykładni – ludzką odpowiedzią na „wyzwanie natury, ale i na wezwanie Boże” [tamże, 209].

Przeświadczenie o transcendentnej genealogii kultury trzeba ponadto odróżniać od przekonania, że „kultura ma swe korzenie w religii”, a jej newralgiczną część stanowi sfera *sacrum* [Scruton 2006, *passim*], co jest niekontrowersyjne z antropologicznego punktu widzenia.

Drugi spośród wskazywanych niekiedy supranaturalnych czynników wytwórczych lub sprawczych kultury to cywilizacje pozaziemskie, które miały rzekomo przekazać swój dorobek Ziemianom podczas wizyt na naszej planecie. Tego rodzaju koncepcje (spośród których najbardziej znaną jest przywoływana tu już ta propagowana przez Dänikena) również nie nadają się do dyskusji w ramach naukowej analizy genealogii kultury, jako czysto spekulatywne, paranaukowe czy quasi-naukowe.

Status naukowy roszczą sobie natomiast koncepcje wiążące pochodzenie kultury z czynnikami jak najbardziej naturalnymi, mianowicie genetycznymi (czyli ludzkim genomem). Geneza kultury zostaje sprowadzona do genetyki (najbardziej znanym spośród takich ujęć jest to, które propaguje Richard Dawkins w głośnej koncepcji „samolubnego genu”, w tym kierunku podąża socjobiologia czy psychologia ewolucyjna). Wyrażając to stanowisko innymi słowy, geneza kultury tkwi w ludzkiej naturze.

Sam taki pogląd nie jest ani szokujący, ani oryginalny. Co więcej, jest w antropologii kulturowej dość rozpowszechniony, naturalistyczna koncepcja potrzeb i adaptatywna rola kultury stanowią podstawę funkcjonalistycznych jej interpretacji, a biologicznie (czy wręcz fizjologicznie) rozumiane *libido* jest czynnikiem kluczowym w psychoanalitycznych ujęciach kultury. Różnica w tym, że one nie kwestionują ludzkiego uczestnictwa w tworzeniu i kształtowaniu kulturowego odzewu na naturalne impulsy, potrzeby czy skłonności. Pozwala to zachować rozróżnienie między naturą i kulturą, niezbędne do uchwycenia specyfiki i odrębności tej drugiej (co eksponują zwłaszcza te ujęcia kultury, które – jak np. Cassirera – interpretują ją jako narzędzie wytwarzania

ne przez człowieka w celu uwalniania się od natury, spod jej wpływów i uwarunkowań). Jak to sformułowała Kłoskowska, „kultura wynika z gatunkowej natury człowieka w sensie filogenetycznym, to znaczy, że kultura ludzkości rozpatrywana w perspektywie antropogenezy, poprzez ogniwa wiodące ku gatunkowi *homo sapiens* i poprzez fazy jego dziejów, nie może mieć innego źródła jak natura tego formującego się gatunku” [Kłoskowska 1983, 43]. Kultura wypływa z ludzkiej natury. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że tak rozumiana natura ludzka nie determinuje procesu tworzenia kultury, lecz go umożliwia, zatem pozwala na odmienne sposoby jego realizowania, przynoszące wytwory różniące się w szerokim zakresie odmian, a nie jednoznacznie przez naturę wyznaczone (jak w przypadku rezultatów instynktownych zachowań zwierzęcych). Co więcej, taka „klasa zachowań instynktownych, których charakter określa w sposób automatyczny biologiczne dziedzictwo gatunku, zostaje z kultury wyłączona” [Filipiak 2003, 40].

W niektórych naturalistycznych interpretacjach genezy kultury jest ona traktowana natomiast jako wytwór samej i samoczynnie działającej w ten kulturotwórczy sposób natury (samolubnego genu, ewolucji, zwłaszcza w emergentyzmie jako teorii ewolucji emergentnej), co zaciera tę różnicę i specyfikę (kultura staje się przedłużeniem, manifestacją, przejawem natury, niezależnym od woli, aktywności czy inwencji człowieka). Jak z wymownym sarkazmem stwierdza Geertz, „w dzisiejszej antropologii z łatwością można znaleźć przykłady odrodzenia tej intelektualnej tendencji ‘sprowadzania wszystkiego do’ (genów, bytów gatunkowych, struktury mózgu, konstytucji psycho-seksualnej)” [Geertz 2003, 74]. Jest to przejaw redukcjonizmu, który sam stanowi przedmiot poważnych kontrowersji, odkąd liczni teoretycy wskazali na ontyczną odrębność natury i kultury (zwłaszcza symbolicznej) oraz wynikającą z niej i wymaganą w związku z nią różnicę metodologiczną między teorią kultury a przyrodoznawstwem (*Geisteswissenschaften* i *Naturwissenschaften* Wilhelma Diltheya i Heinricha Rickerta czy „współczynnik humanistyczny” Znanieckiego, osobliwości nauk społecznych wg Stanisława Ossowskiego itp.).

Clifford Geertz twierdzi, że zarówno naturalizm, jak kulturalizm prowadzą do takich samych uproszczeń: „w obu przypadkach rezultat będzie taki sam jak to, z czym mamy do czynienia we wszystkich typologicznych podejściach badawczych do naukowych problemów: różni-

ce na poziomie poszczególnych jednostek, jak również grup jednostek przedstawia się jako drugorzędne. Indywidualność jest tu postrzegana jako ekscentryczność, cechy dystynktywne jako przypadkowe odstępstwo od tego, co dla prawdziwego naukowca stanowi jedyny uzasadniony przedmiot badań: leżące u samych podstaw, niezmiennego, normatywnego typu” [Geertz 2005, 71]. W przypadku badania uczestnictwa człowieka w kulturze ten typ normatywny to typowy przedstawiciel tej kultury. Przywołując wskazane już (za Obuchowskim) rozróżnienie między ujęciem podmiotowym a przedmiotowym, trzeba zaznaczyć, że mielibyśmy tu do czynienia z tym drugim. Różnica między naturalistyczną a kulturalistyczną formułą interpretacyjną staje się istotnie pozbawiona znaczenia, w obu bowiem „człowiek zostanie zdegradowany do roli przedmiotu, gdyż stanie się albo uległym narzędziem własnych popędów, albo kalką kultury” [Obuchowski 2000, 238–239].

Wynikające stąd degradacji, depodmiotyzacji istoty ludzkiej nie uniknęli antropolodzy tej miary, co Alfred Kroeber, który pomijając czy pomniejszając rolę człowieka w kształtowaniu kultury, usiłował nadać jej autonomiczny, czy wręcz transcendentny status, podobny do idei platońskich. Wydaje się, że do tego rodzaju spekulacji i kontrowersji prowadzą wszelkie koncepcje usiłujące zakwestionować lub zignorować jedyną dającą się naukowo obronić tezę o pochodzeniu kultury, a mianowicie, że jest ona wytworem człowieka, więc jej geneza ma charakter antropologiczny i roli człowieka nie może pominąć. A ta rola jest indywidualnie zróżnicowana. Nawet gdyby za trafną uznać konstatację Ralpa Lintona, że „niewiele jednostek można uznać za coś więcej aniżeli epizod w dziejach społeczeństw, do których należały” [Linton 1975, 23], to właśnie twórcza rola tych niewielu wymaga ich wyodrębnienia.

Wytworzenie przez ludzi nie przeszkadza natomiast temu, że wytwory kulturowe mogą zyskać swoistą autonomię, a nawet obiektywność [Ziółkowski 2002]. Dlatego też koncepcja emergentyzmu nie znalazła w teorii kultury szerszego odzewu i „nawet w ujęciach autonomistycznych kultura ma charakter allogenetyczny” [Pietraszko 1992, 63]. A „jeśli kreatywność i wynalazczość wyłaniają się jako zasadnicze właściwości kultury, to na nich powinniśmy skupić naszą uwagę” [Wagner 2005, 72].

Pierwotny i podstawowy dla ludzkiej egzystencji fakt, jakim są rodziny, nie ma charakteru społecznego czy kulturowego, lecz należy do porządku natury. Z personalistycznego punktu widzenia człowiek nie przychodzi więc na świat uwarunkowany czy ukształtowany społecznie i kulturowo, lecz wolny jako osoba ludzka. Antropologiczny punkt widzenia, identyfikujący i charakteryzujący człowieka jedynie lub głównie przez cechy przejęte od wspólnoty, w której przyszedł na świat, kłóci się z tezą o autonomicznej wolności i godności osoby ludzkiej, wyrażoną w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka („Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw” – głosi jej art. 1). Potwierdzeniem tej rozbieżności stało się oprostowanie Deklaracji przez Amerykańskie Towarzystwo Antropologiczne bezpośrednio po jej przyjęciu przez ONZ [Statement 1947; por. Washburn 1987]. We współczesnej antropologii nie brak jednak autorów i poglądów kwestionujących tę jednostronność i schematyzm interpretacji ludzkiej osobowości. Przykładem reprezentatywnym jest przywoływany już wielokrotnie Clifford Geertz, stwierdzający, że „bycie człowiekiem nie oznacza bycia Everymanem; oznacza bycie pewnym szczególnym rodzajem człowieka, a ludzie, rzecz jasna, różnią się między sobą [...]. Krótko mówiąc, jeśli pragniemy stanąć z człowieczeństwem twarzą w twarz, musimy zejść do poziomu szczegółu, omijając po drodze mylące etykiety, metafizyczne typy i puste podobieństwa, aby mocno uchwycić zasadniczy charakter nie tylko różnych kultur, ale też różnorodnych rodzajów jednostek, jakie w każdej kulturze można napotkać” [Geertz 2005, 73].

Z egzystencjalnego punktu widzenia jedynie własne rodziny są faktem, na który człowiek bezspornie nie ma wpływu. Jeżeli zaś jest wolny, to ma możliwość samodzielnego kształtowania swojej osobowości i swobodnego konstituowania swojej tożsamości. W szczególności może również wybierać rodzaj relacji ze wspólnotą kulturową, w której przyszedł na świat.

Stosunek ten może być:

1. Kreatywny (innowacyjny). To w takiej postawie i wynikających z niej rezultatach odzwierciedla się najpełniej rys człowieczeństwa określany mianem *homo creator* czy *ens creans*. Kreatywny stosunek do kultury najpełniej wyraża samoistość i prymat osoby ludzkiej wobec kulturowej wspólnoty.

Maslow wyróżnił w tej postawie dwie formy, fazy: twórczości pierwotnej (improwizacyjnej, wyrażającej się w spontanicznej inwencji, przebiegu idei) oraz wtórnej, czyli realizacyjnej [Maslow 1982, 179]. O ile ta druga może być urzeczywistniana przy udziale i z zaangażowaniem innych, a więc mieć charakter społeczny, to ta pierwsza jest indywidualna. „Twórca człowiek znajdujący się w fazie inspiracji i twórczego uniesienia traci swoją przeszłość i przyszłość i żyje wyłącznie chwilą obecną. Jest w niej całym sobą, całkowicie pogrążony, zafascynowany i pochłonięty przez czas teraźniejszy [...]. Nawet już wstępne warunki twórczości – w jakiegokolwiek dziedzinie – są także w pewien sposób powiązane ze zdolnością przebywania poza czasem, poza sobą, poza przestrzenią, społeczeństwem, historią” [tamże, 183–185; podkr. JAM]. Ricoeur wyjaśnia, że interpretacja takiej postawy i wynikającej z niej inwencji jako osadzonej w kontekście kulturowym i przezeń określonej, prowadziłaby do sprzeczności: to, co miałyby zostać stworzone, byłoby już w danej kulturze zawarte (wyznaczone przez nią), a więc nie byłoby nowe, czyli stworzone lub dokonane. O tym, czy innowacja wyraża istotę danej kultury, jest w niej osadzona, zgodna z nią, można orzec dopiero *ex post*; „dopiero dzięki nowo zrodzonym dziełom dowiemy się, w jakim kierunku rozwijała się kultura tego narodu” [Ricoeur 1991, 174].

Tworzenie kultury nie jest wprawdzie działaniem całkowicie autonomicznym, niezależnym od istniejących już kontekstów kulturowych, lecz wnosi do nich wartości, treści czy sensy wcześniej w nich nieobecne i niewynikające z nich w sposób samoistny, a tym bardziej samoczynny. To dzięki takim osobowościom oraz ich kreatywnym postawom i zachowaniom kultura powstaje. Jak przekonuje Barbara Skarga, „humanistyczne nauki wiedzą, że nowatorstwo, inwencja, odmiana to dzieła twórczych jednostek, to owoc indywidualnego myślenia” [Skarga 2008, 25]. Pozostaje mieć nadzieję, że faktycznie wiedzą to także przedstawiciele nauk o kulturze, w tym antropologii kulturowej. Niekoniecznie tak jednak jest. Jak stwierdza Koziński, „rzadko zdajemy sobie sprawę z różnorodności twórczości. Może ona zachodzić w każdej dziedzinie życia: w nauce, w technice, w sztuce, w religii, a nawet w sporcie i w pracach kulinarnych. [...] W każdej społeczności można spotkać ludzi, którzy są indywidualnościami, którzy mają wysokie poczucie własnej wartości i którzy cechują się dużym stopniem odwagi. Nie ulegają

oni tak łatwo naciskom zewnętrznym, nie poddają się zabiegom manipulacyjnym[...]. Stanowią mniejszość, która odgrywa znaczącą rolę w życiu społecznym” [Kozielecki 1996, 12–13, 25].

Maslow potwierdza zarówno wielorakość sposobów i dziedzin manifestowania się postaw twórczych, rolę odwagi u osób ją wykazujących, jak i przejawiany przez nie dystans wobec macierzystego środowiska socjokulturowego: „wyniki większości badań nad twórczymi ludźmi uwzględniają taką czy inną wersję odwagi: upór, niezależność, samowystarczalność, pewnego rodzaju arogancję, siłę charakteru, siłę ego itd., przy czym zdobywanie dzięki nim np. popularności rzadko wchodzi w grę” [Maslow 1982, 193]. Osobista odwaga łączy się z tą postawą nie tylko ze względu na śmiałość czy skłonność do ryzyka, potrzebną do zapuszczania się na nieznane obszary, formułowania poglądów niezgodnych z obowiązującymi czy kształtowania przekonań naruszających dotychczasowe, nie mówiąc o naruszaniu tabu, lecz także do stawienia czoła reakcji, z jaką to się może spotkać i często spotyka ze strony wspólnoty, tradycyjnych instytucji, uczestników dotychczasowej kultury, postrzegających innowacyjne poczynania jako zagrażające jej. Ta reakcja i jej niekiedy dotkliwe skutki dla odkrywców, innowatorów i twórców jest potwierdzeniem ich odrębności, autonomii wobec rodzimego środowiska społeczno-kulturowego.

W przypadku osobowości twórczych, a zwłaszcza wielkich twórców kultury, ich identyfikacja i charakterystyka przez cechy wynikające z przynależności do jakiejś wspólnoty jest zatem trudna lub nieistotna, a nawet może być dezinformująca co do ich rzeczywistej tożsamości. Stwierdzenia, że Jezus z Nazaretu był chrześcijaninem, Karol Wielki Europejczykiem, a Johann Wolfgang Goethe romantykiem, są tyleż prawdziwe, co nieścisłe, ponieważ to właśnie oni inicjowali lub inspirowali powstanie tych wspólnot, systemów czy wzorów kultury*. Podobnie konstatacje, że Jezus był Żydem, a Goethe Niemcem, Leonardo da Vinci Włochem, a Szekspir Anglikiem, nie wnoszą niczego istotnego do charakterystyki ich samych jako twórców i ich dzieł, a zwłaszcza

* W przypadku Jezusa tę jego rolę trafniej oddaje anglojęzyczna nazwa zainicjowanej przez niego religii i religijnej wspólnoty – *christianity*, odwołująca się do jego postaci jako Chrystusa (*Christ*), gdy polskie *chrześcijaństwo* mylnie sugeruje wtórność tej roli w stosunku do rytuału chrztu, który ustanowił Jan Chrzciciel, a Jezus mu się poddał (choć etymologia samego słowa „*chrzest*” wywodzi się zapewne od *Chrystus*).

cza ich kulturowej rangi. Próby identyfikowania i charakteryzowania poprzez przynależność wspólnotową takich postaci, jak Wit Stwos, Mikołaj Kopernik, Franz Kafka czy Albert Einstein, mogłyby grozić wręcz zafalszowaniem i naruszeniem ich rzeczywistej tożsamości, która wyraża się właśnie w ich indywidualnym, twórczym kształtowaniu kultury ponad partykularnymi wspólnotami, niekiedy świadomie i z rozmysłem przez nich porzucanymi czy ignorowanymi. „Dobry artysta czy naukowiec odłącza się od swojej kultury, rozwija się w odmienny sposób, swoje idee zaś poddaje przekształceniom, które nie staną się nigdy doświadczeniem innych członków jego kultury” [Wagner 2005, 69]. Charakteryzując ten aspekt postawy twórczej, Maslow stwierdza, że „bardzo ważne jest tu zmniejszanie naszej świadomości istnienia innych ludzi, ich związków z nami, zobowiązań, obaw, nadziei itd.” [Maslow 1982, 190], a w innym miejscu pisze o wykazujących taką postawę: „Badane przeze mnie osoby z pewnością były bardziej niezależne od kultury” [Maslow 2006, 250]. O tym, że to dzieła, a nie przynależność określają tożsamość twórców, świadczy ranga oraz charakterystyka wybitnych postaci, o których niewiele lub zgoła nic biograficznie nie wiadomo, jak Homer czy wspomniany Szekspir albo artysta określany mianem „Mistrz pięknych madonn”.

Postawa twórcza przybiera niekiedy postać indywidualnej samo-realizacji (twórczego stawania się – jak określił to Gordon Allport, adaptacji twórczej – według Kazimierza Obuchowskiego, kreacji tożsamości – w ujęciu Hanny Mamzer [1998]) w warunkach kulturowej autonomii. „Istota ludzka jest takim a nie innym człowiekiem zależnie od treści kultury, jakie w niej tkwią i jakie musi w sobie przezwyciężyć, aby uzyskać autonomię psychiczną”. Aby stać się osobą, „samo bycie w kulturze nie wystarcza. Człowiek, aby się spełnić, formuje siebie sam” [Obuchowski 2000, 236]. Wiele koncepcji rozwoju osobowego, kształtowania osobowości i tożsamości (Eriksona, Meada, Kohlberga) ujmują ten proces jako postępującą samoświadomość, autonomizację, uniezależnianie, a nie integrację z grupą czy uzależnianie od otoczenia kulturowego. Osoba dokonująca takiej kulturowej autonomizacji i twórczej samorealizacji, „nie tylko przekracza samą siebie pod różnymi względami, ona przekracza również swoją kulturę. Opiera się włączeniu do niej. Staje się bardziej oderwana od swej pierwotnej kultury i swego społeczeństwa. Staje się bardziej przedstawicielem swego

gatunku, a mniej – członkiem swego środowiska” – wyjaśnia Maslow [1986, 20] (i dodaje ze znamienym sarkazmem: „wyczuwam, że większość socjologów i antropologów z tym się nie godzi”; skądinąd gdyby w jego przytoczonym sformułowaniu zbyt naturalistyczne pojęcie „gatunku ludzkiego” zastąpić słowem „ludzkość” czy określeniem „rodzaj ludzki”, wtedy ów ponadkulturowy i uniwersalistyczny rys niektórych twórczych dokonań wybitnych postaci stałby się nie tylko jaśniejszy, ale też bardziej przekonujący). Dokonuje on odróżnienia tej autokreatywnej postawy samorealizacji, jako częstszej i w wielu wymiarach się przejawiającej, od „twórczości wyjątkowego talentu”, dostępnej nielicznym, zwłaszcza na obszarze kultury symbolicznej [Maslow 2006, 247].

Kreacja własnej tożsamości kulturowej nie oznacza jednak popadania w izolację wobec kulturowego otoczenia. Przeciwnie: badania wykazują, że osoby o wyższym stopniu i poczuciu autonomii w tworzeniu własnej tożsamości kulturowej mają też wyższe poczucie sprawstwa wobec tego otoczenia i chętniej angażują się w działania mające na celu takie intencjonalnie zamierzone sprawstwo [Mamzer 1998, 45 i n.]. Kreatywne wobec własnej tożsamości kulturowej, są też kreatywne, innowacyjne wobec otoczenia kulturowego.

Chomsky dokonał odróżnienia twórczości rządzonej przez reguły od twórczości prowadzącej do zmiany reguł, w pierwszym przypadku opartej na wykorzystaniu kompetencji kulturowej, w drugim na jej poszerzeniu, wzbogaceniu o treści w kulturze wcześniej nieobecne. Można ten drugi utożsamić z wyróżnionym przez Mertona innowacyjnym sposobem przystosowania jednostki do socjokulturowego otoczenia, polegającym na łamaniu reguł, prowadzącym do osiągania kulturowych celów.

W niektórych ujęciach dokonuje się natomiast paralelnego odróżnienia zakresu i form samorealizacji w zależności od typu kultury: w tych tradycyjnych proces samorealizacji jest ukierunkowany na przestrzeganie tradycji, a w kulturach wyżej rozwiniętych nabiera cech autonomii, samodzielności, swobody [Cynarski 2003, 80]. Można więc stwierdzić, że „aktywność twórcza, a nie imperatyw powielania wzorów kultury staje się standardem postępowania na coraz większych obszarach świata”, co pozwala sądzić, że w ramach cywilizacji współczesnej powstają warunki do tego, aby twórczy sposób uczestniczenia w życiu społecznym stał się dla tego życia typowym, aby jednostka ludzka nie

musiała ograniczać swoich potencjałów rozwojowych w zamian za akceptację swojego społecznego bytu” [Obuchowski 2000, 56, 57]. Można wręcz uznać, że upowszechnienie postawy kreatywnej wobec własnej tożsamości kulturowej wynika z konieczności, jaką stwarza dekompozycja tradycyjnych, spójnych i jednoznacznie zakreślonych wspólnot kulturowych. W takich warunkach „przyjęcie postawy twórczej staje się koniecznością. [...] ‘Wszystko’ – które otacza i potencjalnie może być budulcem dla różnorodnych jednostkowych tożsamości – jest dodatkowo wymieszane, zmienne, nieobliczalne” [Kunce 2003, 118]. Może więc dziwić, że „w podręcznikach socjologii kultury próżno by szukać treści dotyczących osobowej autokreacji lub samorealizacji” [Cynarski 2003, 77]. Tym ważniejsze jest ich wskazanie i podkreślenie (o autokreacji tożsamości kulturowej szerzej także w rozdziale następnym).

Twórcza forma ludzkiej aktywności kulturowej jest w niektórych ujęciach współczesnej myśli chrześcijańskiej porównywana wręcz do kreatywności boskiej. Dawniej „biblijne wyrażenie, że człowiek jest obrazem Boga, rozumiano zbyt statycznie, odnosząc je do faktu posiadania czynnika psychicznoduchowego. Współcześnie słusznie akcentuje się potrzebę pełniejszego rozumienia wspomnianego wyrażenia, odnosząc je do faktu aktywności człowieka. Człowiek podobny jest do Boga poprzez fakt twórczego działania, w tym również tworzenia szeroko rozumianej kultury: począwszy od kultury agrarnej, o czym wspomina Biblia, aż do kultury duchowej” [Kowalczyk 2005, 91].

2. Aktywny (partycypacyjny). O ile tworzenie lub wzbogacanie kultury może być uznane za ekskluzywne, dostępne stosunkowo niewielkiemu (choć w szerokim tego słowa znaczeniu, zwłaszcza jako autokreacja, jest ono udziałem wielu osób), o tyle aktywne w niej uczestnictwo (partycypacja) jest już postawą dość powszechną. Aktywny udział w kulturze wymaga jednak świadomego w niej rozeznania, znajomości jej treści. „O ile proces tworzenia kultury wymaga oryginalności i postawy kreatywnej, to wytwory kultury stają się wspólną własnością poprzez recepcję dostępną w życiu społecznym wiedzy” [tamże, 33–34], a więc dzięki kompetencji kulturowej.

Lecz nie wystarczy kultury i jej zasobu znać ani nawet rozumieć, aby w niej uczestniczyć. Wnikliwa choćby znajomość buddyzmu nie czyni buddystą, a Talmudu – żydem, języka rosyjskiego – Rosjaninem, a litewskiego – Litwinem, sztuki ludowej – ludowym artystą itd. Nie-

zbędny jest akt utożsamienia się z daną kulturą, a zwłaszcza jej warstwą aksjologiczną, afirmacji jej i swojego w niej uczestnictwa. Jest to więc związane z autoidentyfikacją poprzez partycypację, ale aktywną, współkształtującą, a przynajmniej utrwalającą treści kulturowe.

Można w tym kontekście powtórnie przywołać wspomniane już (w rozdziale drugim) rozróżnienie między uczeniem się kultury, a jej zinternalizowaniem, dokonane przez Melforda Spiro. Zinternalizowanie to obejmuje nie tylko afirmację, lecz także emocjonalne utożsamienie. Odpowiada to temu typowi odniesienia do kultury, który Antonina Kłoskowska w zastosowaniu do kultury narodowej nazywa walencją, obejmującą zarówno identyfikację, jak kompetencję kulturową, połączoną z afirmacją*.

Aktywne uczestnictwo w kulturze można utożsamić z tym, co w niektórych ujęciach określa się jako „bycie kulturalnym” i wiąże ze świadomym wyborem oraz afirmacją warstwy aksjologicznej (wartości moralnych, estetycznych, poznawczych etc.) danej kultury. Tak np. pojęcie kultury – jako formy indywidualnej partycypacji w całości zasobów kulturowych – traktował Edward Sapir [1978, 171 i n.]. „Ów świadomy i aktywny udział jednostki w interakcji ze społeczeństwem (grupą społeczną) wyraża się w możliwości samoinicjacji przez jednostkę socjalizowaną, w dokonywaniu wyborów wśród oferowanych jej wartości i tworzeniu w wyniku tego nowych jakości” [Możdżeńska-Mrozek, za: Filipiak 2003, 99]. Odwołując się do metafory „supermarketu kultury”, jaką posługuje się Gordon Mathews, można wyrazić tę postawę określić jako „dostawców” treści kultury, „nabywanych” przez pozostałych jej uczestników; to oni dostarczają, oferują, propa-

* „Walencja, czyli przyswojona i uznana za własną kultura, a także identyfikacja” [Kłoskowska 2005, 112]; w innym miejscu pisze: „zgodnie z pojęciem walencji, kultura narodowa jako jej istota ma być narzędziem ekspresji, aktywną znajomością czegoś, a nie tylko wiedzą o czymś, nawykiem obcowania z symbolami tworzącymi sferę rzeczywistości podzielaną ze zbiorowościami najbardziej bliskimi losem, emocjami i rozumieniem wielu ważnych elementów świata” [tamże, 341]. Jednak autorka nie jest w pełni konsekwentna, bowiem w innym miejscu [tamże, 390] przedstawia skalę owej walencji, obejmującą zakres od „zanurzenia bezrefleksyjnego” do „wnoszenia wkładu do kultury”. To ostatnie odnosi się do twórców kultury, jest wyrazem postawy kreatywnej, natomiast to pierwsze ma charakter pasywny, bezrefleksyjny, zatem odzwierciedla postawę ujętą tu jako odmienne.

gują, upowszechniają wzory kultury z zasobu wytworzonego przez jej twórców.

Ten rodzaj świadomego, zaangażowanego i afirmatywnego uczestnictwa w rozwoju kultury umożliwia jej trwanie, bowiem bez aktywnych uczestników kultura ginie, co najwyżej utrzymując status reliktu (skanseny nie mają mieszkańców).

3. Pasywny. Ten typ odniesienia do treści kultury i wspólnoty kulturowej jest na ogół bezrefleksyjny i mimowolny, wyraża się w nawykowym uleganiu i podporządkowywaniu się im. Symbolicznym wyrazem tej postawy może być postać molierowskiego pana Jourdain, który nie zdawał sobie sprawy z tego, że mówi prozą. To właśnie taki typ osobowości i postawy można uznać za najtrafniej ją identyfikujący poprzez samą tylko przynależność, ponieważ nie wymaga świadomego i dobrowolnego akcesu, lecz jedynie biernego uczestnictwa (współuczestnictwa). Wspólnota kulturowa jest jedynym środowiskiem, w którym może się ona realizować, a przyswajanie jej wzorów jedynym sposobem kształtowania osobowości. Prymat wspólnoty nad osobą i kultury nad osobowością jest w tym wypadku bezsporny.

Postawa taka „charakteryzuje się przyjmowaniem postrzeganych i respektowanych wzorów jako oczywistych, koniecznych, jedynie możliwych, a więc ‘naturalnych’. Jest to poziom prererefleksji estetycznej, schematycznie powielanych, gotowych i niezmiennych wzorców ocen. Wiążą się one z dominacją funkcjonalnego aspektu kultury. Jest to sytuacja niemal całkowitego ‘zatopienia’ we własnej, kulturowej przedmiotowości, brak poczucia tożsamości i zdolności wykraczania poza ‘zewnętrzne’ określone role, łącznie z pozycją konsumenta wytworów, np. przemysłu rozrywkowego.

Jak wykazuje wiele jakościowo zorientowanych badań uczestnictwa w kulturze, oznacza to ograniczenie realnie ukształtowanego typu kompetencji kulturowej do odbioru najprostszych, przedstawiających, maksymalnie ‘konkretno-sytuacyjnych’, niemetaforycznych i unikających jakichkolwiek abstrakcji i uogólnień treści.

W sferze języka (kompetencji socjolingwistycznej) jedyną jego postacią jest to, co Basil Bernstein określił ‘kodem ograniczonym’, wraz ze wszystkimi jego psychologicznymi, szczególnie poznawczymi i społecznymi konsekwencjami. [...] Procesy hierarchizowania wartości, ‘szacowania’ rzeczy, zjawisk i osób mają w tym przypadku charakter

bezrefleksyjny i opierają się na odtwarzaniu reprodukowanych społecznie stereotypów. Wyobrażenie dobra i zła, piękna i brzydoty, mądrości i głupoty ma tu charakter 'matrycowy'. Dynamika tych procesów nie wychodzi poza procedury aktualizowania i powielania [...]. Procesy strukturalizowania relacji, ocena adekwatności zachowań, motywów i treści, bez względu na to czy dotyczą one konkretnych sytuacji życiowych, czy też mieszczą się w obszarze kultury artystycznej, mają charakter całkowicie skonwencjonalizowany" [Korporowicz 1995, 50–51].

Kmita odróżnia dwie formy partycypacji kulturowej: akceptującą i respektującą [Kmita 1994, 39 i n.]. Ta pierwsza nie wymaga manifestowania się w konkretnych zachowaniach, lecz świadomego uznawania treści kultury (w rozumieniu społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, rozwijanej przez Kmitę, oznacza to akceptację normatywnych i dyrektywalnych sądów kształtujących kulturę). Ta druga zaś nie wymaga ich akceptacji ani nawet znajomości, lecz jedynie zachowań z nimi zgodnych. Można przyjąć, że odróżnienie to odpowiada nakreślonemu tu wyodrębnieniu postawy aktywnej (co odpowiadałoby akceptującej) i pasywnej (co odpowiadałoby respektującej). Jednak społeczno-regulacyjna koncepcja kultury traktuje świadomość indywidualną oraz system subiektywnych przekonań „jako coś niesamodzielnego z zasady, coś, co jest pochodne w stosunku do świadomości społecznej, ukształtowane przez otoczenie społeczne w ramach działań tworzących praktykę społeczną. Świadomość indywidualna w tym ujęciu stanowi replikę sądów należących do tej lub innej dziedziny kultury. [...] Empiryczne przejawy indywidualnych czynności podmiotowych, jak również źródła różnic indywidualnych w tym względzie, jak dotąd pozostają poza sferą penetracji poznawczej badaczy zakładających społeczno-regulacyjną koncepcję kultury. Idąc tropem fundatora podstawowych zrębów tej koncepcji, interesują się oni zjawiskami z makropoziomu: kulturą jako ponadjednostkową rzeczywistością myślową i regulowaną przez nią praktyką społeczną" [Zamiara 2001, 185–186]. Nie tylko więc teoria ta podlega zarzutom „przesocjalizowanej koncepcji człowieka", sformułowanym przez Dennisa H. Wronga, ale nie daje narzędzi do wyjaśnienia różnic indywidualnych postaw wobec kultury. Jeśli bowiem są one uwarunkowane kulturowo, to mamy błędne koło interpretacyjne (postawy wobec kultury wyznacza kultura) oraz brak czynników różnicujących te postawy w indywidualnych przypadkach. To istotna słabość tej koncepcji w tym punkcie.

Przykładem odróżnienia czynnego zaangażowania od biernego współuczestnictwa jest wyodrębnienie „zabawy” i „rozrywki” w ramach zakresu zachowań składających się na określenie *homo ludens* [zob. Sulkowski 1984; por. Grad 2001, 194]. „Rozrywka stanowi rezultat przejścia od bezpośredniego udziału w zabawie do obserwowania innych bawiących się. Przyjemność czerpana z czynnego uczestnictwa w zabawie zostaje tu zastąpiona przyjemnością oglądania tych, którzy bawią się, bądź bawią się dla nas. W tym znaczeniu rozrywka to udział bierny w widowiskach masowych i przede wszystkim partycypacja w kulturze popularnej dokonująca się poprzez środki masowego komunikowania. Dodajmy, iż tak pojmowaną rozrywkę cechuje nie tylko uczestnictwo bierne w sensie behawioralnym, czynnościowym, ale jest to udział bierny w sensie myślowym, tj. bezrefleksyjny lub refleksyjny w nikłym stopniu” [Grad 1997, 19].

4. Destruktywny (negatywny). Stosunek osoby ludzkiej do kultury i wspólnoty kulturowej może się wyrażać ich odrzuceniem, negacją, odmową partycypacji, rozmyślnym (nie wynikającym z zaburzeń psychicznych) wywoływaniem dezintegracji, zamierzoną (nie mimowolną) destrukcją niektórych (niekiedy kluczowych) jej elementów. Polega na zakwestionowaniu wartości i norm tworzących treść oraz standardów i reguł stanowiących formę uczestnictwa w nich. Może się wyrażać w dwóch nieco odmiennych postawach: kontestatorskiej i dewastatorskiej.

a. Postawa kontestatorska zwykle przyjmuje postać kontrkultury, która stanowi „nazwę zbiorczą różnych nurtów myślenia i form działania kwestionujących zastaną kulturę jako całość” [Jawłowska 1991, 63]. W pewnym ujęciu „kontrkultura” jest wręcz synonimem „kontestacji” [tamże, 65]. Wynika często z dostrzeżenia i zakwestionowania niezgodności dominujących form przejawiania się i realizowania pewnych wartości kulturowych z ich rzeczywistą treścią bądź konfliktu owych wartości lub zachwiania ich hierarchii.

Taki krytyczny, kontestatorski stosunek do kultury był wyrażany co najmniej od czasów Jana Jakuba Rousseau, a szerzej od epoki romantyzmu, potem znajdował wyraz i inspirację u Friedricha Nietzschego czy Zygmunta Freuda, realizację zaś praktyczną – choćby w postawie bohemy artystycznej i kontestacji modernistycznej. W tej formule można ulokować jednak także znacznie dawniejszych kontestatorów rodzimej kultury, takich jak Diogenes czy nawet Sokrates. W okresie współcze-

snej kontestacji hipisowskiej dość często za jej patrona przyjmowano lub wskazywano Jezusa.

Mimo nader licznych i znaczących przejawów, ten rodzaj postaw był jednak przez antropologię kulturową ignorowany. Dopiero masowe i wpływowe ruchy kontrkulturowe lat sześćdziesiątych XX wieku pobudziły antropologów do refleksji nad takim rodzajem postawy i skłoniły do prób jej analiz. Wtedy też pojawiło się samo określenie „kontrkultura” (*counter-culture* [Roszak 1969]). Dziś jest już jasne, że tradycja i kontestacja odgrywają co najmniej równoważne role w kształtowaniu współczesnej kultury i odnoszeniu się do niej przez jej uczestników. Autorzy wstępu do tomu poświęconego dziedzictwu kontrkultury lat 60. i 70. określają wręcz kontrkulturę jako „praktykowanie antropologii”. Podobnie bowiem jak w przypadku antropologów, kontrkulturowi kontestatorzy usiłowali spojrzeć na własną kulturę z perspektywy innych, zwłaszcza „dzikich” – stąd inspiracje innymi tradycjami i formami kultury, zwłaszcza wschodniej, orientalnej, ale też afrykańskiej. Jest jednak pewna różnica wobec postępowania dawnych antropologów, „akt kontrkulturowy polegał bowiem nie na tym, by spojrzeć na samych siebie odwiedzwszy najpierw innych, jak czynili klasyczni badacze terenowi (na przykład z gruntu egzotycznych mieszkańców wysp Trobriandzkich, Andamańskich czy Indian Zuni), lecz by spojrzeć – niejako okiem ‘dzikiego’ i ‘obcego’ – na własne społeczeństwo i szukać nań pomysłów alternatywnych” [Burszta, Czubaj, Rychlewski 2005, 8].

Kontestacja często przyjmuje formę ludyczną, nie bez powodu. Zabawa bowiem (w szerokim tego słowa znaczeniu, obejmującym zachowania szydercze, kpiarskie, prześmiewcze) stanowi typowy z kulturowego punktu widzenia sposób wyrażania dystansu do norm i standardów w danej kulturze obowiązujących. Tego „rodzaju sens kontestacyjny czynności ludycznych polega na komunikowaniu (częściowego) wyemancypowania się od zniewalającego wpływu norm społecznych, pewnych przymusów kulturowych” [Grad 1997, 33]. W kulturach tradycyjnych taka forma kontestacji jest jednak tylko częściowa (pozostają nienaruszone tabu), czasowa (dokonywać się może jedynie w wyznaczonym czasie na zabawę przeznaczonym, np. w karnawale) i doraźna (potem trzeba powrócić do respektowania kulturowych norm i rygorów). W nowoczesnej kulturze zachodniej nabrała charakteru całościowego i permanentnego (stąd jej określenie jako karnawaliza-

cji). Taki charakter miał np. wspomniany ruch hipisowski. Uczynienie z muzyki rozrywkowej (rock'n'rollowej i rockowej) podstawowej formy ekspresji tej postawy kontestatorskiej, a z festiwalu w Woodstock – z jego beztrosko zabawową atmosferą – „kultowego” wydarzenia w jej manifestowaniu, pozostawało w zgodzie z ludyczną formą kontestacji, lecz wykroczyło poza te ramy.

Wielu krytyków oskarża ten typ postaw wobec kultury właśnie za zabawowy, niepoważny i nieodpowiedzialny. Często oskarżenia takie formułowane są też wobec postmodernizmu, jako współczesnej formy kontestacji kulturowej. Dystans wobec kultury i jej konkretnych przejawów ma jednak w postawie postmodernistycznej charakter bardziej ironiczny niż ludyczny i wynika nie tyle z kontestowania konkretnych norm i standardów kulturowych, co ich uniwersalistycznych czy obiektywistycznych roszczeń. Postmodernizm nie tyle więc kontestuje kulturę, co odmawia traktowania jej serio, ale właśnie z intencją ironiczną, a niekoniecznie ludyczną. Jest opcją na rzecz pluralizmu i synkretyzmu (eklektyzmu) kulturowego, a swój beztroski charakter zawdzięcza optymistycznej interpretacji upadku owych uniwersalnych i obiektywistycznych roszczeń, jako uwalniającego od związanego z nimi przymusu oraz pozwalającego na swobodne i niezobowiązujące, a przy tym zaskakujące zestawianie różnych kulturowych elementów i motywów (na tym polega m.in. sztuka postmodernistyczna). Skądinąd taki np. Richard Rorty, uważany za jednego z promotorów postmodernizmu, sam określał się jako „postmodernistyczny liberał mieszczański”, co słabo pasuje do postawy kontestatorskiej, dla której właśnie kultura mieszczańska była głównym obiektem kontestacji.

Kontestacja rodzimej kultury przez jednostkę bywa wyrazem antynomii indywiduum i zbiorowości. Odmowa kulturalizacji, opór przeciwko niej, niepoddawanie się jej jest także przejawem indywidualnej autonomii kulturowej, którą można uznać za przejaw ludzkiej wolności. „Ustosunkowanie się ludzkiej podmiotowości do czegoś nie jest tutaj zależne od tego, czego dotyczy [tj. kultury – przyp. JAM]; ma charakter dowolny. Nie ma więc sensu pytanie o to, dlaczego to ustosunkowanie się jest takie, a nie inne – nie jest ono już bowiem elementem żadnych współzależności, poprzedza wszelkie uwarunkowania. W ten sposób rozumiana wolność nie wydaje się zagadnieniem atrakcyjnym dla nauki. Może natomiast stanowić jedną z możliwych interpretacji faktu,

że istota ludzka zawsze może zachować się wbrew prawidłowościom wykrytym przez nauki o człowieku i kulturze” [Jagoszewska 1995, 28].

Ciekawym, bo wyrazistym przykładem twórczego charakteru kontestacji rodzimej kultury, dokonywanej przez autonomiczną jednostkę w imię ponadpartykularnych ideałów kulturowych jest działalność – nie tylko *stricte* artystyczna – Witolda Gombrowicza. Jego kontestacja polskości – dokonywana zresztą często w formach ironiczno-sarkastyczno-satyrycznych – z pozycji autonomicznych i uniwersalistycznych, w usytuowaniu poza tą kulturą i wynikającym stąd dystansie, uczyniła zeń jednego z wybitnych... twórców polskiej kultury. Negując, odrzucając, kwestionując jej kanoniczne wartości, sam paradoksalnie je współtworzył poprzez modyfikację i wzbogacanie tego kanonu (w tym przypadku decydujące znaczenie dla kulturowego przypisania i oddziaływania miał literacki charakter jego twórczości, wyrażonej w języku polskim, a więc włączającej ją do polskiego zasobu kulturowego; same zmagania i przekomarzania z polskością jednak wiązały go z tą kulturą w szczególny, choć paradoksalny – co wynika właśnie z natury kontestacji – sposób). „Oprócz ugruntowania w języku, twórczość Gombrowicza zanurzona jest w polskości także przez swoją warstwę przedstawionych zjawisk z zakresu obyczajowości i przez swoją scenierię [...]. Wbrew deklaracjom pozostawał jednocześnie uniwalentny w swym silnym i wyłącznym przyswojeniu kultury polskiej” [Kłoskowska 2005, 396, 400]. Podobne opinie można byłoby sformułować w odniesieniu do innych kontestatorów i obrazoburców, a jednocześnie twórców, jak Witkacy, Przybyszewski czy Boy-Żeleński.

Kontestacja, a zwłaszcza kontrkultura „obejmuje zarówno ruch, który wyraża się w sprzecznie, w odrzuceniu podstawowych idei i wzorów kultury zastanej, jak i wyrastające z niego próby tworzenia kultury nowej, mającej zastąpić zanegowaną rzeczywistość” [Jawłowska 1991, 63]. Ma więc zarówno wymiar (etap) negatywny, polegający na zakwestionowaniu, odrzuceniu zastanych treści kultury, jak i pozytywny, wyrażający się w kreowaniu nowych. Niekiedy dla podkreślenia i odzwierciedlenia tej dwoistości używa się obok „kontrkultura” (akcentującego *stricte* kontestatorski charakter tej postawy) pojęcia „kultura alternatywna”, wskazującego na jej pozytywny, twórczy charakter. Ale np. Kłoskowska stosuje je łącznie jako synonimiczne (kontrkultura inaczej kultura alternatywna [Kłoskowska 1991a, 44]). Wydaje się, że

sensowne jest łączne uwzględnianie obu tych znaczeń i wymiarów postawy kontestatorskiej, kontrkulturowej, aby odróżnić ją od kolejnej.

b. Postawa dewastatorska. Niektórzy ludzie usiłują budować i utrzymywać swoją tożsamość poprzez niszczenie kultury, jej istotnych czy konstytutywnych treści lub składników. Za patrona ich wszystkich można uznać Herostratesa, który dla unieśmiertelnienia swojego imienia, a więc wyróżnienia i utrwalenia własnej osoby w społecznej zbiorowości i pamięci, postanowił spalić świątynię Artemidy w Efezie, jeden z siedmiu uchodzących za cudowne wytworów antycznej kultury materialnej. Jeśli prawdą jest, że Neron podpalił Rzym, aby napawać się tym dziełem zniszczenia, to i jego można zaliczyć do protoplastów tej postawy.

Odróżnić jednak należałoby dewastację wytworów innej kultury od niszczenia wytworów własnej. W pierwszym przypadku chodzi często o zmanifestowanie wyższości, dominacji lub pierwszeństwa własnej kultury wobec innej, zwłaszcza występującej (aktualnie lub w przeszłości) na tym samym obszarze. Wysadzenie posągów Buddy przez afgańskich talibów czy unicestwienie niemieckich cmentarzy przez Polaków na tzw. ziemiach odzyskanych to przejawy postawy pierwszego rodzaju. Współczesnym jej symbolem stało się zniszczenie World Trade Center, mające być w intencji sprawców spektakularnym unicestwieniem emblematycznych wytworów i przejawów kultury zachodniej, a przynajmniej amerykańskiej. Znane są także jej dawne głośne przykłady i przejawy, takie jak spalenie biblioteki aleksandryjskiej czy zburzenie świątyni Salomona. Dotyczy to także tych sytuacji, w których „obcość” kulturowa jest kategorią subiektywną, wynikającą z takiego postrzegania i oceniania niektórych jej elementów czy wytworów. Wyraziło się to np. w paleniu przez inkwizycję książek autorów chrześcijańskich, uznanych jednak za heretyckie, czy przez nazistowskich bojówkarzy książek pisarzy niemieckich, okrzykniętych wszakże renegatami. Zniszczenie jest w takich i podobnych sytuacjach poprzedzone wykluczeniem.

Drugi rodzaj tej postawy ma charakter bardziej wyrazisty, bo przejawiana jest ona wobec rodzimej kultury i jej wytworów, niekoniecznie w imię jakiejś innej kultury czy z intencją zastąpienia jej jakąkolwiek inną kulturą i jej wytworami, ani z powodu postrzegania jej jako obcej. To destrukcja w formie „czystej”, bezinteresownej. To jedynie tę formę postaw można zasadnie wiązać z niepomyślną socjalizacją, zaburzenia-

mi enkulturacji czy anomaliami osobowości, których to kategorii nazbyt chętnie skłonni są używać antropolodzy do wyjaśniania wszelkich odstępstw od dominującego wzoru kultury (bo to „charakterystyczna dla antropologii kulturowej alternatywa: osobowość wykazująca ukształtowanie kulturalne – osobowość nieprzystosowana (dewiacja)” [Jagoszevska 1995, 27]). To tu mieszczą się przykłady pocięcia nożem lub oblania chemicznym płynem znanych dzieł malarskich, podpalenia zabytkowych drewnianych kościołów czy kaplic (przez sprawców często uważających się za chrześcijan), rozłupania parkowych rzeźb czy cmentarnych nagrobków, ale także zdemolowania tramwajowego przystanku czy wagonu (z którego się samemu korzysta) albo klatki schodowej czy windy (często w zamieszkanym przez siebie budynku), lub urządzeń sanitarnych (niekiedy w użytkowanych przez siebie pomieszczeniach). Tego rodzaju postępowanie w potocznym ujęciu zwykło się określać jako wandalizm czy barbarzyństwo.

W obu tych kategoriach przypadków wchodzić jednak może w grę motywacja hubrystyczna, indywidualna lub grupowa. Jak wskazuje Koziński, zachowania takie służą bowiem podniesieniu poczucia własnej wartości i/lub ważności przez zdegradowanie, deprecjację otoczenia [Koziński 1996, 65].

W takiej postawie kultura staje się często ofiarą niszczycielskich sił natury, której jest przeciwieństwem (w antynomii kultura-natura). Chodzi tu o naturę ludzką, dającą poprzez dewastację upust swoim niszczycielskim skłonnościom. Ślady takiej dewastacji i odzwierciedlanego przez nią stosunku do kultury są widoczne we wszystkich niemal ludzkich skupiskach współczesnej cywilizacji.

Odwolanie do natury łączy charakterystykę tej postawy z kontestatorską (kontrkulturową). W przypadku tej drugiej chodzi jednak o naturę w rozumieniu Rousseau, a więc „szlachetnego dzikusa”, czyli wybór ideału będącego formą „powrotu do natury” właśnie wyidealizowanej, jako czysta i nieskażona wytworami cywilizacji oraz swobodna, nieskrępowana rygorami kulturowymi. Postawa dewastatorska (niszczycielska) przyjmuje zaś postać regresu do natury, jako prekulturowej formy zachowań zbliżonych do zwierzęcych, o charakterystyce podanej przez Thomasa Hobbesa. „Dzikość” nie oznacza tu „szlachetności dzikusa”, lecz zachowania na podobieństwo dzikiej bestii. Niekiedy jedna przechodzi w drugą, jak stało się z tymi grupami kontestatorów

wyrosłymi z ruchów kontrkulturowych lat 60., które przekształciły się w ugrupowania terrorystyczne, dążące do unicestwienia, zniszczenia cywilizacji Zachodu i posuwające się w tym do aktów rozmyślnej, czystej destrukcji i agresji (np. grupa Baader-Meinhof, wysadzająca w powietrze symboliczne obiekty tej cywilizacji i zabijająca emblematycznych jej przedstawicieli).

Szczególnie wymowny, ponieważ pośredni przypadek, stanowią tzw. graffiti, nanoszone za pomocą farb w aerozolu na mury miejskich (i już nie tylko miejskich) budowli, co przeważnie oznacza ich dewastację lub co najmniej zeszpecenie, a więc pozbawienie pewnych walorów. Bardzo często przybierają formę swoistego podpisu, indywidualnego znaku indentyfikacyjnego (tzw. *tagu*), pełniącego wyrażnie autoafirmacyjną rolę dla swojego autora, który określa przezeń swoją tożsamość i podkreśla swą dominację nad danym miejscem i terytorium. Dewastacja, jak w wielu innych formach, wyraża tu chęć dominacji własnej osoby (a nie kultury) nad kulturowym otoczeniem poprzez jego niszczenie lub deprivację. Czasami graffiti zbliża się jednak do form ekspresji charakterystycznych dla sztuki, będącej odmianą twórczego stosunku do kultury. Wskazuje to na pokrewieństwo intencji i motywacji przejawiających się w dążeniu do zaznaczenia obecności własnej osoby w świecie, ukazania i utrwalenia swojej indywidualnej osobowości, oparcia na tym swojej tożsamości. Ci, którzy nie potrafią tego dokonać w formach twórczych lub aktywnych, uciekają się do metod destrukcyjnych i dewastatorskich (Kozielecki pokazuje podobieństwo obu tych form zachowań, wyrażające się poprzez ich jednakowe, transgresyjne umotywowanie, dążenie do „przekroczenia siebie” [Kozielecki 1996, 62–65]; według Fromma działalność twórcza i niszczycielska wypływają z tej samej potrzeby, zwanej przez niego potrzebą transcendencji – a więc przekraczania, podobnie jak u Kozieleckiego – przy czym ta druga forma działalności stanowi patologiczną formę zaspokojenia tej potrzeby). W najprymitywniejszych przejawach zbliżają się jednak do zachowań zwierzęcych, polegających na zaznaczaniu swojej obecności i dominacji odchodami i innymi wydzielinami fizjologicznymi. Tę formę odniesienia do kultury wyraża wulgarny język grup przestępczych i subkulturowych, określających manifestowanie tej postawy jako równoważne zaspokojeniu potrzeby fizjologicznej (spośród takich określeń, których repertuar jest bogaty, do zacytowania nadaje się jedynie „ole-

wanie"). Sprawcy szczególnie drastycznych, z kulturowego punktu widzenia, form dewastacji, takich jak bezczeszczenie czy świętokradztwo, nierzadko pozostawiają swoje odchody na miejscu ich dokonania.

Taka postawa jest często powiązana z przynależnością do grupy zorganizowanej wokół zadań i celów intencjonalnie sprzecznych z wartościami kulturowymi oraz prowadzącej aktywność świadomie skierowaną przeciw nim, nazywaną zwykle chuligaństwem (które różni się od przestępczości kryminalnej „bezinteresownością”, brakiem korzyści z niej odnoszonych, „czystą” destrukcyjnością). Są to grupy subkulturowe, których członkowie budują swoją tożsamość na identyfikacji z nimi, a wrogości wobec kulturowego otoczenia. Jest to więc identyfikacja przez przynależność, i to zwykle całkowitą, do grupy negującej wspólnotę kulturową, skierowaną przeciw niej i ją niszczącą.

Maslow potwierdza wynikającą z przedstawionej tu charakterystyki konstatację, że postawa destrukcyjna ma złożone źródła, tkwiące zarówno w naturze, jak kulturze, indywidualnej psychice i zbiorowej świadomości. „Niewątpliwie determinanty destrukcyjności są wielorakie” – stwierdza i wylicza: „Destrukcyjność może wystąpić zupełnie przypadkowo, gdy usuwa się coś ze swej drogi do celu. [...] Każde uszkodzenie organizmu, każde spostrzeżenie dotyczące pogorszenia jego stanu prawdopodobnie wzbudzi u osoby pozbawionej poczucia bezpieczeństwa podobne uczucia zagrożenia. Można więc wówczas oczekiwać destrukcyjnego zachowania. [...] Jedną z przyczyn agresywnego zachowania, zazwyczaj pomijaną, a jeżeli nie pomijaną, to określaną nieścisłe, jest autorytarny pogląd na życie. [...] Listę tę można łatwo rozbudować” [Maslow 2006, 158].

Wielość źródeł i przyczyn takiej postawy jest oczywiście powodem trudności w jej eliminowaniu i przeciwstawianiu się z pozycji wyrażających wolę obrony zagrożonych treści czy wytworów kultury (pod tym względem sytuacja tego, kto chciałby w latach 30. przeciwstawić się niszczeniu żydowskiego mienia czy paleniu książek wybitnych pisarzy przez nazistowskich bojówkarzy, a w latach 50. lub 60. dewastacji niemieckich cmentarzy na ziemiach zachodnich Polski, nie różniłaby się zbyt od tej, w jakiej znalazłby się ktoś usiłujący się przeciwstawić współcześnie grupie kiboli dewastujących przystanek tramwajowy).

Takie formy postaw i zachowań, skierowanych przeciw wytworom i wartościom kulturowym, a prowadzących do ich zniszczenia, bez in-

tencji zastąpienia innymi, określane są niekiedy mianem „antykulturowych” [Bednarski 1987, 178]. Tak ujmując to w swej analizie kultury także Kowalczyk: „Oczywiście wszystko co ludzkie, może ulec deformacji i zwyrodnieniu. Kultura także podlega temu procesowi, wówczas przekształca się w antykulturę” [Kowalczyk 2005, 29]. Ujęcie takie i określenie jest trafne ze względu na odzwierciedlenie owej negacji, skierowania przeciw kulturze, jej wytworom, a nawet samemu sobie jako jej uczestnikowi, oraz towarzyszącego temu często regresu do zachowań naturalnych, prekulturowych czy wręcz pre-ludzkich (zwierzęcych – „zwyrodniałych”). Zdradza jednak pewne cechy podobieństwa do wątpliwego z teoretycznego punktu widzenia selektywnego rozumienia kultury, ograniczania jej do elementów waloryzowanych pozytywnie i akceptowalnych, a wyłączania z niej negatywnych i nieakceptowalnych. Takie kategoryzowanie i typologizowanie zjawisk kulturowych jest niebezpieczne, bo zbyt podatne na subiektywizację i partykularyzację. Określenie „anti-culture” bywa w teoretycznym i praktycznym użyciu rozmyte, stosowane do bardzo szerokiej i nieprecyzyjnie wyodrębnionej gamy zjawisk – od filozofii Nietzschego (szerzej: antykulturalistycznych nurtów filozofii), przez graffiti, do twórczości brutalistów, a nawet internetu („*The Internet as Anti-Culture*” – do odszukania, oczywiście, na stronach internetowych; ciekawostka: w internecie jest też dostępna strona „anti-anticulture”, utworzona w wyraźnym nawiązaniu do „anty-antyrelatywizmu” Geertza i „anty-antyetnocentryzmu” Rorty’ego). Najkrótsza, ale nie tak precyzyjna jak się wydaje, definicja głosi, że „kontrkultura jest skierowana przeciw poprzedniej generacji, antykultura jest skierowana przeciw wszelkiej generacji” [www.urbandictionary.com/define.php?term=anti culture]. Istnieje nawet określenie „acer” na przedstawiciela antykultury (od AC, czyli Anti-Culture). Lecz nieprecyzyjność definicyjna, rozrzut treści znaczeniowych i arbitralność zastosowań grozi rozszerzaniem zakresu pojęcia „antykultury” na wszystkie zjawiska nieakceptowane z partykularnego lub subiektywnego punktu widzenia czy takiegoż kryterium akceptacji*, więc powinno być używane ostrożnie, choć jest adekwatne do

* Burszta podaje i analizuje znamienny przykład z czasów wpływu neocondeckiej partii w polskim ministerstwie oświaty, które wyraziły się wypowiedziami resortowych funkcjonariuszy, dającymi się streścić tezą „istnieje albo zdrowa, moralnie prawomocna kultura, sprawdzona w dziejach, albo antykultura” [Burszta 2007, 41]. Skądinąd historia dopisała przewrotny ciąg dalszy losów wiceministra,

postaw tu wyodrębnionych. Takie jego znaczenie można więc przyjąć i w takim znaczeniu je stosować.

Poważne problemy znaczeniowe i definicyjne towarzyszą natomiast odróżnieniu kontrkultury i subkultury. W ujęciu Piotra Sztompki [2002, 241-242] pojęcie subkultury odnosi się do każdej kultury wyodrębnionej z „głównego nurtu”, więc obejmuje ono np. kultury regionalne wobec kultury narodowej, ale także kulturę matematyków czy fizyków wobec kultury naukowej. Tymczasem kontrkulturę tworzyłyby te „grupy anarchistyczne czy nihilistyczne”, które kulturę głównego nurtu odrzucają, więc na przykład zwolennicy anarchizmu metodologicznego w nauce. Jak jednak określić wówczas tych wszystkich kontestatorów, którzy podważali obowiązujące w ich kulturze, epoce czy dominującym paradygmacie kanony, dzięki ich zakwestionowaniu dokonując śmiałych i znaczących odkryć czy innowacji? Czy Kopernik, Luter, Darwin lub Einstein to uczestnicy naukowych lub religijnych subkultur, czy może kontrkultur? Czy Jan Hus, Giordano Bruno lub Galileusz byli przedstawicielami kontrkultur, a ich prześladowcy – kultury „głównego nurtu”?

Spotykane jest jednak także inne stosowanie i znaczenie tych pojęć: subkultury jako wyodrębnionej z kultury dominującej, kontrkultury jako przeciwstawiającej się jej oraz kultury alternatywnej jako wytwarzającej własne, alternatywne formy. Subkultura oznacza wówczas pierwszą, wstępną i najłagodniejszą formę odstępstwa, wyodrębnienia od kultury dominującej, a kultura alternatywna – finalną i najbardziej radykalną [zob. np. Gwozda, Krawczak 2003]. Jednak określenie „kultura alternatywna” przyjęło się już raczej jako nazwa oryginalnych i nowatorskich dokonań artystycznych, jak w pojęciu „teatr alternatywny”, „alternatywna scena muzyczna” itp. Połączenie ich pod jednym mianem z satanistami dewastującymi cmentarne nagrobki, skinheadami atakującymi przy użyciu noży inaczej wyglądających (ubranych) rówieśników czy grupami kiboli demolującymi stadiony piłkarskie, wydaje się chybiać. Podobnie jak użycie pojęcia subkultura „obejmujące zarówno kontrkulturę, jak i kulturę alternatywną”, co miałoby łączyć

formulującego wypowiedzi utrzymane w tym duchu – został dwa lata później przyłapany w trakcie prowadzenia samochodu pod wpływem alkoholu (wcześniej wstawił się m.in. zwalczaniem picia alkoholu na studniówkach), co definitywnie – jak się wydaje – zakończyło jego karierę.

rozmaite, „pod wieloma względami zróżnicowane grupy społeczne i sposoby uczestnictwa w kulturze (np. młodociani kibice sportowi i ruchy parareligijne)” [Filipiak 2003, 27]. Właśnie to terminologiczne połączenie, czy raczej zatarcie odróżnienia kiboli demolujących stadiony i kontemplująco-medytacyjnych grup odnowy świadomości w stylu „filozofii wschodu”, budzi poważne zastrzeżenia. Nie pozwala w szczególności odróżnić typów postaw wobec kultury, jakie tu zarysowujemy. Zdradza też pokrewieństwo z radykalną, normatywną odmianą relatywizmu kulturowego, odrzucającego możliwość stosowania pojęć wartościujących wobec kultur – podobnie jak nie pozwala on oceniać praktyk Azteków składających ofiary z ludzi, uniemożliwia też ocenę praktyk mafii porywającej i mordującej ludzi czy hipisów podających LSD swoim dzieciom. Tak jak nie wolno oceniać kultur, tak nie można też oceniać subkultur; jeśli wszystkie kultury są równie cenne, to i wszystkie subkultury także [Hanson 2004, 25]. Natrafiamy na podobny problem, jaki pojawia się, gdy odrzucimy stosowanie wobec kultur takich kwalifikacji, jak „prymitywne” czy „zacofane”. Zastępowane są one pozornie neutralnymi klasyfikacjami, takimi jak „przedpiśmienne” czy „tradycyjne”, jeszcze wyraźniej i silniej je różnicującymi w stosunku do dysponujących pismem czy nowoczesnych.

Nieporozumienia i problemy wynikają z dwojakiej tradycji stosowania pojęcia „subkultura”, na co zwraca uwagę jego monografista [Jenks 2005]. Pierwsza wywodzi się z socjologicznych analiz dysfunkcji, dewiacji i patologii, w sensie stąd wynikającym było używane np. przez Parsonsa. Do dzisiaj obecne jest w antropologii społecznej (oznacza grupy nie poddające się enkulturacji), socjologii edukacji (grupy nie-poddające się procesowi skolaryzacji), socjologii miasta (grupy wyróżnione zamieszkiwaniem lub przebywaniem w zdegradowanych enklawach miejskich, gettach), kryminologii (grupy przestępcze), psychologii społecznej (grupy nieprzystosowanych). Drugie znaczenie odwołuje się do procesów fragmentaryzacji społeczeństwa, wyodrębniania pewnych części w obrębie większej całości kulturowej i pozbawione jest negatywnych konotacji. Jenks przytacza podwójnie dychotomiczną klasyfikację tych znaczeń pojęcia „subkultura”, określających grupy:

a) powstałe i trwające poza dominującą kulturą, np. wśród emigrantów,

b) powstałe i wyodrębnione wewnątrz dominującej kultury; te z kolei dzielą się na:

i) powstałe w wyniku pozytywnych reakcji na pewne wyzwania kulturowego otoczenia, np. wytworzone w środowiskach konspiracyjnych, grupach rówieśniczych itp.

ii) powstałe w wyniku negatywnych reakcji na dominujące otoczenie kulturowe, np. grupy przestępcze, środowiska politycznych czy religijnych ekstremistów itp. [tamże, 10].

W naszej typologii i analizie negatywnych, destruktywnych form odniesienia do kulturowego otoczenia uwzględniono różnicę między odniesieniem do zewnętrznego (obcego) i wewnętrznego (rodzimego) otoczenia kulturowego. Odnotujemy tu, uwzględnione wcześniej, odróżnienie ich z kolei od pozytywnych form odniesienia. Potraktowanie ich *ex aequo* uniemożliwiłoby dokonanie przedstawionej klasyfikacji: grupy i środowiska twórcze w pewnej dziedzinie, pasjonaci pewnych rodzajów sztuki czy uczestnicy określonych wydarzeń artystycznych zostaliby zrównani z mafią, gangami przestępczymi czy kibolami.

Dlatego trafniejsze i użyteczniejsze wydaje się odróżnienie właśnie kontestacji i negacji, a więc kontrkultury od antykultury. Przywoływany tu już Bednarski oddziela dwie odmiany kontrkultury: te wyłaniające się z marginesu społecznego i powstające w dewiacyjnych kręgach, oraz „kontrkultury zrodzone z kontestacji będące przede wszystkim próbą praktycznej realizacji społecznej utopii mającej stanowić źródło społeczno-kulturowego odrodzenia” [Bednarski 1987, 178–179]. To jest właśnie trafne terminologiczne i definicyjne odzwierciedlenie dokonanych powyżej odróżnień postawy dewastacyjnej i kontestacyjnej.

Odróżnieniu form odniesienia (postaw) wobec kultury oraz związanych z nimi rodzajów wspólnot, na którym nam tu zależy, najpełniej bodaj czyni zadość wyodrębnienie subkultur symbiotycznych, funkcjonujących w obrębie kultury dominującej („głównego nurtu”) lub w harmonii z nią, od kontrkultur, w obrębie których wyróżnia się z kolei kontestatorskie oraz dewiacyjne [Posern-Zieliński 1987, 336]. Te ostatnie można utożsamić z antykulturowymi, dewastatorskimi. Wówczas ta klasyfikacja w pełni pasuje do typologii i charakterystyki tu wcześniej dokonanej.

Odmienność różnych form autoidentyfikacji przez przynależność łączy się więc i wyraża w różnicach między kulturą, kontrkulturą i antykulturą oraz odpowiadających im rodzajach wspólnot. W kulturze ta autoidentyfikacja wyraża się afirmacją i partycypacją, w kontrkulturze – kontestacją, a w antykulturze – negacją i dewastacją.

Istnienie wskazanych wariantów jest potwierdzeniem możliwości wyboru form partycypacji we wspólnocie kulturowej oraz identyfikacji z nią. Skądinąd samo powstanie i rozpowszechnienie pojęcia subkultury jest świadectwem upowszechnienia wśród teoretyków świadomości zróżnicowania form partycypacji kulturowej, odniesienia wobec kultury jej uczestników [zob. Buchowski 2008, 20–21]. Identyfikacja oraz charakterystyka osoby ludzkiej poprzez przynależność do wspólnoty kulturowej wynika ze sposobu i stopnia jej utożsamienia z tą wspólnotą. Jest to tym wyraźniejsze, że wspólnoty kulturowe i przynależność do nich nie mogą się opierać na czynnikach czy kryteriach naturalnych niezależnych od woli konkretnej osoby (płeć, wiek, kolor skóry itp.).

Przywoływany tu wcześniej Obuchowski wyróżnia cztery typy „uczestnictwa w zmianach społeczno-kulturowych” – obok „twórczego” także „przystosowany” i „nieprzystosowany” oraz taki, który nazywa „marginesem historycznym”. Nie wskazuje więc żadnej orientacji pośredniej między kreatywnością (twórczością) a biernością (pasywnością), co wydaje się istotną luką (wypełnianą przez postawę aktywną, nie będącą tworzeniem, ale też nie ograniczającą się do bezrefleksyjnego przyswajania). Wątpliwości budzi także kategoria ostatnia. Przy pewnym rozumieniu utożsamia się z przedostatnią („margines” czyli „nieprzystosowani” czy wręcz „margines nieprzystosowanych”), w innym zaś pozwala wątpić w istnienie takowego. Autor charakteryzuje go bowiem jako obejmujący „ludzi nie uczestniczących w procesach kulturowych i socjalno-zawodowych świadomie lub ze względu na lokalizację geograficzną” [Obuchowski 2000, 45]. Całkowite pozostawanie poza jakąkolwiek kulturą i jednocześnie pozostawanie człowiekiem jest w zasadzie niemożliwe lub dotyczy przypadków jednostkowych i wyjątkowych w skali ludzkości (Kaspar Hauser) albo będących wytworami fikcji literackiej (Tarzan, Mowgli). Ludzie żyjący w całkowitej izolacji społecznej (Robinson Crusoe, skądinąd też postać literacka, choć wzorowana ponoć na autentycznym przypadku, pustelnicy czy członkowie zakonów klauzurowych) urzeczywistniają jednak pewien model lub typ kultury, poprzez konkretny język, religię, strój, rodzaj spożywanych potraw i inne elementy swego, nawet jeśli bardzo prostego życia. Medytujący w całkowitym odosobnieniu mnich katolicki nie tylko silniej, intensywniej urzeczywistnia i przeżywa, a nawet rozwija chrześcijański wzór kultury, niż jego współwyznawcy, ograniczający się do okazjo-

nalnych odwiedzin najbliższej świątyni, ale różni się także od mnicha buddyjskiego czy hinduistycznego, dającego w podobny sposób wyraz odmiennej religii i kulturze (modlącego się w innym języku, do innego boga czy bogów itd.).

Podobne różnice dotyczą także wykluczonych, żyjących na marginesie społeczeństwa (według kryteriów „socjalno-zawodowych”). Ich forma partycypacji kulturowej może być ograniczona czy choćby szczątkowa, ale jednak istnieje i wiąże się z określoną kulturą – bezdomnego w Nowym Jorku z inną niż w Warszawie czy Moskwie: każdy z nich mówi w innym języku, wyznaje inną religię i operuje innym rodzajem monet użebranych od litościwych przechodniów, umięając je zresztą rozpoznać i policzyć, rozeznając ich wartość. Bariery i różnice klasowe czy statusowe („socjalno-zawodowe”) mogą być wyraźne i jednoznaczne (właściciel-pracownik, pracujący-bezrobotny, lokator-bezdomny), ale formy partycypacji w kulturze (narodowej, popularnej) nie odróżniają się tak wyraziście. Dotyczy to zwłaszcza najpowszechniejszej z nich, czyli pasywnej, biernej. Ilość przeczytanych książek, znanych na pamięć i wypowiedzianych z różną regularnością modlitw czy zakresu wiedzy wyniesionej z nauki szkolnej będzie się różnić w indywidualnych przypadkach, układających się pod tymi względami na pewnej skali. Wszystkie one jednak należą do wspólnej kategorii, którą w terminologii Obuchowskiego można byłoby określić jako „przystosowanych”. Ci, których nazywa „nieprzystosowanymi” to zarówno kontestatorzy, jak dewastatorzy, której to różnicy jednak nie uwzględnia.

Pojęcie „uczestnictwa w kulturze” nastrocza zresztą także poważnych kłopotów, wynikających z jego niejednoznacznego i wątpliwego używania. Z antropologicznego punktu widzenia, jak zaznaczono wyżej, zasadniczo niemożliwy jest brak uczestnictwa człowieka w kulturze, wszyscy ludzie w jakiejś kulturze w jakimś stopniu i zakresie uczestniczą. Gdy natomiast uczestnictwo rozumiane jest zawężająco jako aktywność kulturalna (tak właśnie: **kulturalna**, nie **kulturowa**), utożsamiana bywa z korzystaniem ze szczególnych dóbr i instytucji kultury, takich jak filharmonia, teatr czy muzea, ale już niekoniecznie telewizji, dyskotek czy piwiarni (poziom tak rozumianego uczestnictwa w kulturze mierzy się właśnie ilością wizyt w operze, teatrach dramatycznych czy kinach, ale niekoniecznie słuchalnością list przebojów, oglądalnością MTV czy liczbą kupionych lub ściągniętych z internetu

plyt muzyki rozrywkowej albo frekwencją na koncertach rockowych). Jeśli już, to oglądanie filmów fabularnych czy słuchanie transmisji z koncertów symfonicznych, ale nie list przebojów czy telenowel. Czytelnictwo „harlequinów” czy tabloidów, oglądanie filmów akcji i mydlanych oper czy słuchanie stacji radiowych nadających muzykę pop też lokowane jest poza tak rozumianym uczestnictwem w kulturze. Najwyraźniej zatem odnosi się do partycypacji w kulturze elitarnej, przeciwstawianej popularnej czy masowej, czyli opiera się na selektywnym rozumieniu kultury.

Taka segmentacja czy segregacja jest równie wątpliwa (co odnotowano w rozdz. 1.), jak lokowanie kogokolwiek całkowicie poza kulturą i negowanie uczestnictwa w niej. Poziom i formy uczestnictwa w kulturze można rozróżniać, co tutaj robimy, ale nie poprzez odróżnienie, a zwłaszcza hierarchizowanie rodzajów zjawisk czy dziedzin kultury. Plasowanie kreatywności i innowacyjności zespołu „The Beatles” poniżej twórczości Johna Cage’a, Andy Warhola poniżej Jacka Malczewskiego, a Walta Disneya poniżej Sergiusza Eisensteina ma wątpliwe podstawy, jeśli bowiem mierzyć zakresem wpływu na kulturę (nie tylko macierzystą), to raczej tych pierwszych można uznać za bardziej znaczących. Wpływu tego nie można, oczywiście, sprowadzać do zasięgu oddziaływania, które może być doraźne, czy tym bardziej popularności, która może być przemijająca, ale także trwałość i rozległość przemawia na korzyść tych pierwszych twórców (jeśli nawet John Lennon trochę przesadził, że „Beatlesi” są popularniejsi od Jezusa – choć nie przesadził aż tak bardzo, gdyż jego własne nazwisko i twórczość są na pewno znane i tym, którzy o osobie i dokonaniach Jezusa słyszeli niewiele lub mniej).

W dawniejszych (ale obecnych także choćby u Ortegi y Gasseta) ujęciach sytuowano z kolei aktywność kulturową (*vita activa*) blisko twórczości, a przynajmniej kreatywnego, innowacyjnego namysłu (*vita contemplativa*). W takim rozumieniu postawa aktywna jest zgoła tożsama z tym, co Maslow uznał za fazę „twórczości realizacyjnej”, drugą obok „twórczości improwizacyjnej” fazę przejawiania postawy twórczej, kreatywnej, innowacyjnej. Niekiedy więc ową postawę aktywną utożsamia się z twórczą, niekiedy z pasywną (biernym uczestnictwem). Tutaj zostały one rozdzielone. W ten sposób odróżniono relacje, w jakie z kulturą wchodzi kompozytor, dyrygent i wykonawcy dzieła mu-

zycznego oraz słuchacze tego wykonania czy poeta, wydawca lub recytator jego liryków oraz ich czytelnicy, albo wynalazca, producent wymyślonego przez niego urządzenia oraz jego użytkownicy, podobnie jak malarz, kurator jego wystaw i ich publiczność lub dramatopisarz, reżyser i aktorzy oraz teatralna widownia itd. Nie we wszystkich przypadkach te postawy są tak wyraźnie oddzielone i rozłączne, bo kompozytor może być jednocześnie wykonawcą swoich utworów, wynalazca samemu wdrożyć stosowną technologię jako producent, a współczesny teatr awangardowy zacierać różnice między sceną i widownią. Odmienności tych postaw to jednak nie przekreśla, oznacza jedynie możliwość przyjmowania kilku z nich równocześnie lub – co oczywiste – w różnych dziedzinach (kompozytor jest użytkownikiem wielu urządzeń technicznych i wytworów kultury materialnej, poeta bywa słuchaczem na koncertach muzycznych, aktor ogląda telewizję, wynalazca chodzi do teatru itd.).

Możliwość wyboru wspólnoty wyznaniowej czy politycznej jest nie tylko oczywista, lecz jej podważanie lub ograniczanie jest powszechnie uważane za sprzeczne z prawami osoby ludzkiej*. W szczególności dotyczy to prawa zmiany, więc opuszczenia macierzystej lub wybranej niegdyś wspólnoty, czemu usiłują przeszkadzać zwierzchnicy owych wspólnot lub rzecznicy obowiązujących w nich reguł (kary – włącznie ze śmiercią – dla apostatów i konwertytów, uznanie za zdradę – i odpowiednie do tego traktowanie – zmiany przynależności narodowej czy poczucia identyfikacji subkulturowej etc.; przy tym występuje asymetria w traktowaniu przejścia od i do konkretnej wspólnoty kulturowej – pierwsze potępiane i karane, drugie pochwalane i nagradzane). Podobnie jest z prawem wyboru niedestrukcyjnych form uczestnictwa w kulturze (aktywności kulturowej kobiet, samorządnej kreatywności bez względu na społeczny – klasowy, kastowy, etniczny – status, nieocenzonego dostępu do zasobów kultury i korzystania z nich). W wielu wspólnotach politycznych i wyznaniowych istnieją formalne (nawet jeśli nie zawsze realnie przestrzegane) zakazy dyskryminowa-

* Jest to nie tylko konstatacja z zakresu normatywnej filozofii prawa czy polityki, lecz także z empirycznego badania stanu świadomości społecznej: wg sondażu z 2004 r. 48% ankietowanych Polaków zdecydowanie poparło pogląd, że każdy dorosły człowiek ma prawo wybrać inną religię niż ta, w której został wychowany, 35% przychyliło się do tej opinii („raczej tak”), jedynie 5% zdecydowanie się jej sprzeciwiło (8% – „raczej nie”) [za: Mariański 2005, 379].

nia, różnicowania bądź ograniczania praw ich uczestników ze względu na inne kryteria (na przykład ewangeliczne „nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety; albowiem wszyscy jedno jesteście w Jezusie Chrystusie”) czy zakazy dyskryminacji ze względu na płeć, wyznanie itp., obecne w wielu konstytucjach, czyli aktach założycielskich demokratycznych wspólnot obywatelskich (politycznych), a będących także wytworami kulturowymi. Niedopuszczalne jest nie tylko restrykcyjne określanie kryteriów przynależności do wspólnot, lecz również ich mylenie, błędne identyfikowanie, zastępowanie jednych innymi (wymaganie od Polaka, aby był katolikiem, od Ślązaka, aby uważał się za Polaka). W epoce, gdy rzadko już kwestionuje się autonomię polityczną, moralną czy poznawczą człowieka, odmawianie mu autonomii kulturowej musi się wydawać nieprzekonujące i niepokojące.

Patrząc z przedmiotowego punktu widzenia, a więc sytuacji i kształtu kultury ze względu na formy odniesienia do niej różnych jej uczestników, można stwierdzić, że dzięki odkrywczości, innowacyjności i kreatywności jednych powstaje ona i przybiera określoną, lecz rozwijającą się postać, natomiast aktywności innych zawdzięcza swe rozpowszechnienie wśród nowych osób i grup – zarówno z kolejnych generacji, jak środowisk. Istnienie i pojawianie się tych ostatnich zapewnia jej trwanie, zagrożone przez kontestatorów, którzy chcą ją radykalnie zmienić lub wręcz usunąć, by zastąpić inną, alternatywną, a także dewastatorów niszczących ją lub dążących do zniszczenia. Proporcje obecności lub brak obecności którejs z tych postaw sprawiają, że kultura rozwija się albo zastyga w stagnacji, zanika, ustępuje miejsca innej lub innym formom, jest usuwana, ginie. Oczywiście na taki przebieg procesów w niej zachodzących mają też wpływ czynniki egzogenne, ale te również wyrażają się poprzez wskazane tu postawy, prezentowane przez uczestników innych wspólnot społeczno-kulturowych.

Współcześnie czynnikiem najsilniej wpływającym na kształtowanie się wspólnot kulturowych oraz form przynależności do nich jest proces globalizacji, a więc multikulturalizacji. W sztuce przejawia się jako postmodernizm, czyli estetyczny synkretyzm oparty na cytatach, zapożyczeniach i parafrazach czerpanych z różnych tradycji, konwencji i stylów. W religii znajduje wyraz poprzez ruchy i tendencje ekumeniczne, szukające ponadwyznaniowej wspólnoty wiary i uniwersalnego

odniesienia do *sacrum*. W polityce wyraża się postawami kosmopolitycznymi i procesami ponadnarodowej integracji. W ekonomii przyjmuje postać wspólnego, transgranicznego rynku towarów, kapitału, pracy itd.

W kontekstach kulturowych procesy te są na ogół postrzegane i traktowane jako zagrożenie dla dotychczasowych wspólnot. Często twierdzi się, że „globalizacja kultury niesie z sobą relatywizację wartości i norm, zachwianie pamięci społecznej, uniformizację, spłylenie i komercjalizację kultury, wielką jej zmienność, oderwanie od środowiska życia i oderwanie od osoby ludzkiej”, a „kultura globalna [...] nie pogłębia osobowości jednostek, które nią żyją, często są one wewnętrznie puste i osamotnione, nastawione wyłącznie na zaspokajanie podstawowych potrzeb, ulegają ciągle zmieniającym się modom” [Dyczewski 2000, 28]. Można w nich jednak dostrzec szanse i nowe możliwości. Multystylizyka w sztuce i modzie prowadzi do urozmaicenia, poszerza skalę wyboru i zakres dopuszczalnych gustów. Ekumenizm otwiera nowe perspektywy wiary, umożliwia więc jej wzbogacenie, pogłębienie. Integracja polityczna tworzy możliwości nowego rodzaju zaangażowania obywatelskiego. Globalizacja gospodarcza otwiera nowe rynki i możliwości kooperacji. W ten sposób powstające czy ujawniające się wspólnoty niekoniecznie są alternatywne i antagonistyczne, mogą zaś być – i często są – koegzystujące i dopełniające się (kompatybilne) lub nakładające się koncentrycznie. Luteranizm, protestantyzm, chrześcijaństwo, monoteizm – to identyfikacje i wspólnoty wyznaniowe, do których jednoczesna przynależność jest niesprzeczna. Podobnie jest ze wspólnotami obywatelskimi, układającymi się w sekwencję od miejscowości (a nawet dzielnicy czy wręcz ulicy), gminy, regionu, kraju – do wspólnoty europejskiej (amerykańskiej itp.). Takie współśrodkowe nakładanie się wspólnot pozwala na ich bezkonfliktową koegzystencję, a także kooperację, zamiast konfrontacji i rywalizacji typowej dla dawnych, a także niektórych współczesnych wspólnot wyznaniowych, narodowych, państwowych czy gospodarczych, które prowadzą wojny religijne, etniczne, ideologiczne lub ekonomiczne. Możliwe jest zatem ich uniknięcie i zapobieganie im, a więc położenie kresu spowodzanym przez nie tragediom ludzkim.

Nie trzeba dodawać, że w centrum tych rozmaitych, koncentrycznie układających się wspólnot sytuuje się osoba ludzka, stanowiąca wspólną oś ich wszystkich i odnosząca się do każdej z nich w jeden z przedstawionych tu sposobów.

WIELOWYMIAROWA TOŻSAMOŚĆ W WIELOKULTUROWEJ PRZESTRZENI

Zjawisko wielokulturowości, budzące współcześnie wiele zainteresowania i przeważnie uznania, jest na ogół rozumiane społecznie, kolektywistycznie: wielokulturowe są, stają się czy powinny się stawać społeczeństwa, wspólnoty, a nie jednostki. „*Wielokulturowość* to fakt istnienia wielu kultur i świadomość istnienia takiego stanu rzeczy” [Buchowski 2008, 24]. Tak rozumiana „wielokulturowość” możliwa jest do pojęcia tylko wówczas, gdy dysponujemy – w kontekście naszych myśli – jakością zwaną kulturą”. A „czym jest kultura? W tradycji przede wszystkim antropologicznej (czy etnograficznej) termin *kultura* kojarzony jest z terminem *grupa*” [Zaporowski 2008, 53].

Najważniejszy (a przynajmniej najgłośniejszy) dla nowoczesnej filozofii politycznej spór między liberałami a komunitarystami dotyczył wprawdzie tożsamości indywidualnych podmiotów, ale ujmowanej jako rezultat ich przynależności wspólnotowej – chodziło o to, czy jednostka może ją wybrać, czy jest na nią skazana swoją społeczno-kulturową genealogią. Komunitarystyczni ideolodzy multikulturalizmu rozumieli i rozumieją wielokulturowość jako koegzystencję w jednym społeczeństwie różnych wspólnot kulturowych, do których jednostkowa przynależność jest nie tylko przesądzona, ale też niezmienna.

Zgodnie z tym podejściem, w społeczeństwie, a zwłaszcza zbiorowości politycznej, może, a nawet powinno funkcjonować wiele grup kulturowych, ale ich uczestnicy mogą, a nawet muszą identyfikować się tylko z jedną, a więc ich tożsamość ma być (jest) monokulturowa. Chodzi więc o prawo kulturowej autonomii wspólnot, których członkowie identyfikują się z nimi jednoznacznie i w pełni. Charles Taylor, jeden z głównych ideologów multikulturalizmu, forsujący tę doktrynę

w praktyce politycznej Kanady, propaguje nawet administracyjne formy przymusu uniemożliwiającego zmianę kulturowej przynależności, a więc tożsamości (np. zakaz posyłania dzieci z rodzin frankofońskich do szkół anglojęzycznych). Kryje się za tym założenie, że owa przynależność i tożsamość może być tylko jedna, identyfikacja z jedną kulturą wyklucza identyfikację z inną. W myśleniu „Taylora obecny jest wyraźny rys konserwatywny, wynikający z przekonania, że w istocie rzeczy i naprawdę można być członkiem tylko jednej kultury, tej, w której zostało się wychowanym (socjalizowanym) [...], co więcej, że fakt ten należy pozytywnie waloryzować” [Szahaj 2004b, 62]. Znaczyłoby to, że wielokulturowość nie jest możliwa w tożsamości jednostkowej, indywidualnej – możliwe (a nawet pożądane) jest wielokulturowe społeczeństwo, niemożliwy jest wielokulturowy (mający wielokulturową tożsamość) człowiek. To zgodne z cytowanym już aksjomatem antropologii kulturowej, sformułowanym przez Chyde’a Kluckhohna: „*to be human is to be cultured*”, oznaczającym – albo przynajmniej w ten sposób interpretowanym – że akulturacja przebiega w jednej kulturze i do jednej kultury.

Multikulturalizm spleta się w takim ujęciu z kulturowym determinizmem. Przy tym rozumieniu „wielokulturowość skazuje cię na uwięzienie w granicach twojej kultury czy też twojej domniemanej kultury. Afro-Amerykanin na zawsze pozostanie Afro-Amerykaninem, muzułmanin – muzułmaninem, a Amerykanin urodzony w plemieniu Apaczów – Apaczem” [M. Vargas Llosa, za: Kuncce 2003, 120].

Nawet ci multikulturaliści, którzy – jak Will Kymlicka – respektują i każą respektować tzw. klauzulę wyjścia, czyli swobodę wyboru przynależności kulturowej, zdają się rozumieć ją w ten sposób, że wchodzenie do jakiejś kultury (wspólnoty kulturowej) jest równoczesne z opuszczeniem innej. Zostając protestantem (przystępując do protestanckiej – np. luteranckiej – wspólnoty wyznaniowej) przestaje się być katolikiem (nie można pozostać katolikiem i stać się protestantem jednocześnie), przyjmując buddyzm (przystępując do buddyjskiej wspólnoty religijnej) przestaje się być chrześcijaninem. Indywidualne identyfikacje i tożsamości są więc rozłączne, ich odmiennność wyraźnie wyodrębniona, ich istota jednoznacznie określona, społecznie przypisana i kulturowo wyznaczona, oparta na obiektywnych i niezmiennych kryteriach. „Jedno ‘ja’, jedna kultura, jeden język” [Clifford 2000, 105].

Ale czy zostając Niemcem, musi się przestać być Polakiem, a będąc Francuzem nie można być jednocześnie Arabem? Jednowymiarowa tożsamość (przynależność kulturowa) staje się jeszcze bardziej problematyczna, gdy mowa o identyfikacjach różnego rodzaju. Czy Francuz nie może być muzułmaninem (Arab – chrześcijaninem), Niemiec buddystą (Koreańczyk – luteraninem), protestant adeptem jogi (Hindus – świadkiem Jehowy), Żyd miłośnikiem azjatyckich sztuk walki (Japończyk – włoskiej opery), a muzułmanin kibicem futbolu amerykańskiego?

Można pokazać, że wspólnotowe (grupowe) rozumienie wielokulturowości prowadzi do poważnych trudności, a być może i sprzeczności. Michał Buchowski rozważa hipotetyczny przykład trzech domów w zwartej zabudowie szeregowej, zamieszkiwanych przez liczne, wielopokoleniowe rodziny: katolicką, protestancką i prawosławną. Mamy tu do czynienia ze standardowo rozumianą wielokulturowością jako zamieszkiwaniem na jednym terytorium grup o odmiennej kulturze. Lecz style życia, wygląd, rodzaj słuchanej muzyki, sposób spędzania wolnego czasu różnicują członków tych rodzin nie według kryteriów wyznaniowych, lecz generacyjnych (młodzież łączy więcej z rówieśnikami z innych rodzin, niż własnymi rodzicami i dziadkami, podobnie jak starszych każdej generacji, niezależnie od wyznania). Mamy więc społeczność wielokulturową, ale gdzie biegną międzykulturowe granice, które z nich są ważniejsze, jak wyodrębnić odmienne kulturowo grupy? [Buchowski 2008, 30].

Takie rozumienie wielokulturowości wywołuje nie tylko trudności teoretyczne i praktyczne, ale także poważne niebezpieczeństwo. Albowiem w ten sposób „rozumiane podejście proponujące wielokulturowość postulowałoby możliwość funkcjonowania wielości kultur, z których każda kieruje się własnym poglądem na świat – sobie tylko właściwym systemem wartości. [...] Przyzwolenie na to, by każda kultura kierowała się swoim własnym systemem wartości, jest automatycznie przyzwoleniem na nieakceptowanie (pozostawanie obojętnym) wobec innych kultur. W konsekwencji oznacza to niemożność jakiegokolwiek porozumienia się z innymi – ‘wojnę wszystkich ze wszystkimi’” [Mamzer 2001b, 36]. Wielokulturowość pojmowana jako wyrażnie odróżniająca i oddzielająca (separująca) wspólnoty kulturowe oraz jednoznacz-

nie przypisująca każdego uczestnika do jednej z nich, jest więc mocno problematyczna, a nawet może być niebezpieczna.

Przy indywidualnie rozumianej wielokulturowości (wielokulturowej tożsamości) pojawiają się natomiast dwie nieco odmienne kwestie:

1. Możliwości równoczesnej identyfikacji (utożsamienia) z dwiema lub więcej kulturami, kulturowymi wspólnotami (przynależnościami wspólnotowymi tego samego rodzaju), równoczesnego czerpania z ich zasobów,

2. Możliwości identyfikacji ze wspólnotami wyróżnionymi w oparciu o odmienne elementy (kryteria) kultury*.

W pierwszym przypadku problem dotyczy tego, czy można się równocześnie identyfikować (utożsamiać) z dwiema (albo i nawet wieloma) narodowościami, religiami, wspólnotami języka, a w drugim – czy można budować indywidualną tożsamość w oparciu o identyfikację ze swobodnie i niezależnie dobraną narodowością, religią, grupą społeczną itd.

To drugie wydaje się mniej problematyczne. Jak stwierdziła Kłowska, człowiek jest uczestnikiem wielu wspólnot, „np. rodziny, wielu innych zbiorowości, grup celowych i społeczności. Oznacza to, że człowiek w różnej mierze i w różnym stopniu identyfikuje się z wieloma społecznościami i grupami. [...] Jednostka ludzka jest umieszczona lub sama sytuuje się w obrębie tych różnorodnych związków nie wyczerpując się w powiązaniu z żadnym z nich bez reszty, a z każdego czerpiąc pewne elementy swego samookreślenia. **Dopiero t**e

* Nie analizujemy tu kryteriów i tożsamości pozakulturowych, np. rasowych czy płciowych (*genderowych*), których współudział w kształtowaniu wielowymiarowej tożsamości jest oczywisty. Jak pisał Koźielecki, „człowiek jest wielowymiarowy czy – jak mówił Gombrowicz – pełnowymiarowy, ponieważ składa się ze struktur biologicznych, społecznych i psychologicznych, ponieważ jego działania są uruchamiane przez różnorodne motywy materialne i duchowe, ponieważ pracuje na poziomie świadomym i nieświadomym, ponieważ ma wbudowane układy poznawcze, emocjonalne i wolicjonalne, ponieważ jest osobą niepowtarzalną i niewymienialną, ponieważ żyje jednocześnie w świecie zewnętrznym i wewnętrznym” [Koźielecki 1996, 3]. Podobnie też ową wielowymiarowość ujmował Geertz: „według tej koncepcji, człowiek jest połączeniem wielu warstw” – biologicznej, psychologicznej, społecznej i kulturowej [Geertz 2005, 55 i n.]. Nie o taką wielowymiarowość tu chodzi, lecz jedynie kulturową. Kategorie pozakulturowe zostaną tu uwzględnione ewentualnie jako kulturowo interpretowane – kolor skóry czy płeć odgrywają pewną rolę w kulturze właśnie ze względu na znaczenie nadawane im przez kulturę.

wszystkie elementy czerpane z różnych związków wraz z innymi, psychicznymi czynnikami, składają się na tożsamość jednostki” [Kłoskowska 2005, 103–104; podkr. JAM]*. Zaznacza ona wprawdzie, że niektóre elementy kulturowe, czerpane z przynależności do jednej wspólnoty, ulegają modyfikacji w połączeniu z wyznaczonymi przez przynależność do innej wspólnoty, np. „we wszystkich kulturach ludowych Europy religia, nawet ‘powszechna’ w założeniu, ulega procesowi etniczacji. Jest to zwłaszcza widoczne w katolicyzmie polskim, mocno akcentującym kult lokalnych lub adaptowanych świętych i Matki Boskiej, Królowej Korony Polskiej” [tamże, 172]. Religia ulega więc swoistemu „unarodowieniu” czy „ulokalnieniu”, zwłaszcza w konfrontacji z „obcymi”, u których konfiguracja elementów kulturowych (tu: narodowych i religijnych) przybiera inny wzór (Niemiec-protestant, Rosjanin-prawosławny). Wcale to jednak nie musi oznaczać jednej tylko możliwości doboru tych elementów (o czym niżej na przykładzie Śląska Cieszyńskiego; Niemiec-protestant to zresztą skojarzenie urobione przez Polaków w konfrontacji z pruskimi sąsiadami), a zatem „religia należy do kategorii ‘cegiełek’, elementów narodowości, które są jej fakultatywnymi częściami. Może być też oddzielona od poczucia narodowego, stanowić bardziej uniwersalny, ponadnarodowy czynnik łączący ludzi jednego wyznania” [tamże].

Takich uniwersalnych, a więc także ponadnarodowych czynników indywidualnej tożsamości (identyfikacji) mogą dostarczać również zasoby innych niż religia dziedzin kultury, zatem „przyswojenie drogą kulturalizacji określonej kultury narodowej, a więc np. polskości, nie wyczerpuje możliwości kształtowania przez kulturalizację poczucia wyobrażonej wspólnoty. Wspólnota symboliczna oparta na doznaniach czerpanych z lektury Dostojewskiego i Prousta, ze słuchania muzyki Beethovena i Lutosławskiego, z oglądania malarstwa Leonarda, Chagalla, Braque’a będzie wspólnotą szerszą, europejską, może globalną,

* Szacki podobnie stwierdza: „truzmem (**co prawda, niepozbawionym poważnych konsekwencji teoretycznych**) jest twierdzenie, że człowiek, zwłaszcza będący członkiem społeczeństwa nowoczesnego, należy do wielu różnych grup społecznych i tym samym posiada wiele tożsamości, z których jedne są usytuowane względem siebie koncentrycznie, inne natomiast wielorako się krzyżują” [Szacki 2004, 36]. Dokonany przez niego w nawiasie wtręt zostanie tu potraktowany jako znamienity i istotny, dlatego został wyróżniony.

i jeszcze bardziej różnorodną, nie można bowiem zapominać o wspólnotach rocka i bluesa, kryminalnego serialu i melodramatu mydlanej opery. Nie należy bowiem z góry odrzucać możliwości kształtowania się także takich wspólnot” [tamże, 11]. Ta ostatnia sugestia jest już jednak kontrowersyjna, bowiem podążanie za nią prowadzi do zetknięcia się z kwestią pochopnego urabiania quasi-odmian kulturowych i przypisywania im odrębności (swoistości), co zostało podniesione w rozdziale pierwszym. Nie będziemy już do tego wracać.

Nawiązując natomiast do trafnej uwagi o „polonizacji” katolicyzmu, można zauważyć, że zjawisko to dotyczy nie tylko tego wyznania, nie tylko religii i nie tylko Polski. „Procesowi ‘polonizacji’ religii podlegały i podlegają, choć zapewne nie w tej samej mierze, i inne niekatolickie wyznania religijne. Także w nich zachodzą wzajemne oddziaływania różnych elementów charakteru narodowego i pewnych aspektów religijności”, a „wynikiem podobnego procesu są też odmienności prawosławia, np. prawosławia greckiego, serbskiego, ukraińskiego, rosyjskiego oraz pewne różnice w protestantyzmie itd.” [Szmyd 2006, 136]. Z kolei buddyzm, coraz liczniej przyjmowany przez Amerykanów, uległ tam swoistej „amerykanizacji”: „w Stanach Zjednoczonych, inaczej niż w Azji, kobiety odgrywają w buddyzmie taką samą rolę, jak mężczyźni; wspólnoty buddyjskie w Ameryce przyjmują bardziej demokratyczne formy i nie zawsze ślepo słucha się w nich nauczyciela; we wspólnotach amerykańskich, co także odróżnia je od niektórych społeczności azjatyckich, nie ma wyraźnego podziału na mnichów i świeckich: wierni medytują tak samo, jak mnisi, i pracują w świecie, jak świeccy. Wszystko to świadczy o tym, że jesteśmy świadkami narodzin amerykańskiej formy buddyzmu” [Mathews 2005, 153–154].

Takiej „etniczacji” czy „unarodowieniu” uległy też wymienione przez Kłoskowską kulturowe formy rocka czy bluesa: na początku w warstwie wokalne zawierały teksty wykonywane po angielsku, zgodnie z oryginalną wersją lub warstwą językową. Obecnie blues czy rock śpiewane są w rodzimych językach wykonawców, a więc nie tylko po polsku czy białorusku, ale i po japońsku. Niekiedy próby etniczacji czy unarodowienia idą jeszcze dalej, jak np. w przypadku łączenia formuły rock’n’rollowej z muzyką ludową (lokalnym folklorem – w Polsce np. Skaldowie czy grupa No To Co, w muzyce Santany motywy latynoskie, w Irlandii tzw. celtycki rock, afrykańskie rytmy u Osibisa, w Japonii

włączanie do rocka elementów tamtejszej ludowej muzyki *min'yō*); podobnie w jazzie (Zbigniew Namysłowski, Michał Urbaniak, ale także Gato Barbieri, Eumir Deodato i inni muzycy pozaamerykańscy). Niektórzy spośród takich kompozytorów i wykonawców stali się istotnymi, aktywnymi uczestnikami czy wręcz współtwórcami lokalnej kultury muzycznej.

Identyfikacja z konkretną wspólnotą i oparta na niej tożsamość nie musi mieć charakteru jednoznacznego i dychotomicznego (identyfikacja-brak identyfikacji), lecz może się lokować na pewnej skali, wyznaczonej przez szerokokresowe spektrum możliwości. Co więcej, gdy wchodzi w grę większa ilość kryteriów, miejsce konkretnego uczestnika wspólnoty usytuowane na owej skali zależy od tego, które z tych kryteriów (wymiar tożsamości) bierzemy pod uwagę, zatem usytuowanie to może być bardzo zróżnicowane [Kempny 2004, 185]. Prowadzi to więc do zróżnicowania i rozpraszania tożsamości indywidualnej. Proces „etniczacji” czy „unarodowienia” różnych treści, elementów kultury ma swoje przedłużenie w ich „prywatyzacji”.

Jeśli zaś chodzi o możliwość łączenia identyfikacji z kilkoma wspólnotami tego samego typu (rodzaju), to Kłoskowska podniosła kwestię ich pod tym względem – a więc rodzajowej – odmienności. „Doktryny religijne operują zwykle zasadą ortodoksji. Neofita i konwertyta chcący zachować część dogmatów oraz rytuałów dawnej wiary, a także skłonny wprowadzać je do systemu nowych wierzeń i praktyk, byłby oskarżony o herezję. Kultura narodowa jest znacznie luźniejszym syndromem zasad i wartości [...]. Konwertyta narodowy może więc wprowadzać do kultury przyjętej wątki zachowane ze swej kultury pochodzenia” [Kłoskowska 2005, 179].

Trzeba jednak zauważyć, że konwersja wyznaniowa jest (przynajmniej zewnętrznie, w formie przynależności do wspólnoty wyznaniowej) łatwiejsza od narodowej. Poza nielicznymi wyjątkami (np. judaizmem) wspólnoty wyznaniowe nader chętnie przyjmują nowych wyznawców i nie stawiają im wygórowanych wymagań inicjacyjnych, poza złożeniem deklaracji wiary i dokonaniem symbolicznego rytuału (np. chrztu). Nie ma też możliwości sprawdzenia wewnętrznego poczucia identyfikacji wyznaniowej, więc i jego zgodności z ortodoksją, a także ujawnienia ewentualnego odstępstwa czy synkretyzmu za nim się kryjącego (tym bardziej, że w wielu religiach nie ma stosownej instancji

mogącej i mającej to sprawdzać, jak robiła to niegdyś – a w każdym razie usiłowała – inkwizycja). Badania pokazują, że polscy katolicy – uchodzący za wyróżniających się żarliwością i gorliwością – dobierają sobie dość swobodnie z katolickich dogmatów takie, które ich przekonują lub im odpowiadają, odrzucając i kwestionując nawet te, które można uważać za fundamentalne dla chrześcijaństwa (istnienie osobowego Boga, zmartwychwstanie Jezusa, życie wieczne nieśmiertelnej duszy itd.). „Procesy te wyrażają się w dowolnym wybieraniu z kanonu wiary i etyki katolickiej tego, co chce się zaakceptować, i tego, co się odrzuca mocą własnej decyzji, nie oczekując jakiegos instytucjonalnego poręczenia słuszności wyboru. Na skutek takiego konstruowania przedmiotu wiary, traci jednoznaczność punkt odniesienia dla religijnego samookreślenia. Tożsamość Polaka-katolika staje się tym samym problematyczna” [Jawłowska 2001, 64]. Jak stwierdza ksiądz, wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, „religijność ‘dziedziczona’ powoli przekształca się w religijność z wyboru, osobową, często staje się ona nie w pełni spójna, selektywna i wybiórcza” [Mariański 2005, 375]. Także więc w tych dziedzinach kultury zachodzi proces „prywatyzacji” ich treści. Można zatem powiedzieć, że ortodoksyjne rozumienie dogmatów wiary i rygorystyczne traktowanie wymogu ich akceptacji jako kryterium przynależności wyznaniowej, zredukowałoby liczbę tak identyfikowanych katolików do wielkości znacznie niższej od formalnie (ochrzczeni) i subiektywnie (deklaracja własna) ustalonej.

W niektórych religiach (np. judaizmie) istnieją obok ortodoksyjnej także inne (reformowane, postępowe) odmiany, odrzucające wiele z owych ortodoksyjnych rygorów, nakazów i zakazów (np. koszerność czy obrzezanie). Są też religie (np. buddyzm), w których pojęcie ortodoksji właściwie nie ma zastosowania; ludzie Zachodu zostający (a przynajmniej to deklarujący) buddystami zachowują wiele wcześniejszych przekonań czy przyzwyczajeń o chrześcijańskim rodowodzie, łącząc je z nowym wyznaniem. Wielu niechrześcijan ustawia w domach i ubiera choinki, chrześcijanie w Afryce zachowują wiele obrzędów i rytuałów plemiennych o rodowodzie animistycznym. Nie mówiąc już, że prawie cały świat liczy czas od narodzin Jezusa czy przyjmuje prezenty od Św. Mikołaja (skądinąd przerobionego na krasnala z reklamy Coca-Coli).

W Stanach Zjednoczonych, a więc społeczeństwie jednocześnie silnie religijnym, wielowyznaniowym i liberalnym, rozpowszechnione jest przekonanie o swobodnym wyborze religii, w tym własnej. Wielu konserwatywnych tzw. ewangelicznych chrześcijan otwarcie głosi swoje „ponowne narodziny”, czyli świadomie, w dojrzałym wieku dokonany przez siebie „wybór Jezusa”. Z kolei wśród chrześcijan „liberalnych” panuje pogląd, że wiara jest sprawą na tyle indywidualną, że każdy może wierzyć w co zechce. Istnieją wreszcie grupy (ruchy) religijne o otwarcie synkretycznym charakterze, łączące treści dobierane z wielu tradycji i wierzeń religijnych, układane w swobodnie tworzone kompozycje doktrynalno-rytualne. Swobodę wyboru religii eksponują także przedstawiciele wyznań mniejszościowych i egzotycznych (zwłaszcza świeżo na nie nawróceni), afirmujący i zabezpieczający w ten sposób swoje prawo do ich przyjmowania i kultywowania. Znamienne, że omal wszyscy przedstawiciele wymienionych tu postaw wobec religii powołują się jednocześnie na swą tożsamość amerykańską i przynależność do amerykańskiego społeczeństwa: jedni – jako chrześcijańskiego, inni – gwarantującego swobody wyznaniowe, a jeszcze inni – pluralistycznego religijnie. Mimo różnego stosunku do religii, prawie każdy uważa się za Amerykanina [Mathews 2005].

W USA zachodzi także proces indywidualizacji, prywatyzacji religii. Mimo ciągle bardzo wysokiego odsetka deklaracji o wierze w Boga, spada systematycznie liczba Amerykanów uważających się za chrześcijan i utożsamiających z konkretnymi kościołami, rośnie grupa nienależących do żadnego z nich. „Wiara jest dla Amerykanów wciąż ważna – modli się 78 proc., a jedna trzecia odnalazła wiarę świadomie, jako dorośli ludzie – ale coraz bardziej prywatna” [Bosacki 2009, 14].

Badania pokazują, że indywidualizacja religii, samodzielny i swobodny dobór składników własnej, prywatnej religijności jest także cechą społeczeństw uchodzących za zsekularyzowane, czyli europejskich. „W Europie Zachodniej silne są procesy indywidualizacji religijności. Religia staje się w coraz mniejszym stopniu rzeczywistością zewnętrzną, znajduje raczej oparcie w wewnętrznym świecie jednostki. Jednostka wybiera spośród wielu ofert te, które odpowiadają jej potrzebom, z różnorodnych wzorów interpretacji i wyjaśniania życia konstruuje swój własny świat idei i wartości. [...] Religijność staje się wielowymiarowa, a najliczniejszą w Europie jest zbiorowość ludzi zdy-

stansowanych wobec Kociołów i – jak to określa Paul M. Zulehner – religijność ‘kompozytorów’, komponujących religijność według własnej reżyserii, nie zaś według ‘partytyry’ Kościoła” [Mariański 2005, 363, 366; podkr. JAM].

Tak więc identyfikacje wyznaniowe nie muszą być ani jednoznaczne, ani wykluczające się wzajemnie, ani bezwzględnie zgodne z wymogami ortodoksji.

Natomiast identyfikacje narodowe, pozornie podatniejsze na synkretyzm, są trudniejsze do osiągnięcia w warstwie zewnętrznej (przynależności wspólnotowej). Wymagają spełnienia niełatwych kryteriów, opartych na przyswojeniu wielu elementów wzoru kulturowego (znajomość języka, tradycji, kodu symbolicznego), bez znajomości których trudno zostać dopuszczonym do narodowej wspólnoty i uzyskać potwierdzenie narodowej tożsamości. Lecz w dzisiejszym świecie „rozluźnia się niewątpliwie zakładany przez Herdera związek między tożsamością narodową a tożsamością kulturową. Nie jest przypadkiem, że w wielu krajach rozwiniętej demokracji definiuje się naród w terminach wspólnoty polityczno-prawnej, pozostawiając jednostkom wolność w dziedzinie kształtowania własnej tożsamości kulturowej” [Zeidler-Janiszewska 1987, 166].

Następuje też redefiniowanie pojęcia identyfikacji narodowej, zmieniające (rozszerzając) sens tożsamości narodowej. „To, co dopuszcza się jako oznakę przynależności narodowej, jest niezwykle zróżnicowane i wydaje się, że zachodnie, świeckie narody muszą coraz bardziej rozszerzać swoje poglądy co do zawartości kulturowej, by włączać tych, których wcześniej uważano za ‘innych’” [Edensor 2004, 42]. Pojęcie tożsamości narodowej denotuje coraz bardziej zróżnicowane i urozmaicone treści. „Narody i tożsamość narodowa są zmienne i różnorodne w formie. Jak wszystkie inne formy, praktyki i ekspresje kulturowe, są one z istoty swej synkretyczne. [...] Współczesna tożsamość narodowa wykorzystuje mnożące się formy, praktyki i znaczenia kulturowe, które są akurat dostępne” [tamże, 53]. Ponadto zachodzi wskazany w rozdziale pierwszym proces wewnętrzного kulturowego „pękania” narodów (według formuły „jeden naród, dwie kultury”), a nawet wywoływania lub spontanicznego wybuchania „wojen kulturowych” wewnątrz konkretnych narodów (swoistych kulturowych wojen domowych), w których jedna z owych skonfliktowanych kultur wyra-

za się w postawach i identyfikacjach otwartych, podatnych na „obce” wpływy, słabo przywiązanych do konkretnej tradycji i skłonnych do kulturowego synkretyzmu.

Jerzy Szacki przychyła się do tezy, że „są tożsamości, których zmiana przychodzi jednostce łatwo i nie nastrocza żadnych dylematów moralnych, ale są i takie, których wyparcie się okazuje się czasami dla wielu ludzi nie do pomyślenia nawet w obliczu groźby niedoli, męczeństwa lub śmierci” [Szacki 2004, 37]. Najwyraźniej nie bierze on jednak pod uwagę kontekstu sytuacyjnego. To, co ktoś odrzuciłby w warunkach wywieranej na niego presji czy groźby, uważając ustąpienie w takich okolicznościach za „wyparcie się siebie”, mógłby przyjąć jako wynik wolnego wyboru, zachowując poczucie autonomii. Znane są przypadki Polaków, którzy odmówili w czasie hitlerowskiej okupacji podpisania volkslisty, a nawet aktywnie walczyli z okupantem, a po wojnie wyjechali do Niemiec i przyjęli niemieckie obywatelstwo (można wskazać nawet przypadki Żydów, którzy tak postąpili, spośród których powszechnie znany jest Marcel Reich-Ranicki). Podobnie w przypadku konwersji religijnej, której można stanowczo odmawiać pod przymusem, a dokonać pod wpływem indywidualnych przemyśleń czy przeżyć, w akcie autonomicznej decyzji.

Szacki podnosi także, że spośród różnych form tożsamości pewne wybijają się na czoło jako właśnie „naczelne”, „centralne” czy „zasadnicze” (*master-identity*), ale sam wskazuje, że są one historycznie i kulturowo zmienne, a więc przygodne. Dawniej była to np. tożsamość religijna, później narodowa, a w Indiach niegdyś kastowa, w feudalizmie – stanowa itd. Nawet takie „obiektywne” tożsamości jak płciowa mają charakter kulturowo i historycznie zmienny (co innego oznacza być kobietą w plemieniu Azande, co innego w Szwecji, co innego w Anglii średniowiecznej, co innego w dzisiejszej), podobnie identyfikacje poprzez rasę czy grupę wiekową i in.

Subiektywne poczucie tożsamości (jako identyfikacji) staje się ponadto czym innym niż instytucjonalne zatwierdzenie lub pozbawienie przynależności. Tak więc Żyd przyjmujący katolicyzm i poddający się obrzędowi chrztu może zostać uznany przez zwierzchników macierzystej wspólnoty (rabinów) za tracącego całkowicie swą żydowską tożsamość, ale on sam uważać ją za zachowaną przynajmniej częściowo i wciąż dla niego ważną (przykłady kard. Lustigera czy Edyty Stein są

bodaj najbardziej znane)*. Nieortodoksyjny czy krytyczny wobec macierzystej wspólnoty jej uczestnik, pozbawiony formalnej do niej przynależności (obłożony klątwą, ekskomuniką, fatwą, skazany na banicję itp.) może utrzymać poczucie identyfikacji z nią i wynikającej stąd tożsamości. Zachowanie, otrzymanie lub pozbawienie obywatelstwa nie musi zmieniać subiektywnego poczucia tożsamości (bycia Polakiem, Niemcem czy Ukraińcem). Piłkarz Łukasz Podolski pokazuje, że może to być tożsamość złożona, skomplikowana, wielowymiarowa. Taka złożona tożsamość jest wręcz typowa w społeczeństwach imigranckich, których uczestnicy mogą zachować poczucie identyfikacji sprzed przybycia lub wynikające z rodzinnej genealogii, przyjmując również tę nową, nabytą dzięki przybyciu lub w wyniku kulturalizacji na miejscu. „Poczucie tożsamości narodowej nie jest zatem ostateczne, lecz ma charakter dynamiczny i dialogowy; znajduje się w konstelacjach wielkiej matrycy kulturowej obrazów, idei, przestrzeni, rzeczy, dyskursów i praktyk” [Edensor 2004, 32].

Szacki podejmuje też kwestię zobiektywizowania tożsamości i tym samym jej zestandaryzowania, w przeciwieństwie do subiektywnego, zindywidualizowanego jej poczucia. Odróżnienie między subiektywnym poczuciem, a obiektywnymi właściwościami („stylem życia”) uważa za równie istotne, co nieprecyzyjnie określone we współczesnych analizach tożsamości. Sugeruje, że mogłyby one oprzeć się na rejestracji przez neutralnego obserwatora cech obiektywnie występujących u badanych. „Starając się określić ‘tożsamość’ jakiejś zbiorowości, możemy więc na przykład zajmować się językiem, jakim posługują się jej członkowie, tym, jak się organizują, jakie mają obyczaje i zamiłowania kulinarne, budownictwo, używki i sposoby spędzania wolnego czasu, nazwy ulic, ikonografię, ulubione sporty, metody wychowywania dzieci i układ stosunków między pokoleniami, formy kultu religijnego, oraz

* Sprawa ta jest jeszcze bardziej skomplikowana i „dzisiejsi Żydzi znajdują się w paradoksalnym położeniu, mianowicie z punktu widzenia ortodoksyjnego judaizmu, czyli z perspektywy synagogi, każdy, kto pochodzi od żydowskiej matki, jest Żydem – bez względu na przekonania, jakie żywi. Pozostaje Żydem także jako apostata. Natomiast z liberalnego punktu widzenia, który określa także orzecznictwo prawne państwa Izrael, Żyd ochrzczony przestaje być Żydem. Przez chrzest odrywa się od żydowskiej wspólnoty losu, nawet jeśli sam nadal uważa się za Żyda. Nie odrywa się jednak od tej wspólnoty przez ateizm” [Spaemann 1995, 71]. Tak więc subiektywne poczucie identyfikacji może się spotkać z różną interpretacją instytucjonalną.

wieloma innymi przedmiotami wrzucanymi do olbrzymiego pojemniowego worka zwanego pospolicie kulturą” [Szacki 2004, 19–20]. Po pierwsze jednak, nie wszyscy w swej tożsamości muszą opierać się na jakichkolwiek formach religijności, sportu czy używek. Po drugie, tym samym językiem mogą się posługiwać uczestnicy wspólnot o odmiennej, a nawet wrogiej sobie tożsamości (Irlandczycy i Anglicy, Serbowie i Chorwaci), podobnie jak formami religijności (Turcy i Kurdowie, Grecy i Macedończycy), a uwielbienie dla tych samych dyscyplin sportu okazywać w formie antagonizmu kibiców rywalizujących drużyn (Indii i Pakistanu w krykiecie).

Zasadniczy problem tkwi jednak gdzie indziej: jak identyfikować członków wspólnoty mających być przedmiotem tak zamierzonego badania? Chcąc „obiektywnie” zbadać i określić cechy składające się na tak rozumianą tożsamość np. współczesnych polskich Żydów, Kaszubów czy Ślązaków, trzeba najpierw ustalić kogo uznamy za Żyda, Kaszuba i Ślązaka, jak i gdzie zakreślimy granice wspólnoty mającej być badaną? Jeśli będziemy chcieli odwołać się do jakichś kryteriów (cech) obiektywnych, to wpadniemy w błędne koło: chcąc ustalić, co obiektywnie identyfikuje współczesnego Żyda, Kaszuba czy Ślązaka, musielibyśmy najpierw wyróżnić ich na podstawie tego, co ich obiektywnie identyfikuje. Być może niegdyś taka obiektywna identyfikacja była łatwiejsza do ustalenia (Żydem jest wyznawca judaizmu, Kaszubem – posługujący się gwarą kaszubską, nie mówiąc już o przynależności do wspólnot plemiennych w społeczeństwie tradycyjnym czy stanów społecznych w społeczeństwie feudalnym), obecnie jest to nieporównanie trudniejsze. Szacki wiąże pojawienie się i upowszechnienie dyskursu o tożsamości właśnie z załamaniem obiektywistycznego paradygmatu w nauce (również w naukach społecznych) oraz rozwojem podejścia konstruktywistycznego, co oznacza, że opieranie pojęcia tożsamości na obiektywnych identyfikatorach jest nieadekwatne do sytuacji. Ponadto pisze on o innych pułapkach „obiektywizujących” ujęć tożsamości czy świadomości (narodowej, klasowej etc.), polegających na niebezpieczeństwie imputacji albo wykluczenia. Sam więc skłania się do akceptacji ujęć subiektywnych, odwołujących się do samowiedzy aktora (podmiotu) społecznego jako kryterium tożsamości. A tak rozumiana tożsamość nie musi być spójna, precyzyjnie określona i jednoznaczna,

jak w obiektywizujących schematach typologicznych. Staje się ona wynikiem konstrukcji, interakcji i negocjacji.

Trzeba też wziąć pod uwagę, że wielowymiarowa czy wielowarstwowa tożsamość (nie tylko w formie samoidentyfikacji, ale także obiektywnej biwalencji czy poliwalencji, jak to nazwała Kłoskowska*) może wynikać nie z konwersji, lecz kulturalizacji w środowisku wielokulturowym, mieszanym narodowo, wyznaniowo etc. (sama Kłoskowska zanotowała na Śląsku Opolskim zróżnicowane typy biwalencji, a więc nie tylko śląskich Polaków, śląskich Niemców, polskich Ślązaków i niemieckich Ślązaków, ale także polskich Niemców, a nawet osoby łączące identyfikacje i kompetencję kulturową śląską, polską i niemiecką; polski Białorusin czy polski Ukrainiec to identyfikacje i biwalencje nader często spotykane). Dochodzi do tego wreszcie wybór wielowymiarowej tożsamości, dokonywany w warunkach wielokulturowości, charakterystycznych dla współczesnego świata poddanego procesom globalizacji, oznaczającej w tym przypadku multikulturalizację. Nie musi się on wiązać ze zmianą lokalizacji, lecz wyrażać w samoswiadomej decyzji („refleksyjnej kreacji własnej tożsamości”, mówiąc językiem Giddensa). Jak stwierdza Kłoskowska, „główny nurt rozwoju zmierza w kierunku społeczeństwa otwartego na różnorakie tradycje i wpływy. [...] Nie naruszając syntagmy narodowych kultur, które zresztą same ulegają przemianom, można je dopełniać czerpiąc przeżycia symboliczne z różnych źródeł i tradycji” [Kłoskowska 1991b, 59–60].

Podobnie, a nawet szerzej podstawy tożsamości indywidualnej ujmuje Manuel Castells, stwierdzając, że „konstrukcja tożsamości czerpie budulec z historii, geografii, biologii, produkcyjnych i reprodukcyjnych instytucji, zbiorowej pamięci i osobistych fantazji, aparatów władzy i religijnych objawień” [Castells 1998, 7]. Stanowczo odróżnia on indywidualną tożsamość od „tego, co socjologowie tradycyjnie nazywają rolą (społeczną)”. Te drugie bowiem są wypadkową indywidualnej aktywności i oddziaływania społecznych instytucji. Role wyznaczają funkcje, a tożsamości kształtują znaczenia. Jakkolwiek zaś indywidualne tożsamości mogą mieć pochodzenie społeczne, stają się nimi „tylko

* Tam, gdzie inni autorzy używają określenia „tożsamość”, Kłoskowska stosuje dwie odmienne kategorie: identyfikacji (jako subiektywnego poczucia) i walencji (jako obiektywnej kompetencji kulturowej), przyznając zresztą, że odbiega to od powszechnej praktyki [Kłoskowska 2005, 283]. Wydaje się, że wynika to z próby odłaniania dwoistości angielskiego pojęcia „identity”.

wtedy i jeśli społeczni aktorzy internalizują je i tworzą ich znaczenie wokół tych internalizacji” [tamże]. Indywidualna tożsamość nie jest więc tym, co wyznaczone (kulturowo zdeterminowane), lecz tym, co wytworzone lub przynajmniej afirmatywnie przyswojone. Castells odróżnia trzy rodzaje takich indywidualnych tożsamości, nazywając je kolejno legitymizującymi, obronnymi (*resistance*) i projektowanymi (*project identity*). Ujmując je w kategoriach rozwijanej przez siebie koncepcji społeczeństwa sieciowego, zdolność i możliwość refleksyjnej konstrukcji tożsamości tego ostatniego typu uważa za ograniczoną tylko do elit.

Podobnie uważa Zygmunt Bauman, który kwestię swobody kształtowania tożsamości podnosi nawet do rangi kryterium współczesnej stratyfikacji społecznej. „Hierarchii społecznej nie wyznaczają już okrzepłe tożsamości z trwale przypisaną im miarą władzy, zamożności i poważania. Wobec właściwej wszystkim lub prawie wszystkim tożsamościom ulotności, niestałości, zasadniczą miarą pozycji społecznej i udanego życia jest stopień dowolności prawdziwego lub domniemanego wyboru tożsamości i zachowania jej tak długo, jak długo jest pożądana. [...] Współczesna hierarchia społeczna rozpościera się między wyborem a koniecznością, od autonomii samookreślenia u szczytu po bycie zdanym na przydział tożsamości u dołu” [Bauman 2001, 14]. Także Zbigniew Bokszański uważa samodzielne kreowanie tożsamości za doświadczenie dostępne „w rzeczywistości niewielkim środowiskom ‘kulturowych innowatorów’, ludzi z kręgów awangardy artystycznej czy liderów przemian światopoglądowych”, natomiast „zwykłym członkom współczesnych społeczeństw” przypisuje „iluzję oryginalności” stwarzaną przez sterujące nimi kampanie reklamowe wmawiające im „niepowtarzalność”, „wyjątkowość”, „bycie sobą” itd. [Bokszański 2005, 42].

Natomiast Anthony Giddens przekonuje, że swoboda kształtowania tożsamości dostępna jest także pozostałym członkom społeczeństwa, w tym również tym wykluczonym, bowiem „nawet sytuację najmniej uprzywilejowanych kształtują dziś instytucjonalne elementy nowoczesności. Niedostępne wskutek deprywacji ekonomicznej możliwości są odbierane inaczej niż te wykluczone przez tradycję: właśnie *jako* możliwości. Co więcej, w warunkach ubóstwa tradycja ulega nieraz jeszcze dogłębnieszemu rozkładowi niż gdzie indziej. Wskutek tego twórcze budowanie własnej tożsamości może stać się domeną właśnie ludzi ubogich” [Giddens 2006, 120]. Kazimierz Obuchowski zwraca uwa-

gę, że ludzie o wyższej pozycji społecznej, a zwłaszcza wykształceniu, to często ci dłużej i intensywniej socjalizowani, zatem – przynajmniej w niektórych formach i warunkach owej socjalizacji – silniej wdrożeni do pewnych ról, ale także postaw i nawyków, niż „ludzie luźni”, outsiderzy, usytuowani na obrzeżu kultury i słabiej przez nią ukształtowani, zatem bardziej swobodnie traktujący swoją pozycję i tożsamość [Obuchowski 2000, 197 i n.].

Na określenie procesów względnie swobodnego doboru składających się na indywidualną tożsamość elementów, czerpanych z zasobów kulturowych dostępnych współczesnemu człowiekowi, ukuto przywoływane już określenie „supermarket kultury”. Gordon Mathews opisuje je jako obejmujące – nieco wbrew swej nazwie sugerującej asortyment kultury masowej czy popularnej – tak poważne i znaczące elementy tożsamości jak religia. W analizowanych przez niego wspólnotach społecznych Japonii i Hongkongu, pod względem etnicznym niemal zupełnie homogenicznych, zjawiska dobierania sobie składników indywidualnej tożsamości z oferty owego „supermarketu kultury” przybrały rozmiary i zakres tak poważny, że można stawiać pytania o istnienie jeszcze jakiejś „japońskości” w Japonii czy tożsamości chińskiej wśród mieszkańców Hongkongu. „Jeśli japońskość zdefiniujemy jako sposób życia współczesnych Japończyków – sposób doświadczania otaczającego ich świata kultury – to pizza i jazz okażą się japońskie, a teatr *nō* wręcz przeciwnie – cudzoziemski”, gdyż ten ostatni na własne oczy widziało znacznie mniej Japończyków, niż słuchało jazzu i jadło pizzę. „Ani pięcotonowe skale, ani muzyka ludowa *min'yō* nie dominują w kulturze muzycznej współczesnej Japonii. Czy możemy więc twierdzić, że są one prawdziwie japońskie, podczas gdy inne formy muzyki takie nie są?” [Mathews 2005, 61, 103].

W niektórych ujęciach, dla uwzględnienia przywołanych tu zjawisk i czynników, odróżnia się tożsamość społeczną i kulturową, traktując je jako pośrednio tylko związane ze sobą stadia indywidualnego rozwoju i podmiotowej identyfikacji. „Tożsamość społeczna w [tym] rozumieniu jest nierozzerwalnie połączona ze społecznością, w której człowiek funkcjonuje. Natomiast tożsamość kulturowa byłaby taką, która zasa-
dza się na świadomości istnienia norm i wartości, na zgodzie na pewne określone sposoby interpretacji świata, niekoniecznie w powiązaniu ze społecznością jako taką. Tożsamość kulturowa zakłada więc indywi-

dualny, intencjonalnie dokonany wybór wartości, czasem wręcz wbrew grupie. Ten rodzaj tożsamości w zasadzie mógłby się pokrywać z tożsamością społeczną, jeśli wybory jednostki ograniczają się tylko do tego, co proponuje społeczność, czyli odrzucają wszystko, co pochodzi spoza niej. Jednak tożsamość kulturowa może być obszerniejsza – jeśli włącza elementy pochodzące z innych kultur. [...] Tożsamość kulturowa jest właśnie swego rodzaju sumą wszystkich tożsamości społecznych (do różnych przecież społeczności jednostka może należeć)” [Mamzer 2003, 111–112]. Zatem tożsamość społeczna, związana z przynależnością do danej grupy, jest rozumiana jako uwarunkowana przez tę grupę i przynależność do niej, natomiast tożsamość kulturowa to „wyższe stadium rozwoju tożsamości jednostkowej”, polegające na uwolnieniu się od tych społecznych uwarunkowań i autorefleksyjnym tworzeniu, konstruowaniu, budowaniu. „W tym sensie proces budowania tożsamości jest procesem autonomizacji w stosunku do tego, co proponuje grupa społeczna, do jej definicji nadawanych własnym członkom” [tamże, 115]. Tożsamość kulturowa byłaby więc wynikiem krytycznej autorefleksji o uwarunkowaniach i wymogach narzucanych przez rodzimą grupę społeczną. Będąc „sumą wszystkich tożsamości społecznych” jest w istocie niepowtarzalną ich konfiguracją, albowiem „w gruncie rzeczy wszystkie elementy, które składają się na poczucie przynależności do różnych grup, mają na celu utworzenie takiej kombinacji, która będzie niepowtarzalna i nienadająca się do imitacji. To trochę jak budowanie z identycznych klocków krańcowo różnych budowli” [Mamzer 1998, 43]. Niekiedy dla odzwierciedlenia tej różnicy form tożsamości dokonuje się odróżnienia między identyfikacją, będącą rezultatem internalizacji wzorów danej (macierzystej) wspólnoty kulturowej, a indywidualizacją, polegającą na samodzielnym konstruowaniu niepowtarzalnej konfiguracji elementów czerpanych z różnych zasobów [za: Bokszański 2005, 39; przywołane pojęcia we francuskim źródłosłowie to *identification* i *identisation*]. Odpowiada to także taylorowskiemu rozróżnieniu między „identyfikacjami zbiorowymi” a „oryginalnością podmiotu” [Taylor 1995, 12–15].

Przywołany już Mathews w swej analizie „supermarketu kultury” rezerwuje to pojęcie i opisywane przy jego pomocy zjawiska także do jednej tylko, zewnętrznej i świadomej warstwy działań autoidentyfikacyjnych. Dwie głębsze charakteryzuje jako nieświadome i bezwiedne

albo nawet uświadamiane, lecz machinalne. Skądinąd jednak w swej analizie tożsamości Hongkończyków dochodzi do wniosku, że warstwy te, związane z kulturą chińską są u większości z nich cienkie i wątłe, natomiast cała pozostała reszta składająca się na ich tożsamość jest zacerpnięta właśnie z „supermarketu kultury”. Podobnie jest, jak wskazaliśmy, w przypadku współczesnych Japończyków. Posługując się baumanowskim przeciwstawieniem „tożsamości ze sklepu” i „tożsamości ze spiżarni”, można powiedzieć, że w obu tych społeczeństwach przeważa ta pierwsza. Dominacja ta jest jeszcze wyraźniejsza w innych społeczeństwach (nawiasem: paralelne do „supermarketu kultury” jest baumanowskie określenie „kultura jako spółdzielnia spożywców”).

Niekiedy kwestionuje się możliwość konwersji lub swobodnego wyboru kulturowych identyfikacji (przynależności), powołując się na jakiś rodzaj etnicznego „autentyzmu”, nieosiągalnego dla przybysza czy nowicjusza, który niezależnie od usiłowań, starań i poświęcenia pozostanie „obcy”, wraz z przyswojonymi przezeń elementami nowej kultury. Zgodnie z tą wykładnią biały muzyk nigdy nie będzie grał jazzu czy bluesa tak jak Murzyni; Japończyk nie jest w stanie zagrać rocka tak jak zachodni rockmani; Europejczyk nie jest zdolny stać się „prawdziwym” buddystą jak Azjata. Źródła owego rzekomego „autentyzmu” kulturowego i powody niemożności jego osiągnięcia są jednak niejasne i wątpliwe. Mathews z pewną konsternacją stwierdza, że grając amatorsko jazz podczas swego pobytu w Japonii, traktowany był właśnie jako bardziej „autentyczny” wykonawca tej muzyki (bo Amerykanin), co objawiało się i tak, że jego pomyłki i potknięcia w grze były interpretowane jako przejawy umiejętności improwizacji i poczucia *feelingu*, rzekomo nieosiągalnych dla biegleszych technicznie japońskich kolegów z jego zespołu. Być może wykształcony akademicko muzyk nie potrafił wykonywać ludowej muzyki „autentycznie” właśnie dlatego, że jest zbyt biegły i muzycznie świadomy, podobnie jak malarz po Akademii Sztuk Pięknych nie jest zdolny malować „autentycznie” ludowych obrazków (a tylko je mniej lub bardziej biegłe naśladować). Lecz Europejczyk przyjmujący buddyzm ma na ogół znacznie wyższą znajomość tej religii, którą świadomie i po namyśle wybrał, niż jej „autentyczny” wyznawca wychowany (zsocjalizowany) w buddyjskim środowisku kulturowym, ograniczający często swą religijność do bezrefleksyjnego odtworzenia rytualnych obrzędów. Neofici i konwertyci są na ogół gorliw-

si, bardziej żarliwi i zaangażowani, bardziej się starają i dbają o swoją nowo nabytą tożsamość kulturową, co może ich właśnie – paradoksalnie – odróżniać od rutynowo, nonszalancko czy wręcz powierzchownie ją traktujących „autentycznych” jej uczestników.

Gdyby przyjąć pogląd o jakiejś nadanej raz na zawsze „autentyczności” kulturowej oraz zgodną z nim argumentację niektórych komunitarystów o kulturowym przypisaniu i kulturowo uwarunkowanej tożsamości, można byłoby – jak to wytyka Szahaj – sprowadzić je do dyrektywy „pozostańmy wszyscy tam, gdzie zawsze byliśmy”, zamykającej ludzi w kulturowych gettach i ustanawiającej coś w rodzaju kulturowego apartheidu. Niektórzy teoretycy z krytycyzmem i podejrzliwością odnoszą się do takich form kulturowego przypisania, dostrzegając w nich paralelę do rasizmu; są tacy, którzy uważają, że pojęcie „kultury” posłużyło w takich wykładniach do zastąpienia zdyskredytowanego pojęcia „rasy”, przy utrzymaniu tej samej intencji [Buchowski 2008, 40]. A James Clifford pyta: „Kto ma taki autorytet, by wypowiadać się w kwestii tożsamości lub autentyczności grupy?” [Clifford 2000, 15] i stwierdza, że „wkraczając w świat, gdzie wszystko jest ze sobą powiązane, jest się zawsze, choć w różnym stopniu, nieautentycznym: pochwyconym między jakieś kultury, wpłątanim w inne” [tamże, 18].

Nawet w tradycyjnych (czyli przednowoczesnych) wspólnotach identyfikacja i tożsamość nie jest jednak ani tak sztywna, ani jednoznaczna, w obu wyróżnionych tu wymiarach. Jak twierdzi Clifford, „tożsamość, rozumiana etnograficznie, zawsze musi być mieszana, względna i pełna inwencji” [tamże, 17]. Chińczyk, Albańczyk, podobnie jak Niemiec, nie musi mieć konkretnej identyfikacji religijnej, a więc przynależności do określonej wspólnoty wyznaniowej. Paweł z Tarsu był Żydem, ale obywatelem rzymskim, a przy tym chrześcijaninem. W Aleksandrii czasów panowania rzymskiego (a więc zlatynizowanych stosunków politycznych i społecznych) funkcjonowały kulturowe wspólnoty zhellenizowanych (mówiących i piszących po grecku) Żydów, ale też ludności pochodzenia staroegipskiego czy koptyjskiego, w znacznej części już schrystianizowanej. Szwajcarzy są zróżnicowani od wieków wyznaniowo i językowo, zachowując tożsamość helwecką, a przy tym identyfikację kantonalną. Badania współczesnych Pakistańczyków osiadłych w Wielkiej Brytanii pokazały, że „czerpią tożsamość z trzech, częściowo pokrywających się, transnarodowych przestrzeni

kulturowych. Są to: kultura społeczności religijnej (Umma), kultura panazjatycka i kultura państw Commonwealthu. Każda z tych przestrzeni kulturowych znajduje wyraz w rytualnych, instytucjonalnych i codziennych praktykach” [O’Brien 2001, 29].

Także w Polsce znane są podobne przypadki, np. zbieżności polskiej tożsamości narodowej z mniejszościową, niekatolicką wspólnotą wyznaniową (jak luteranizm na Śląsku Cieszyńskim, czyli austriackim, gdzie dominujący przez kilka stuleci Niemcy austriaccy byli katolikami, a Polacy przeważnie protestantami). Jak wiadomo, archetypiczne centrum kulturowej polskości („tam się człowiek napije, nadysze ojczyzny”) ulokowane jest w Soplicowie, usytuowanym na Litwie i opisanym w dziele zaczynającym się inwokacją „Litwo, ojczyzno moja!”. Znana też i często przytaczana jest autoidentyfikacyjna deklaracja Stanisława Orzechowskiego „*gente Ruthenus, natione Polonus*”, niekiedy rozszerzana też w inne wersje i parafrazowana na liczne sposoby.

W epitałijnym artykule po śmierci Bronisława Geremka, Timothy Garton Ash napisał o nim: „Raz po raz demonstrował to, czego tylko ciasne umysły mogą nie dostrzegać – że nie ma sprzeczności między byciem Polakiem, Żydem i Europejczykiem” [Ash 2008, 12].

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, że za symptomatyczne dla antysemityzmu uważane jest domaganie się od Żydów, aby się jednoznacznie „określili” (zakładające niemożność posiadania podwójnej, dwoistej tożsamości). Jeszcze dalej idzie przekonanie, zgodnie z którym nie ma możliwości takiego samookreślenia, gdyż konkretna identyfikacja jest przypisana, dlatego Żyd może mieć wyłącznie tożsamość żydowską, zatem nie może i nigdy nie będzie identyfikować się z inną wspólnotą (polityczną, społeczną, kulturową, narodową), w której żyje, pozostając w niej na zawsze „obcy”. Nazistowscy ideolodzy uważali nawet, że „żydostwo” (*Judentum*) jest obiektywną (ugruntowaną biologicznie, rasowo), niezmienną kategorią identyfikacyjną, niezależną od indywidualnego poczucia i tożsamości, a także deklaracji (w tym kulturowych, np. wyznaniowych) [Bauman 1992b, 88, 93].

* Skądinąd w żartobliwy sposób do takich oczekiwań odnosi się dowcip z belgijskiej armii, w której oficer na pierwszej zbiórce wydał rekrutom dyspozycję: „Flamandowie na prawo, Walonowie na lewo!”. „A Belgowie dokąd?” – odezwał się nieśmiały głos. „A kto pyta?”. „Szeregowy Aron Rosenblum, panie poruczniku”.

Na podobnych podstawach oparte są podejrzania i uprzedzenia wobec uczestników każdej innej mniejszościowej wspólnoty etnicznej czy wyznaniowej. Stąd biorą się także przymusowe i ekskluzywistyczne formuły identyfikacyjne typu „Polak-katolik” (zatem nie można być Polakiem nie będąc katolikiem) czy „tylko pod tym krzyżem, tylko pod tym znakiem, Polska jest Polską, a Polak Polakiem”. Jak z tego widać, niekiedy przymus czy presja tożsamościowa nie wynika z siły unifikacyjnego oddziaływania konkretnej kultury, lecz działalności ideologów i doktrynerów identyfikacyjnej jednoznaczności i jednowymiarowej tożsamości. Można tu mówić wręcz o wynalezionej tradycji (Hobsbawm), wynalezionej kulturze (Wagner) czy wynalezionej narodowości (Gellner). Taka wynaleziona tradycja, kultura czy narodowość jest jednak następnie narzucana i tym różni się od samodzielnie skonstruowanej czy wybranej tożsamości indywidualnej.

Nie jest przypadkiem, że jeszcze całkiem niedawno uważano problem tożsamości za dotyczący mniejszości, imigrantów, dewiantów czy ludzi wykluczonych lub dotkniętych zaburzeniami psychicznymi, a więc tych żyjących na marginesie „normalnego” społeczeństwa, w którym role społeczne i związane z nimi tożsamości uznawano za wyznaczone, przypisane i oczywiste.

Antonina Kłoskowska uznała pogląd o niemożności podwójnej (tym bardziej wielowymiarowej) tożsamości za wskaźnik tzw. przez nią zamkniętej postawy narodowej, przeciwstawianej postawie otwartej [Kłoskowska 2005, 288] (obie kategorie i sposób ich użycia nasuwają skojarzenia z popperowskim przeciwstawieniem otwartego i zamkniętego społeczeństwa, w obu przypadkach z pozytywnym waloryzowaniem otwartości). Postawa otwarta oznacza nie tylko aprobatę zachowywania, podtrzymywania pewnej identyfikacji, ale także akceptację jej zatracania, zrzekania się. „Z definicyjnych cech społeczeństwa liberalnego, otwartego, wynika zgoda na zapominanie [własnej genealogii – przyp. JAM] i zarówno na wejście innych do własnej wspólnoty, jak na odejście od niej swoich” [tamże, 423]. Zarówno wejście, jak wyjście nie musi oznaczać całkowitego zerwania, wejście do jednej wspólnoty nie musi oznaczać wyjścia z innej.

Tak więc „między tożsamością narodową Polaków a kształtującą się stopniowo, acz nie bez trudności, tożsamością europejską nie zachodzi sprzeczność fundamentalna, czy zasadnicza opozycyjność. Oby-

dwie orientacje, postawy czy poczucia mogą z większym lub mniejszym powodzeniem współistnieć w świadomości i zachowaniu Polaków. Co więcej – mogą one wzajemnie się dopełniać i wzbogacać, inspirować i ożywiać twórczo” [Szymd 2006, 100]. Empiryczne badania to potwierdzają jako zjawisko realnie występujące. Kłoskowska podaje, że „badanie młodych absolwentów studiów wyższych w Polsce w 1995 r. wskazało, że silna identyfikacja narodowa bywa łączona ze zdecydowaną identyfikacją europejską” [Kłoskowska 2002, 168]. Podobne były wyniki badań wśród mniejszości narodowych i etnicznych (np. Ukraińców) oraz osób o silnym poczuciu regionalnym (Ślązaków). Co znamienne, u Białorusinów zaś częsta była korelacja przeciwna – słaba identyfikacja narodowa współwystępowała ze słabą tożsamością europejską [tamże]. Jeśli naród jest wspólnotą wyobrażoną, a więc tożsamość narodowa oznacza identyfikację z tym, co wyobrażone, to czemu trudniejsza lub tym bardziej niemożliwa miałyby być identyfikacja z innymi wspólnotami wyobrażonymi, takimi jak Europa czy ludzkość? Gdyby była ona faktycznie niemożliwa, wtedy wszyscy byłiby skazani na etnocentryzm, co jest konstatacją nie tylko przygnębiającą, ale kontrfaktyczną.

Wielowymiarowa tożsamość jest zjawiskiem tradycyjnym i powszechnym na pograniczu kulturowym, a więc w warunkach bliskiego kontaktu i wzajemnego oddziaływania dwóch lub więcej kultur, ułatwiającego czerpanie z ich zasobów przez ludzi żyjących w takich warunkach. Tam także najbardziej problematyczne (w dosłownym sensie: rodzące problemy) oraz konfliktogenne jest przekonanie o istnieniu jednej tylko (jednowymiarowej) tożsamości, pociągające oczekiwanie albo wymuszanie konkretnej deklaracji samookreślającej lub – co gorsza – przymusowe przypisywanie takiej identyfikacji.

Podejście takie wynika z tradycyjnego rozumienia pogranicza jako miejsca styku i starcia dwóch odmiennych systemów kulturowych, mających gdzieś swoje kulturotwórcze centra, często będące także centrami administracyjnymi, politycznymi i przy użyciu administracyjnych lub politycznych metod wspierające ów system ścierający się na pograniczu z innym. Taki kształt czy obraz pogranicza jest nietrafny lub nieadekwatny. „Wiele współczesnych obszarów pogranicza straciło na ogół swój ‘status’ miejsca starcia różnych – odmiennych i/lub konkurencyjnych – centrów dominacji. Pogranicza są obecnie bardziej miejscem przenikania niż dominacji kultur, bardziej obszarem przenikania

i uzupełniania niż rywalizacji i konfrontacji różnych centrów. Dlatego współcześnie znacznie trudniej wyznaczyć zarówno same terytoria pogranicza, jak i wskazać najbardziej istotne linie różnic i podziałów kulturowych przebiegających na tych obszarach” [Babiński 2005, 101]. Pojęcie pogranicza coraz częściej zastępowane jest więc określeniem „transgraniczność”, a tożsamość transgraniczna nabiera specyficznych cech, odrębnych od kulturowego centrum. W rezultacie tych procesów następuje przejście od tożsamości „obiektywnych”, „danych”, odziedziczonych, do wybranych i indywidualnie akceptowanych oraz od monokoncentrycznych do polikoncentrycznych, wielowymiarowych [tamże, 113]. Skądinąd paralelnie do pojęcia „transgraniczność” upowszechniają się pojęcia „transnarodowość” i „transkulturowość”. A „w warunkach transnarodowych następuje transgresja granic modernistycznego państwa narodowego wraz z przypisanym mu modelem tożsamości zbiorowej i celebrowanie przyjemności czerpana z różnorodności. Paradigmat transnarodowości pozwala więc na prowadzenie wielomodelowego stylu życia, opartego na rozbudowanej sieci ponadgranicznych powiązań” [Budakowska 2005, 51].

Skądinąd w wielu ujęciach – co przywołuje w tym kontekście Kłoskowska – szczególna, niepowtarzalna wartość kultury polskiej przypisywana jest jej cechom wynikającym właśnie z usytuowania na pograniczu wschodnich i zachodnich wzorów kultury, nasyceniu i wzbogaceniu elementami pochodzącymi z obu stron. „Swoistość polskiej kultury jest, lub co najmniej wydaje się, szczególnie wyrazista przez jej zawieszenie między Wschodem a Zachodem Europy i – paradoksalnie – właśnie ze względu na międzykulturowe pokrewieństwa, zapożyczenia z jednej i drugiej strony” [Kłoskowska 2005, 400]. Jest ona zatem polikoncentryczna i złożona z elementów pochodzących z przenikających się systemów kulturowych. To, co charakteryzuje polską kulturę, dotyczy też oczywiście jej uczestników, czyniąc z nich ludzi kulturowego pogranicza i wielowymiarowej tożsamości.

Rozumienie wielokulturowości pogranicza jako miejsca styku, ścierania się czy spotkania kultur w klasycznym ich rozumieniu, wynika zresztą z pochoptnej i wątpliwej teoretycznie ich reifikacji. To przecież nie kultury, lecz ludzie spotykają się i wchodzi w interakcje. A te są indywidualne, zróżnicowane i transkulturowe. Można więc stwierdzić, „że mówienie o wielokulturowości pograniczy – nawet przy akceptacji

klasycznej definicji kultury – da się zakwestionować lub wręcz stanowi mit badawczy” [Buchowski 2008, 37]. Na pograniczu żyją ludzie o wielokulturowej (transkulturowej) tożsamości, a nie odrębne kultury jako zamknięte monady. „Kultura pogranicza” to nie obszar koegzystencji różnych kultur, lecz ludzi o różnej, niekiedy złożonej, czasami niepowtarzalnej tożsamości kulturowej.

Tezy o niemożności lub niedopuszczalności posiadania lub przyjmowania wielowymiarowej, wielokulturowej tożsamości zdradzają dwuznaczne paralele do zdezuowanych teorii „czystości” ras, kultur czy cywilizacji, interpretujących ich przenikanie i mieszanie jako degenerację. Oparte na takich wykładniach doktryny społeczne, polityczne i moralne (rasowej, kulturowej, klasowej, kastowej „czystości”) prowadziły do konsekwencji (w tym dyskryminacji „mieszkańców”, „bękartów” itd.) niemożliwych do akceptacji we współczesnym społeczeństwie i z punktu widzenia współczesnych wyobrażeń o jego harmonijnym ukształtowaniu.

Problem ten ma jednak wymiar nie tylko społeczny i kulturowy, ale też *stricte* antropologiczny, czyli ontologiczny. Zmiany w podejściu do tej problematyki polegają „na odchodzeniu od rozumienia człowieka w kategoriach ontologicznej struktury przedmiotu, to jest bytu wyposażonego w określone własności, i zastępowaniu jej kategorią bytu rozwijającego się w czasie, a zarazem skończonego. [...] Uznanie, iż istotnym rysem ontologicznym tego bytu jest nie tylko rozpościeranie się w czasie, lecz i rozwój, któremu podlega on w ciągu całego okresu swej egzystencji, oznacza, że zarówno tożsamość tego bytu, jak i jego struktura ontologiczna pozostają problemem otwartym, domagającym się określenia” [Rosner 2003, 17–18]. Ściślej: samookreślenia. Odejście bowiem od przedmiotowego rozumienia człowieka oznacza ujęcie go jako podmiotu. „Podmiot indywidualny staje się w ten sposób w ontologii społecznej coraz bardziej ‘realny’. Jednostki przekształcają się w autonomiczne centrum inicjatywy, motywacji, a ich oceny stają się kryteriami mierzącymi piękno, dobro i użyteczność” [Bokszański 2005, 9].

Anthony Giddens wymienia takie konstytutywne elementy tożsamości, jak indywidualne miano – nazwa indywiduowa (imię, nazwisko), wygląd (zarówno cielesny, fizyczny, jak i wyrażający się w ubiorze), lokalizacja w przestrzeni (miejsce zamieszkania i związana z tym przynależność) oraz czasie (usytuowanie w łańcuchu pokoleń). Pokazuje

jednocześnie, w jaki sposób tradycyjne, kulturowo ukształtowane formy identyfikacji tych cech zanikają w społeczeństwach nowoczesnych (posttradycyjnych), przekształcając się w „refleksyjną konstrukcję własnej tożsamości”, samoświadome jej kształtowanie. „W posttradycyjnym porządku nowoczesności, w kontekście nowych form zapośredniczenia doświadczenia, tożsamość jednostki staje się przedsięwzięciem refleksyjnym. [...] Wraz ze słabnącym oddziaływaniem tradycji i rosnącym udziałem dialektycznego współoddziaływania globalności i lokalności w rekonstruowaniu życia codziennego, jednostki są zmuszone dokonywać wyborów tożsamościowych spośród różnorodnych opcji” [Giddens 2006, 8–9].

Można to zilustrować wieloma przykładami. Tradycyjne, identyfikujące kulturowo imiona własne są zastępowane egzotycznymi, czerpanymi z innych kręgów kulturowych – stąd wśród polskich dzieci te o imionach Angelika, Karina czy Alan. Nawet jeśli stoi za tym snobizm rodziców, wyraża się on poprzez ewidentny dystans do własnej tradycyjnej kultury (w której niegdyś imiona były wyznaczane przez świętego patrona, w dzień którego dziecko przychodziło na świat, a dominowały wśród nich te najbardziej charakterystyczne dla katolickiego kalendarza). Powszechne w kulturze masowej jest zaś przybieranie wyszukanych, nietypowych pseudonimów artystycznych, też często odwołujących się do wzorów z innego kręgu (Violetta Villas, Kayah, Varius Manx, DJ Proxy). W analizowanym przez Mathewsa Hongkongu powszechne są imiona angielskie i zanglicyzowane nazwiska, stąd takie indywidualne miana jak Bruce Lee, Harry Woo czy Deborah Chang. Podaje on zresztą przykłady znacznie bardziej wyszukanych imion tam spotykanych: Jocasta, Saville, Lavinia, a nawet Plato, Myth czy Freedom [Mathews 2005, 211]. Co ważne i znamienne: są to imiona wybierane samodzielnie, na ogół wraz z rozpoczęciem nauki w anglojęzycznej (co tam powszechne) szkole, ale później deklarowane w urzędach przy uzyskiwaniu dokumentu (*nomen omen*) tożsamości i oficjalnie noszone przez resztę życia.

Ale warto i tu zaznaczyć, że na pograniczu kulturowym podobne zjawiska występowały także dawniej, np. na Śląsku, gdzie można spotkać osoby nazywające się Manfred Ociepka, Helmut Bednorz czy Hildegarda Wilczek.

Wygląd jest kształtowany współcześnie przez strój odwołujący się często do innego wzoru, kodu i zasobu kulturowego (dżinsy, bejsbolówka, bermudy, chustka „arafatka”, orientalna biżuteria), ale także masowe stosowanie egzotycznych metod modyfikacji ciała (tatuże, piercing, skaryfikacja, dredy, farbowanie włosów). „Dzięki możliwości ekspresji i wyrażania samego siebie na różne sposoby, ciało staje się środkiem wyrazu, a ponieważ tożsamość jest coraz częściej kompozycją różnych fragmentów, i ciało się zmienia. Tę zmianę osiąga się najprościej dzięki modzie, dzięki zakładaniu różnych masek na różne okazje. Ciało nie jest już tylko ciałem [...], staje się nośnikiem informacji, nowym medium, które można traktować jak wielki billboard. Ciało staje się środkiem manifestu” [Mamzer 2001, 256]. Tak dzieje się również w tych pozaeuropejskich społeczeństwach, w których istnieje swoboda kształtowania swojego wyglądu; tak więc wielu Azjatów rozjaśnia włosy lub farbuję je na różne kolory, ubiera się po europejsku, w stylu sportowym lub na wzór zachodnich subkultur (punkowo, hip-hopowo, skate’owo), w t-shirty z anglojęzycznymi nadrukami, kobiety silnym makijażem usiłują zakryć azjatyckie rysy twarzy. Liczy się przy tym oryginalność i niespotykane zestawianie składników wyglądu, który w ten sposób „staje się głównym elementem refleksyjnego projektu ‘ja’” [Giddens 2006, 138].

Identyfikacja przez lokalizację staje się coraz bardziej problematyczna w warunkach masowego przemieszczania się, przekraczania granic (także kulturowych), częstych zmian miejsca pobytu, ale także deterytorializacji kultury. „W tradycyjnych koncepcjach tożsamości miejsce – rozumiane jako przestrzeń – było ważnym dopełnieniem tożsamości. W filozofii ponowoczesnej coraz częściej podkreśla się jednak nomadyczny charakter natury ludzkiej” [Mamzer 2003, 142]. Trzeba tu przypomnieć, że najstarsze wspólnoty miały charakter nomadyczny, łowiecko-zbieracki, koczowniczy, a więc stałe miejsce nie miało znaczenia dla tożsamości ich uczestników (każdy z nich mógł rodzić się w innym miejscu, a w ciągu swojego życia stałe się przemieszczać). Z kolei osiadły tryb życia i związane z tym przypisanie do miejsca niekoniecznie wyznaczało kulturową identyfikację, występowała bowiem różnica między bardziej homogenicznymi wspólnotami wiejskimi i bardziej wielokulturowymi wspólnotami miejskimi. Można wręcz stwierdzić, że „od samych swych początków miasto było

wielokulturowe” [Golka 1997b, 171]. Przy czym – znamy to także z przykładów polskich miast średniowiecza i renesansu – niekoniecznie ograniczało się to do koegzystencji mieszkańców przynależnych do różnych wspólnot narodowych, etnicznych czy wyznaniowych, lecz także kształtujących swą własną tożsamość dzięki zasobom dostępnym w owej wielokulturowej przestrzeni. Stąd np. złożona, wielowymiarowa tożsamość takich znaczących osobistości, jak Wierzyńkowie, Bonerowie czy Just Decjusz. Różnica czasów dawniejszych i współczesnych jest różnicą stopnia urbanizacji, a więc rosnącego odsetka ludności żyjącej w warunkach miejskiej wielokulturowości. A współczesne wielkie miasta są coraz bardziej wielokulturowe i kosmopolityczne, coraz słabiej określają tożsamość swoich mieszkańców, pozostawiając ją do indywidualnego, swobodnego kształtowania.

Jak stwierdza Kłoskowska, „zasada terytorialnego przypisania do narodowości wyrażona w *ius soli* nigdy nie była rozstrzygająca na terenach etnicznie mieszanych. Jej znaczenie ulega tym bardziej osłabieniu w warunkach wzmagającej się przestrzennej ruchliwości obywateli współczesnego świata, chociaż ‘kraj lat dziecińczych’ zachowuje często emocjonalną wartość nawet dla ludzi najbardziej kosmopolitycznego trybu życia. Wszelkie jednak zasady przypisania w dziedzinie kultury pozbawione są cech fatalistycznej konieczności, a w toku dziejów ulegają osłabieniu na rzecz ‘osiągnięcia’ rezultatów własnego dowolnego działania i decyzji jednostek” [Kłoskowska 2005, 140].

Jak pisze Tim Edensor, krajobraz kulturowy ma istotne znaczenie dla tożsamości narodowej, lecz w znaczeniu umownym i symbolicznym, a niekoniecznie realnej lokalizacji. Tak więc umownym (konwencjonalnym) krajobrazem symbolicznym Holandii są poldery, Szwajcarii – alpejskie hale, Argentyny – pampa, zaś Irlandii – zielone pastwiska. W rzeczywistości stanowią one jednak tylko część realnej przestrzeni zamieszkiwanej przez daną wspólnotę kulturową (narodową), a jeśli wziąć pod uwagę odsetek jej uczestników obecnie żyjących w tych miejscach, jest to część znikoma (przeważająca większość żyje poza nimi, przede wszystkim w miastach). Ponieważ współczesne narody formowały się na początku XIX wieku, gdy większość ludności żyła na wsi, a panujący ówczesnie romantyzm ową krajobrazową sielskość apoteozował, więc utrwaliła się ona jako emblematyczna część kulturowej tożsamości narodowej, choć dziś już tylko w formie symbolicznej

i umownej. Podtrzymuje się zatem przywiązanie do owych krajobrazów, w rzeczywistości żyjąc poza nimi [Edensor 2004, 68 i n.]. (Pokazuje on, w jaki sposób symboliczna przestrzeń *countryside*, emblematyczna dla angielskiej tożsamości, była i jest konstruowana w oparciu o selektywnie dobrane elementy, przy skwapliwym pomijaniu innych, takich jak słupy sieci energetycznej, maszty telefonii komórkowej, anteny satelitarne, a nawet samochody, nie mówiąc o osobach innego niż biały koloru skóry, ubranych młodzieżowo itd., a więc tego wszystkiego, co stanowi faktyczną, nieusuwalną część, niekiedy nawet dominantę współczesnego angielskiego krajobrazu). Wierzby na mazowieckiej miedzy, oczerety nad Niemnem, zalesione pagórki wokół Nowogródka (na jednym z których „przed laty [...] stał dwór szlachecki, z drzewa, lecz podmurowany”) czy poleskie bagna („Polesia czar...”) mogą więc pozostać częścią owego symbolicznego krajobrazu narodowego, gdy w rzeczywistości znikoma czy śladowa część kulturowej wspólnoty żyje pośród nich i odgrywają one we współczesnej kulturze (w tym przypadku polskiej) rolę śladową lub po prostu żadną. W kulturze narodu żydowskiego, a więc jednego z najstarszych i najsilniej zintegrowanych, ukształtowanej w warunkach wielowiekowej diaspory, nie ma zaś – na co zwrócił uwagę Kołakowski [1995, 50] – odniesienia do żadnej konkretnej lokalizacji czy krajobrazu.

Przypisaniu do miejsca na ziemi w wielu przypadkach nadawano cech pewnej „naturalizacji”, stosownie do naturalnego charakteru owego miejsca (osadzonego w naturze – przyrodzie, czyli przyrodzoności). Taka naturalizacja może być równie niebezpieczna jak w przypadku innych form przypisania – do narodu, klasy, kasty oraz związanych z nią identyfikacji (przesądzających, że jest się „z natury” Żydem, Polakiem, niewolnikiem, pariasem itd.). Naturalizacja przypisania i identyfikacji może być faktem społecznym, to znaczy występować w postaci wyobrażeń pewnych ludzi o sobie, innych, własnej grupie, ale socjolog czy antropolog ma ją wówczas badać, a nie przyjmować, ulegać jej. Tym bardziej, że owa „naturalność” jest na ogół eksponowana we wspólnotach kulturowych tradycyjnego, zwłaszcza etnicznego typu.

„Miejsce naszych narodzin jest jedno i wybrać go nie możemy, miejsca dorastania mogą być już różne i podobnie jak identyfikacje narodowe na siebie się nakładać” [Jałowiecki 2005, 111]. Dawne pojęcie „korzeni”, a także związane z nim skojarzenia i wyobrażenia, zostało

zastąpione przez „klącze” i jego znacznie bardziej splątane konotacje. A poza tym „jaką wartość mają korzenie, pytała niegdyś Gertruda Stein, jeśli nie można ich zabrać ze sobą?” [Geertz 2003, 221]. Znamiennej przemianie ulega pojęcie „domu” i określenie „bycia w domu”. Coraz rzadziej oznaczają one dom rodzinny czy tym bardziej siedzibę rodową, albo nawet miejsce pochodzenia (urodzenia), a coraz częściej wybrane miejsce pobytu (życia), stworzoną w nim „przestrzeń osobistą (intymną, rodzinną)” oraz identyfikację z nią jako własną [Sarup 1996, 4 i n.]. (Skądinąd sama idea „domu” jako miejsca jest problematyczna, gdyż bywa nacechowana maskulinistycznie – „dom” to miejsce, które mężczyzna mniej lub bardziej regularnie opuszcza i do niego ewentualnie wraca, natomiast kobieta jest w nim uwięziona, a także ksenofobicznie: „dom” jako miejsce, do którego „obcy” nie mają przystępu, stąd „tradycjonalistyczne” koncepty typu „obcy wynocha z naszego domu!” [zob. Edensor 2004, 84, 85]). Adres, identyfikujący konkretne miejsce człowieka w przestrzeni i przypisujący go do niego, został zastąpiony przez umowny adres elektroniczny, pozbawiony jakiegokolwiek konkretnej lokalizacji w realnym świecie (a co najwyżej w wirtualnej cyberprzestrzeni).

Nie tylko uczestnicy kultur, lecz także one same tracą konkretną lokalizację. „W postnarodowych czasach trudno przypisać kulturę do terytorium; postprzemysłowa produkcja wytwarza dobra materialne, które spotkać można w każdym zakątku świata; wędrujący ludzie i przemieszczające się towary, pieniądze i informacje tworzą niespotykaną dotąd mozaikowość ludzkich światów kulturowych; mondializacja obejmuje też wytwory kultury [...] duchowej: muzykę, modę, naukę, style życia, filozofię życiową” [Buchowski 2008, 21].

Ponadto pod wpływem deterytorializacji kultury oraz dyslokacji jej uczestników przyspieszeniu ulegają przemiany konkretnych miejsc. „Tożsamość pierwotna była związana z miejscem, ale co to jest miejsce? [...] Miejsce – jak powiada Yi-Fu Tuan – to uczłowieczona przestrzeń” [Jałowiecki 2005, 112]. Miejsca zawsze ulegały zmianom pod wpływem ludzkiej działalności (były więc wytworami kultury lub co najmniej kulturowo przetworzone, przekształcone, poczynszy od zaorywania ziem uprawnych czy choćby tylko wypasu łąk). Współcześnie te zmiany stały się szybsze i głębsze. To nie miejsce kształtuje tożsamość, lecz jest ono przez nią kształtowane. „Zagospodarowanie przestrzeni, architektura

krajobrazu, czy po prostu same w sobie formy architektoniczne stają się sposobem wyrażenia tożsamości. Nie tylko tożsamości samego artysty, ale także tożsamości społecznej i kulturowej z całym bagażem doświadczeń zebranych przez dzieje” [Mamzer 2001, 255]. W szczególności mobilność transnarodowego kapitału i dokonywanie przezeń lokalizacji (delokalizacji) swoich inwestycji inicjuje gwałtowne niekiedy przekształcenia wybranych miejsc. Napływ związanych z tym grup nowych mieszkańców (pracowników) wywołuje rozliczne przemiany kulturowe. Nie tylko przypisanie do miejsca jest coraz słabsze, ale owe miejsca coraz bardziej się zmieniają, niekiedy nie do poznania. Słabsze przywiązanie do miejsca oznacza słabszą więź z tradycją, zmieniać się miejsc oznacza słabnięcie samej tradycji*. Giddens twierdzi, że podstawowym powodem tego, iż miejsce traci na znaczeniu, „nie jest nasilenie ruchliwości, ale fakt, że miejsca uległy całkowitemu spenetrowaniu przez mechanizmy wykorzeniające, które powiązały lokalne działania w relacje przestrzenno-czasowe o wciąż rosnącym zasięgu. Miejsce staje się złudzeniem” [Giddens 2006, 201–202].

Przestrzenna ruchliwość oznacza przeważnie przeniesienie z lokalnej, często wiejskiej, bardziej homogenicznej wspólnoty do dużych centrów miejskich, gdzie zlokalizowane są rozmaite instytucje wymagające odwiedzenia lub kuszące atrakcyjną ofertą rozmaitych usług. Ponieważ miasta były zawsze wielokulturowe, postępująca urbanizacja jest więc także procesem multikulturalizacji. Wyrażająca ją „nowa lokalność” nie konfrontuje miejscowej społeczności z innymi poprzez opozycję swoi-obcy. Wręcz przeciwnie, jest otwarta, gotowa by dzielić ją z innymi” [Jawłowska 2003, 230], zatem pozwala współistnieć z innymi. Jej uczestnik nie musi więc wyrzekać się innych form tożsamości i identyfikacji. Tożsamość wyraża się przez współistnienie i odróżnienie, ale nie poróżnienie, ani zewnętrzne (zantagonizowanie z otoczeniem), ani wewnętrzne (zaburzenie poczucia tożsamości, utratę jęgo

* Doświadczyli tego i doświadczają niemal wszyscy ci, którzy po kilkudziesięciu wojennych latach odwiedzili swe rodzinne strony na dawnych kresach, z trudem je rozpoznając i nie znajdując tam niemal nic (a czasem dosłownie nic) z zapamiętanych lub wyobrażonych elementów charakterystycznych dla tej symbolicznej przestrzeni; z drugiej strony Edensor przywołuje przykład Trzeciej Rzeszy, w której dbałość o „czystość niemieckiego krajobrazu” stała się elementem oficjalnej doktryny i polityki reżimu, podobnie jak dbałość o czystość niemieckiej rasy.

spójności). Pozwala na skorelowanie i skoordynowanie z innymi rodzajami i przejawami. „Deterytorializacja, zróżnicowanie, przemieszczenia powodują, że wieloraka rzeczywistość nowoczesnej metropolii sama przekształca się w obszar ciągłego przekraczania granic i sprawia, iż mieszkańcy stają się niejako nomadami migrującymi w systemie, w którym żyją. System ten, będąc zbyt obszerny, aby być jedynie im swoisty, staje się z kolei na tyle wciągający, że nie mogą się od jego złożoności wyzwolić. Są więc niejako skazani na ciągle nadawanie mu sensu i rekonstruowanie własnego jestestwa” [Budakowska 2005, 53]. Przemieszczenie często oznacza ponadto zmianę orientacji wspólnotowej (i wynikającej z niej tożsamości) na indywidualną (a więc tożsamość jednostkową) [tamże, 64], opartą na elementach czerpanych z pluralistycznego kulturowo otoczenia.

To może prowadzić do hybrydyzacji czy kreolizacji kulturowej, ale może też wytwarzać wielowarstwową tożsamość, opartą na poczuciu wielorakiej (także pod względem terytorialnego zasięgu) identyfikacji, jak to np. ujmowali starożytni stoicy w swej koncepcji koncentrycznych kręgów przynależności i identyfikacji. „Tożsamość kogokolwiek czy jakiegokolwiek grupy wytwarzana jest równocześnie w wielu różnych miejscach działania przez wielu różnych przedstawicieli i dla wielu różnych celów. Tożsamość w miejscu zamieszkania, pośród sąsiadów, przyjaciół, krewnych czy współ-obcych jest tylko jednym ze społecznych kontekstów, być może wcale nie najważniejszym, który ją kształtuje” [Marcus 2004, 125]. Niegdyś „tożsamość na ogół traktowano jako stałą i jedyną, odnosząc to rozumienie do tożsamości narodowej. Podtrzymywanie takich tożsamości było możliwe tylko w ramach budzącej niepewność i ograniczonej przestrzeni społecznej. Natomiast znamienne dla współczesnych stosunków społecznych mobilność społeczna narusza model powielania tożsamościowego układu kulturowonarodowego jednostki, gdyż wchodzi ona w interakcje z nowymi układami na znacznie większej liczbie poziomów. Ponowoczesne społeczeństwo dostarcza coraz większych szans spotykania się ‘dziwnych’ ludzi i okoliczności, co powiększa szanse dla wyłaniania się refleksyjnego ‘ja’” [Budakowska 2005, 63]. O deterytorializacji kultury i utracie znaczenia lokalizacji świadczy zanik kary banicji, niegdyś powszechnej i uważanej za jedną z najsurowszych. Dziś wysiedlenie poza obszar czy zasięg danej wspólnoty nie budzi lęku, nie odstrasza, więc nie jest stosowane (ekskomu-

niki czy fatwy nie oznaczają usunięcia poza obszar, lecz pozbawienie przynależności bez względu na lokalizację).

Dynamiczne narastanie mobilności społecznej oznacza nie tylko zmianę lokalizacji przestrzennej, ale także zerwanie lokalizacji temporalnej w łańcuchu (następstwie) pokoleń, co jest szczególnie istotne dla identyfikacji (tożsamości) kulturowej, bowiem „istnieje ścisły związek między tradycją a ciągłością pokoleniową. [...] W systemach tradycyjnych cykl pokoleń ma wyraźny sens odnowy, gdyż każde nowe pokolenie w znacznej mierze odkrywa i odtwarza życie swoich przodków. Element odnowy zasadniczo zanika w warunkach wysoko rozwiniętej nowoczesności, gdzie sposoby działania są podejmowane o tyle, o ile znajdują refleksyjne uzasadnienie” [Giddens 2006, 200–201]. Jak to lapidarnie ujął Clifford, „dwudziestowieczne tożsamości nie zakładają już ciągłości kultur czy tradycji” [Clifford 2000, 22]. Jeśli dwudziestowieczne, to tym bardziej w dwudziestym pierwszym wieku. Dotyczy to zarówno wymiaru społecznego, w którym odnotować można sygnalizowane już przez Margaret Mead zjawisko zaniku transferu postfiguratywnego, zastępowanego kofiguratywnym czy nawet prefiguratywnym, ale także indywidualnego usytuowania zrywającego z dziedziczeniem ról społecznych i przejmowaniem statusu na rzecz ich indywidualnego wyboru i kształtowania. Choć tożsamości odnoszą się do zaszłości i pozostają w związku z przeszłością (genealogią), lecz „dotyczą kwestii wykorzystania zasobów historii, języka czy kultury w procesie stawania się raczej niż bycia: nie ‘kim jesteśmy’ czy ‘skąd przychodzimy’, lecz kim możemy się stać [...]. Odnoszą się w równym stopniu do wynajdywania tradycji, jak do tradycji samej” [Hall S. 1996, 4]. Inaczej mówiąc, zerwany zostaje proces prostej reprodukcji kulturowej, nowe pokolenie nie przejmuje bezrefleksyjnie wzorów poprzedniego, lecz jego uczestnicy świadomie konstruują własne poczucie tożsamości (refleksyjne „ja”) oparte na wyborze spośród wielu możliwości, wynikających także z sięgania do wzorów obecnych w innych kulturach.

„Wielość wyborów, z którą styka się jednostka w warunkach późnej nowoczesności, wywodzi się z kilku źródeł. Pierwszym z nich jest życie w porządku posttradycyjnym. Skoro znaki ustanowione przez tradycję wyblakły, działanie w świecie wielorakich wyborów i wprowadzanie ich w życie to tyle, co wybór różnorodności” [Giddens 2006, 115], w tym

także różnorodności kulturowej (tożsamości opartej na wyborze spośród różnorodnych kulturowo możliwości). Także tutaj mamy do czynienia z odejściem od tradycyjnej naturalizacji tożsamości, polegającej tym razem na odwołaniu do więzi biologicznej (pokrewieństwa), przesądzającej o przynależności do kulturowej wspólnoty (dziedziczonej po rodzicach – matrylinearnie lub patrylinearnie) oraz identyfikacji z nią. Tożsamość przestaje być nadana (narzucona) według kryteriów biologicznych.

Jednym z przejawów (i symptomów) zakwestionowania lokalizacji temporalnej w generacyjnym łańcuchu własnej wspólnoty kulturowej jest zanik rytuałów inicjacyjnych, stanowiących formę zinstytucjonalizowanej (przymusowej) identyfikacji i uzyskiwania tożsamości w społeczeństwach tradycyjnych. Uzależnienie prawa do identyfikacji tożsamościowej od spełnienia rygorów czy surowych warunków, jakie zwykle związane były z takimi ceremoniałami inicjacyjnymi w owych wspólnotach, jest obecnie nie tylko coraz rzadsze, ale też coraz mniej możliwe. Mało kto chce i chciałby się bowiem im poddać.

Kwestia osadzenia, lokalizacji w czasie dotyczy jednak nie tylko odniesienia do przeszłości, ale także teraźniejszości. Czas teraźniejszy, również jego upływ, stał się zindywidualizowany, więc coraz trudniej o jego zsynchronizowanie w szerokiej, licznej zbiorowości. „Społeczeństwa zachodnie odkrywają dzięki odpolitycznieniu i kryzysowi reprezentacji politycznej właśnie niejaką trudność wyobrażenia sobie siebie w trwaniu czy, mówiąc ściślej, trudność wpisania nas – jako jednostek – w ramy czasu wspólnego. Jeśli istnieje kryzys czasu, to dotyczy on symbolicznego wpisania jednostki we wspólne stawanie się i podzielane znaczenia, które pozwoliłyby jej pomyśleć siebie jako współczesną swoim współczesnym” [Zawadzki 2003, 10]. Zindywidualizowanie tożsamości wobec upływu czasu dotyczy nie tylko przeszłości (tradycji), ale także współczesności. Ściśle biorąc, pojęcia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości stają się zrelatywizowane do grupy społecznej i jej poszczególnych uczestników: co dla jednych jest przeszłością, dla innych teraźniejszością, teraźniejszość jednych jest już przeszłością lub dopiero przyszłością innych. „Wyszkoleni, zamożni mieszkańcy Pragi, Warszawy czy Budapesztu żyją według zachodnioeuropejskiego czasu w początkach XXI wieku. Ukraiński kołchoźnik, polski robotnik rolny, rumuński chłop z zabitej deskami karpackiej wioski egzystują

jeszcze w znacznej mierze w XIX stuleciu, a górnicy, hutnicy i metalowcy w swoistym międzyczasie, gdzieś w pierwszej połowie XX wieku” [Jałowiecki 2005, 118].

Tak więc „w posttradycyjnym, refleksyjnie uporządkowanym i utkanym z systemów abstrakcyjnych świecie społecznym, gdzie reorganizacja czasu i przestrzeni tworzy nową konfigurację lokalności i globalności, ‘ja’ ulega ogromnej przemianie. [...] Jeśli chodzi o tożsamość, to zasadniczym wymiarem codziennego działania jest po prostu *wybór*. Z całą pewnością żadna kultura nie eliminuje zupełnie codziennych wyborów i wszystkie tradycje sprowadzają się w praktyce do wybierania spośród niezliczonych sposobów działania. Jednakże tradycja lub ustanowiony obyczaj z definicji nakazują życie w stosunkowo sztywno ustalony sposób. Nowoczesność stawia przed jednostką całą gamę rozmaitych możliwości, a równocześnie, z racji braku fundamentalnych zapędów, nie udziela wskazówek, które z nich powinno się wybrać” [Giddens 2006, 112]. Ale „nie mamy wyboru, musimy wybierać” [tamże, 113].

Sytuacja wyboru (a zwłaszcza konieczności dokonania wyboru) spośród wielości rozmaitych możliwości, przy braku wskazań i wskazówek, bywa interpretowana jako dezorientująca, frustrująca, a nawet egzystencjalnie dojmująca. Tak charakteryzuje Mathews „wybory dokonywane w supermarkecie kultury, [które] w odróżnieniu od wielu wyborów dokonywanych w supermarkecie dóbr materialnych, bywają przyczyną cierpień ze względu na niesłychane znaczenie dla ludzi, którzy przez taki, a nie inny wybór określają najistotniejszy sens swego życia” [Mathews 2005, 42]. Równoczesna partycypacja w różnych wspólnotach kulturowych lub czerpanie zasobów z różnych systemów kultury może prowadzić do wewnętrznych napięć i konfliktów, jeżeli owe kultury zawierają sprzeczne aksjologie lub pozostają w zewnętrznym konflikcie. Ale taka sytuacja „zdarza się także w przypadku wychowywania dziecka w subkulturze istniejącej w obrębie kultury np. narodowej, a nawet w dość powszechnie akceptowanej podwójnej moralności” [Szymańska 2003, 43]. Nie jest to więc sytuacja ani nowa, ani nieznaną, ani niespodziewaną. Stwarza ona jednak również możliwość uzyskania harmonijnej kompozycji elementów składających się na refleksyjnie ukształtowaną tożsamość, dzięki ich samodzielnemu zmodyfikowaniu lub innowacyjnemu zinterpretowaniu w celu wzajemnego ich dostosowania. „Może bowiem zdarzyć się tak, że wydobyty z całości pojedynczy

element zostanie wmontowany w inną całość i – umieszczony w obcym sobie kontekście kulturowym – zaczyna stanowić integralną część tej nowej kultury. W takim przypadku pierwotne znaczenie może zresztą nawet być nieistotne. Taki *bricolage* może wzbogacać ową całość, a wmontowany w nowy kontekst element może sam nabierać wartości, jakiej poprzednio nie posiadał. Często niedokładne rozumienie jest bardziej twórcze niż poprawna interpretacja” [tamże, 44].

Przykładów takiego przyswojenia zreinterpretowanych lub pozbawionych pierwotnego znaczenia elementów innych kultur można byłoby przytoczyć mnóstwo, od palenia tytoniu i wonnych kadzideł, przez uprawianie jogi i ćwiczenie *capoeiry*, do grania i słuchania jazzu lub hip-hopu. Chińskie albo meksykańskie potrawy czy nawet produkcja i konsumpcja wina nie są elementami polskiej kultury, a ich wprowadzenie nie wywołuje w niej zaburzeń i dysharmonii. Jak stwierdza Mathews, wybór sushi na kolację czy muzyki reggae w ramach wieczornego relaksu nie oznacza, że ktoś staje się Japończykiem lub Jamajczykiem, czy choćby tylko zgłasza akces do tych kultur. Świadczy jednak, że rezygnuje on z oferty własnej kultury w tej dziedzinie, a to oznacza dystansowanie się od jej zasobów i niej samej, co jest istotne. Podobnie, gdy wiesza na ścianie reprodukcję japońskiego drzeworytu czy hinduskiego malarstwa zamiast ułana z dziewczyną, albo nawet kiedy urządza mieszkanie zgodnie z regułami feng-shui. Taki synkretyzm czy eklektyzm kulturowy na poziomie całego systemu kulturowego oraz indywidualnej tożsamości nie jest, ściśle biorąc, rezultatem multikulturalizmu, lecz interkulturalizmu, bardziej charakterystycznego dla relacji międzykulturowych we współczesnym świecie.

Antonina Kłoskowska sugeruje wręcz, że indywidualna wielokulturowość jest rozwiązaniem konfliktu i napięcia między unifikacyjnymi tendencjami procesów globalizacyjnych a będącymi reakcją na nie dążeniami do umacniania tradycyjnych wspólnot i systemów kulturowych. „Kulturowy polimorfizm i podwójne identyfikacje stanowią kompromis pomiędzy tymi dwiema tendencjami. Mogą ułatwić rozwiązanie dotkliwych indywidualnych problemów samookreślenia”. I zapewnia, że „członkowie grup mniejszościowych i mieszkańcy pogranicznych regionów dobrze rozumieją to zagadnienie” [Kłoskowska 2005, 360, 361].

Wychodząc z tych przesłanek sugerowała ona, że „biwalencja może być uznana za odpowiedź na wyzwania końca XX wieku – korzystną

społecznie i indywidualnie. Wyzwała z partykularyzmu niezgodnego z tendencjami epoki. Stanowi krok w kierunku uniwersalizacji, ale nie pełnego, utopijnego, abstrakcyjnego uniwersalizmu; rozwiązuje wiele indywidualnych ludzkich problemów” [tamże, 424]. To, co Kłoskowska uznała w wielokulturowej tożsamości za obiecujące w końcu wieku XX, wydaje się nie mniej obiecujące z początkiem wieku XXI.

ZAKOŃCZENIE

Ponad pół wieku temu, w 1952 roku dwaj wybitni antropolodzy Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn opublikowali swoje opracowanie zestawiające sto kilkadziesiąt definicji pojęcia „kultura” [Kroeber, Kluckhohn 1952]. Od tego czasu teoretycy kultury wydatnie tę liczbę powiększyli. Z takiej różnorodności, wieloznaczności i rozbieżności definicyjnej wynika wiele kłopotów, z jakimi do dziś – a dziś może i bardziej niż niegdyś – borykają się badacze kultury. Nawet, czy może zwłaszcza, tak elementarna kwestia jak jedność kultury ludzkiej lub wielość ludzkich kultur uwikłana jest w owe definicyjne rozbieżności, z których trudno ją wypłatać.

Do tej wielorakości znaczeniowej samego pojęcia kultury dodać trzeba mnogość i różnorodność treści symbolicznych, stanowiących jej główną zawartość. Ich odczytanie, niezbędne dla zrozumienia kultury, stanowi poważne wyzwanie poznawcze, wymagające odpowiedniego przygotowania. A i tak nie ma pewności, czy można mu zadowalająco sprostać, bo niewspółmierności znaczeniowe treści symbolicznych funkcjonujących w odmiennych kontekstach kulturowych stanowią barierę trudną do pokonania. Zrozumienie kultury to przedsięwzięcie niegwarantujące sukcesu.

Czy tak wieloznaczne i nieprecyzyjne pojęcie może efektywnie służyć do wyjaśniania innych zjawisk i procesów? Bardzo to problematyczne, zwłaszcza gdy wyjaśnienie rozumie się jako podanie przyczyny, a kultura miałaby stanowić czynnik (zbiór czynników) determinujących ludzkie zachowania, zatem wyjaśniających je. Bo przecież sama kultura jest wytworem ludzi i rezultatem ich zachowań, dziełem ludzkich umysłów i rąk. Próby wyjaśniania ludzkich poczynąń uwarunko-

waniami kulturowymi narażone są więc na poważne ryzyko popadnięcia w błędne koło. Wzajemne oddziaływanie ludzi i kultur musi zatem być rozpatrywane znacznie bardziej subtelnie i precyzyjnie niż proponuje to determinizm kulturowy. Tym bardziej, że ludzie okazują wobec kultury rozmaite i zróżnicowane podstawy, na różne sposoby z niej czerpią, odnoszą się do niej, wpływają na nią. Ta różnorodność urozmaica i wzbogaca zarówno ludzi, jak i kulturę, zadając kłam prostym, jednoliniowym i jednoczynnikowym schematom interpretacyjnym, ale wymaga staranności i ostrożności przy próbach usystematyzowania ich i opisania za pomocą nie mniej wieloznacznych pojęć, jak subkultura, kontrkultura, kultura alternatywna czy antykultura.

Urozmaicanie i wzbogacanie osobowości ludzi i ich tożsamości przy pomocy wytwarzanych przez nich oraz dostępnych im zasobów kulturowych przybiera szczególny charakter w dobie globalizacji, a więc swobodnego przepływu treści kultury i coraz swobodniejszego korzystania z nich. Kultura przestaje być przeznaczeniem i losem człowieka, staje się jego wyborem i rezultatem dokonywanego przez niego doboru różnych jej treści. Tożsamość się indywidualizuje i komplikuje, podważając proste i sztywne schematy wzorów kultury czy ról społecznych.

Kultura nie jest stałym i ograniczonym zasobem treści o ustalonych i niezmiennych znaczeniach, określających osobowość ludzi uczestniczących w niej na wyznaczone im sposoby, zgodne z nienaruszalnym porządkiem. Jest ona wciąż rozwijany i udoskonalany ludzkim dziełem, służącym człowiekowi do poszukiwania dla siebie lepszego miejsca w zmieniającym się świecie. Jak każde z ludzkich dzieł – niedoskonałym i zawodnym, a równocześnie najlepszym, jakie możemy mieć.

BIBLIOGRAFIA

(obejmuje pozycje cytowane i przywoływane w tekście lub przypisach)

- Alcock J. [2001], *The Triumph of Sociobiology*, Oxford Univ. Press, Oxford
- Ash T. G. [2008], *Historyk i twórca historii*, „Gazeta Wyborcza” z 15 lipca
- Babiński G. [2005], *Tożsamość na pograniczach*, w: E. Budakowska (red.), *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, Wyd. UW, Warszawa
- Bagby Ph. [1975], *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, PIW, Warszawa
- Barnard A. [2000], *History and Theory in Anthropology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge
- Bauman Z. [1992a], *Intimations of postmodernity*, Routledge, London–N. York
- Bauman Z. [1992b], *Nowoczesność i Zagłada*, Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa
- Bauman Z. [1995], *Wolność*, Znak, Fundacja im. Batorego, Kraków–Warszawa
- Bauman Z. [2001], *Tożsamość – jaka była, jest, i po co?*, w: A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, LITW, Warszawa
- Beattie J. [1968], *Other cultures. Aims, methods and achievements in social anthropology*, Free Press, N. York
- Bednarski J. [1987], *Kontrkultura*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa
- Benedict R. [1966], *Wzory kultury*, PWN, Warszawa
- Berlin I. [2004], *Giambattista Vico i historia kultury*, w: tegoż, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Prószyński i S-ka, Warszawa
- Bokszański Z. [2005], *Tożsamości zbiorowe*, PWN, Warszawa
- Bosacki M. [2009], *Stany zmieniającej się Ameryki*, „Gazeta Wyborcza” z 20 kwietnia

- Buchowski M. [1997], *Wspólnota interpretacyjna: czy archeologia jest potrzebna antropologii?*, w: J. Ostoja-Zagórski (red.), *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, Wyd. UAM, Poznań
- Buchowski M. [2008], *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, w: H. Mamzer (red.), *Czy klęska wielokulturowości?*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Buchowski M., Burszta W.J. [1992], *O założeniach interpretacji antropologicznej*, PWN, Warszawa
- Budlakowska E. [2005], *Współczesne migracje a nowe wyzwania wobec identyfikacji narodowo-kulturowej*, w: tejże (red.), *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, Wyd. UW, Warszawa
- Burszta W.J. [1992], *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań
- Burszta W.J. [1996], *Czytanie kultury*, Lodart, Łódź
- Burszta W.J. [2001], *Teoria kultury, czyli „dłużej klasztora niż przeora”*, w: B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Burszta W.J. [2007], *Tożsamość w wojnie kultur*, w: H. Mamzer (red.), *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań
- Burszta W.J., Czubał M., Rychlewski M. [2005], *Kontrkultura – dzika rzecz*, w: tychże (red.), *Kontrkultura. Co nam z tamtych lat?*, Academica, Warszawa
- Carneiro R.L. [2003], *Leslie White*, w: S. Silverman (ed.), *Totems and Teachers. Key Figures in the History of Anthropology*, Rowman, Alta Mira
- Cassirer E. [1997], *Esaj o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Czytelnik, Warszawa
- Castells M. [1998], *The Power of Identity*, Blackwell, Malden, Oxford
- Clifford J. [2000], *Kłopoty z kulturą*, Wydawnictwo KR, Warszawa
- Cynarski W. [2003], *Globalizacja a spotkanie kultur*, Wyd. Uniw. Rzeszowskiego
- Davies P.C. W., Brown J. R. (opr.) [1996], *Duch w atomie. Dyskusje o paradoksach fizyki kwantowej*, Wyd. CIS, Warszawa
- Dąbska I. [1975], *O funkcjach semiotycznych milczenia*, w: tejże, *Znaki i myśli*, PWN, Warszawa-Poznań-Toruń
- Dixon K. [1977], *Is cultural relativism self-refuting?*, „British Journal of Sociology” No. 1
- Dyczewski L. [2000], *Tożsamość społeczno-kulturowa w globalizującym się świecie*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1

- Eagleton T. [2000], *The Idea of Culture*, Blackwell Publishers, Oxford
- Edensor T. [2004], *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, Wyd. UJ, Kraków
- Erikson E.H. [1994], *Identity: Youth and Crisis*, Norton&Co., N. York
- Erikson K. [1996], *On Pseudospeciation and Social Speciation*, w: Ch. B. Strozier, M. Flynn (eds.), *Genocide, war, and human survival*, Rowman&Littlefield, N. York
- Filipiak M. [2003], *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*, Wyd. UMCS, Lublin
- Geertz C. [2003], *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Universitas, Kraków
- Geertz C. [2005], *Interpretacja kultur*, Wyd. UJ, Kraków
- Giddens A. [2001], *Nowe zasady metody socjologicznej*, Nomos, Kraków
- Giddens A. [2006], *Nowoczesność i tożsamość*, PWN, Warszawa
- Gierszewski Z. [1985], *Konfiguracjonistyczna koncepcja kultury w postępowaniu badawczym R. Benedict*, w: K. Zamiara (red.), *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, PWN, Warszawa
- Gierszewski Z. [1997], *Konfrontacja kulturowa i jej odmiany w ujęciu B. Williamsa*, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Gierszewski Z. [2000], *Kultura, moralność, względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa*, Wyd. UAM, Poznań
- Golka M. [1997a], *Oblicza wielokulturowości*, w: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Oficyna Naukowa, Warszawa
- Golka M. [1997b], *Wielokulturowość miasta*, w: A. Zcidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Grad J. [1997], *Zabawa jako zjawisko kulturowe*, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Grad J. [2001], *„Homo ludens” jako uczestnik kultury*, w: B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Grobler A. [2001], *Nie o to chodzi, by złowić króliczka*, „Przegląd Filozoficzny” nr 3
- Gwozda M., Krawczak E. [2003], *Subkultury młodzieżowe. Pomiędzy spontanicznością a uniwersalizmem*, w: M. Filipiak, *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*, Wyd. UMCS, Lublin
- Hall E.T. [1984], *Poza kulturą*, PIW, Warszawa

- Hall S. [1996], *Introduction: Who Needs Identity?*, w: S. Hall, P. du Gay (ed.), *Questions of Cultural Identity*, Sage, N. York
- Hanson A. [2004], *Meaning in Culture*, Routledge, London–N. York
- Herskovits M.J. [1955], *Cultural anthropology*, A. Knopf, N. York
- Huizinga J. [1985], *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Czytelnik, Warszawa
- Ingarden R. [1972], *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa
- Jacyno M. [2003], *Wspólnota w kulturze indywidualizmu*, w: M. Kempny, G. Woroniecka (red.), *Wymiary globalizacji kulturowej. Wyzwania badawcze*, Wyd. WSiE TWP, Olsztyn
- Jacyno M. [2004], *Wszystkie globalne problemy zaczynają się na twoim talerzu. Doświadczenie podmiotowości w warunkach globalizacji*, w: M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, IFiSPAN, Warszawa
- Jaeger G., Selznick Ph. [1964], *A normative theory of culture*, „American Sociological Review” No. 5
- Jagodzewska J. [1995], *Jednostka ludzka i jej relacje do kultury w psychologii humanistycznej*, w: S. Pietraszko (red.), *Kultura a jednostka ludzka*, Wyd. UW., Wrocław
- Jałowicki B. [2005], *Globalizacja, lokalność, tożsamość*, w: W. Wesołowski, J. Włodarek (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości*, Scholar, Warszawa
- Jawłowska A. [1991], *Kontrkultura*, w: A. Kłosowska (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, Wrocław
- Jawłowska A. [2001], *Tożsamość na sprzedaż*, w: tejże (red.), *Wokół problemów tożsamości*, LTW, Warszawa
- Jawłowska A. [2003], *Nowe regionalizmy w Polsce*, w: M. Kempny, G. Woroniecka (red.), *Wymiary globalizacji kulturowej. Wyzwania badawcze*, Wyd. WSiE TWP, Olsztyn
- Jenks Ch. [2005], *Subculture. The Fragmentation of the Social*, Sage, London
- Jerzak-Gierszewska T. [1997], *Moralność jako kontekst rozwoju moralnego człowieka w świetle założeń metateoretycznych teorii Kohlbergowskiej*, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Jerzak-Gierszewska T. [2002], *Kulturowa uniwersalność sekwencji rozwoju moralnego według teorii L. Kohlberga*, w: J. Kmita, J. Sójka, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Drogi i ścieżki filozofii kultury*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Kabat I. [1987], *Witalizm*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa
- Karpiński J. [1985], *Przyczynowość w badaniach socjologicznych*, PWN, Warszawa

- Kempny M. [2001], *Globalizacja kultury i ułokalnienie tożsamości? Procesy kulturowe w teoretycznym dyskursie współczesnej socjologii*, w: A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, I.TW, Warszawa
- Kempny M. [2004], *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, w: M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, IFiS PAN, Warszawa
- Kempny M., Woroniecka G. [2003], *Wprowadzenie*, w: tychże (red.), *Wymiary globalizacji kulturowej. Wyzwania badawcze*, Wyd. WSiE TWP, Olsztyn
- Kieniewicz S. [1987], *Polskość codzienna i odświętna*, „Znak” nr 11–12
- Kluckhohn C. [1962], *Ethical relativity: Sic et Non*, w: tegoż, *Culture and Behavior*, Free Press of Glencoe, N. York
- Kluckhohn C. [1965], *Universal categories of culture*, w: A.L. Kroeber (ed.), *Anthropology today*, Univ. of Chicago Press, Chicago
- Kłosowska A. [1983], *Sociologia kultury*, PWN, Warszawa
- Kłosowska A. [1991a], *Kultura*, w: tejże (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 1: *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, Wyd. Wiedza o Kulturze, Wrocław
- Kłosowska A. [1991b], *Kultura narodowa*, w: j.w.
- Kłosowska A. [2002], *Kultury narodowe wobec globalizacji a tożsamość jednostki*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2
- Kłosowska A. [2005], *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa
- Kmita J. [1971], *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa
- Kmita J. [1985], *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa
- Kmita J. [1994], *Kultura symboliczna*, w: G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa
- Kmita J. [2004], *Wymykanie się uniwersaliom*, Oficyna Naukowa, Warszawa
- Koebben A.J.F. [1967], *Why exception? The logic of cross-cultural analysis*, „Current Anthropology” Vol. 8
- Kołodowski L. [1990], *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa
- Kołodowski L. [1995], *O tożsamości zbiorowej*, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany*, Znak, Fundacja im. Batorcego, Kraków, Warszawa
- Korporowicz L. [1995], *Logotwórcze dynamizmy kultury*, w: S. Pietraszko (red.), *Kultura a jednostka ludzka*, Wyd. UWr., Wrocław

- Kotarbińska J. [1957], *Pojęcie znaku*, „Studia Logica” t. VI
- Kowalczyk S. [2005], *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Wyd. KUL, Lublin
- Kowalski A.P. [1996], *Archeologiczne idola tribus*, w: W.J. Burszta (red.), *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Kowalski A.P. [1999], *Symbol w kulturze archaicznej*, UAM, Poznań
- Kozielecki J. [1996], *Człowiek wielowymiarowy*, Wyd. Żak, Warszawa
- Krajewski W. [1967], *Związek przyczynowy*, PWN, Warszawa
- Krąpiec M.A. [1982], *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Wyd. KUL, Lublin
- Krąpiec M.A. [1985], *Język i świat realny*, Wyd. KUL, Lublin
- Krocher A. [1973], *Istota kultury*, PWN, Warszawa
- Krzemiński I. [1995], *Kultura jako przestrzeń duchowa*, w: S. Pictraszko (red.), *Kultura a jednostka ludzka*, Wyd. UWr., Wrocław
- Kunce A. [2003], *Tożsamość i postmodernizm*, Elipsa, Warszawa
- Lazari-Pawłowska I. [1970], *On cultural relativism*, „The Journal of Philosophy” No. 17
- Lazari-Pawłowska I. [1985], *Relatywizm etyczny*, „Etyka” nr 21
- Lévi-Strauss C. [1970], *Antropologia strukturalna*, PIW, Warszawa
- Libiszowska-Żółtkowska M. [2005], *Konwersja jako reorientacja tożsamości*, w: E. Budakowska (red.), *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, Wyd. UW, Warszawa
- Linton R. [1975], *Kulturowe podstawy osobowości*, PWN, Warszawa
- Lorenz K. [1977], *Odwrotna strona zwierciadła*, PIW, Warszawa
- Lorenz K. [1986], *Regres człowieczeństwa*, PIW, Warszawa
- Majcherek J. A. [2004], *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Universitas, Kraków
- Malewska-Peyre H. [2000], *Ciągłość i zmiana tożsamości*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1
- Malinowski B. [1958], *Szkice z teorii kultury*, Książka i Wiedza, Warszawa
- Malinowski B. [1981], *Argonauci zachodniego Pacyfiku*, PWN, Warszawa
- Mamzer H. [1998], *Kreacja tożsamości*, „Przegląd Bydgoski” nr IX
- Mamzer H. [2001a], *Przestrzeń i pamięć a tożsamość*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Pamięć i zapomnienie w Europie przełomu wieków*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań

- Mamzer H. [2001b], *Wielokulturowość – czy wyzwolenie z więzów etnocentryzmu?*, „Przegląd Bydgoski” nr XII
- Mamzer H. [2003], *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Wyd. UAM, Poznań
- Marcus G.E. [2004], *Wymogi stawiane pracom etnograficznym w obliczu ogólnoświatowej nowoczesności końca dwudziestego wieku*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, PWN, Warszawa
- Mariański J. [2005], *Religijność w społeczeństwie polskim w perspektywie zsekularyzowanej Europy*, w: W. Wesolowski, J. Włodarek (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości*, Scholar, Warszawa
- Maslow A. [1982], *Postawa twórcza*, „Literatura na Świecie” nr 3–4
- Maslow A. [1986], *W stronę psychologii istnienia*, PAX, Warszawa
- Maslow A. [2006], *Motywacja i osobowość*, PWN, Warszawa
- Mathews G. [2005], *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, PIW, Warszawa
- Mead G.H. [1975], *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, PWN, Warszawa
- Mejbaum W. [1997], *Słowa i sensy. Studium z zakresu logiki kognitywnej*, w: K. Zamiatara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Murdock G.P. [1945], *The Common Denominators of Culture*, w: R. Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia Univ. Press, N. York
- Murdock G.P. [1965], *Culture and Society*, Univ. of Pittsburgh Press, Pittsburgh
- Nagel E. [1970], *Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*, PWN, Warszawa
- Niżnik J. [1979], *Przedmiot poznania w naukach społecznych*, PWN, Warszawa
- Nobis A. [1995], *Jednostka ludzka w analizach funkcjonalnych B. Malinowskiego*, w: S. Pietraszko (red.), *Kultura a jednostka ludzka*, Wyd. UWr., Wrocław
- Nowicka E. [1991], *Świat człowieka – świat kultury*, PWN, Warszawa
- Obuchowski K. [2000], *Człowiek intencjonalny, czyli o tym, jak być sobą*, Rebis, Poznań
- O'Brien M. [2001], *Esej o płynnej tożsamości*, w: A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, LTW, Warszawa
- Olshewska-Dyoniziak B. [2001], *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Atla 2, Wrocław
- Pałubicka A. [1983a], *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne” nr 23

- Pałubicka A. [1983b], *Problem poznawczej rekonstrukcji kultury symbolicznej na podstawie źródeł archeologicznych*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3
- Pałubicka A. [1984], *Przedteoretyczne postacie historyzmu*, PWN, Warszawa-Poznań
- Pałubicka A. [1997], *Filozofia kultury a archeologia*, w: J. Ostoja-Zagórski (red.), *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, Wyd. UAM, Poznań
- Pawłowski T. [1973], *Kultura jako system znaków*, „Studia Filozoficzne” nr 6
- Pelc J. [1984], *Wstęp do semiotyki*, Wiedza Powszechna, Warszawa
- Phillips D.Z. [1970], *Faith and Philosophical Enquiry*, Routledge&Kegan Paul, London
- Pietraszko S. [1992], *Studia o kulturze*, AVA, Wrocław
- Pilch T. [2005], *W poszukiwaniu wspólnych fundamentów wartości Europy*, w: E. Budakowska (red.), *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, Wyd. UW, Warszawa
- Popper K.R. [1996], *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, Znak, Kraków
- Posern-Zieliński A. [1987], *Subkultura*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa-Poznań
- Posern-Zieliński A. [1997], *Antropologia kulturowa wobec archeologicznej rekonstrukcji społeczeństw pradziejowych*, w: J. Ostoja-Zagórski (red.), *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, Wyd. UAM, Poznań
- Price W.F., Crapo R.H. [2003], *Psychologia w badaniach międzykulturowych*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne Gdańsk
- Randall V.E. [1997], *Culture, Religion, and Education*, w: Th. C. Hunt, J.C. Carper (eds.), *Religion and Schooling in Contemporary America. Confronting our Cultural Pluralism*, Garland Publishing, N. York-London
- Rewers E. [2001], *Zimne kultury – gorące filozofie. Trzy pytania na marginesie koncepcji kultury Jerzego Kmity*, w: B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Ricoeur P. [1991], *Cywilizacja powszechna a kultury narodowe*, w: tegoż, *Podług nadziei*, PAX, Warszawa
- Rodziński A. [1989], *Osoba, moralność, kultura*, Wyd. KUL, Lublin
- Rorty R. [1996], *Racjonalność i różnica w kulturze*, w: J. Niżnik (red.), *Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa
- Rosner K. [2003], *Pojęcie narracji a proces formowania się konstruktivistycznego rozumienia tożsamości*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3

- Roszak T. [1969], *The Making of a Counter-culture. Reflection on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Doubleday, N. York
- Różycki R. [1995], *Determinizm w kulturologii Leslie A. White'a*, w: S. Pietraszko (red.), *Kultura a jednostka ludzka*, Wyd. UW., Wrocław
- Sahlins D.M. [1975], *Ewolucja: konkretna i ogólna*, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa
- Sahlins D.M. [2005], *Inne czasy, inne zwyczaje*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, PWN, Warszawa
- Sapir E. [1978], *Kultura, język, osobowość*, PIW, Warszawa
- Sarnowski S. [2001], *Filozofia a polityka*, Wyd. Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz
- Sarup M. [1996], *Identity, Culture and the Postmodern World*, Edinburgh Univ. Press
- Scruton R. [2006], *Przewodnik po kulturze dla inteligentnych*, Thesaurus, Łódź–Wrocław
- Searle J. [1987], *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, PAX, Warszawa
- Skarga B. [2008], *Wiedza najszczytniejsza*, „Gazeta Wyborcza” nr 162 (12–13 lipca)
- Smith A. [1990], *Towards a Global Culture?*, w: M. Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, Newcastle
- Spacmann R. [1995], *Tożsamość religijna*, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany*, Znak, Fundacja im. Batorego, Kraków–Warszawa
- Spiro M.E. [1994], *Culture and Human Nature*, Transaction Publishers, New Jersey Univ.
- Spiro M.E. [2004], *Relatywizm kulturowy i przyszłość antropologii kulturowej*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, PWN, Warszawa
- Statement on Human Rights* [1947], „American Anthropologist” Vol. XLIX
- Strathern M. [2005], *Część i całość. Przeobrażenia związków w świecie postpluralistycznym*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, PWN, Warszawa
- Such J. [1993], *Rodzaje determinacji a rozwój nauki w ujęciu epistemologii historycznej*, w: K. Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA Books, Poznań
- Sułkowski B. [1984], *Zabawa. Studium socjologiczne*, PWN, Warszawa
- Szacki J. [2004], *O tożsamości (zwłaszcza narodowej)*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3
- Szahaj A. [2004a], *Zniewalająca moc kultury*, Wyd. UMK, Toruń

- Szahaj A. [2004b], *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków
- Szmyd J. [2006], *Tożsamość a globalizacja*, AFM, Kraków
- Szpociński A. [1999], *Inni wśród swoich. Kultury artystyczne innych narodów w kulturze Polaków*, ISP PAN, Warszawa
- Sztompka P. [2002], *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków
- Szymanik J. [2001], *Relatywizm we współczesnych badaniach nad językiem*, w: T. Ciecierski, L.M. Nijakowski (red.), *Oblicza relatywizmu teoriiopoznawczego*, Wyd. UW, Warszawa
- Szymańska B. [2003], *Kultury i porównania*, Universitas, Kraków
- Tambiah S.J. [2004], *Racjonalność, relatywizm, przekład a współmierność kultur*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, PWN, Warszawa
- Taylor Ch. [1995], *Źródła współczesnej tożsamości*, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany*, Znak, Fundacja im. Batorego, Kraków–Warszawa
- Topp I. [1995], *Człowiek jako symbol*, w: S. Pietraszko (red.), *Kultura a jednostka ludzka*, Wyd. UW, Wrocław
- Turner V.W. [2005], *Badania nad symbolami*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, PWN, Warszawa
- Wagner R. [2005], *Wynalezienie kultury*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, PWN, Warszawa
- Washburn W. A. [1987], *Cultural relativism, human rights and the AAA*, „American Anthropologist” No. 4
- Williams B. O. [1999], *Prawda a relatywizm*, w: tegoż, *Ile wolności powinna mieć wola?*, Fund. Altheia, Warszawa
- Wilson E. O. [1988], *O naturze ludzkiej*, PIW, Warszawa
- Zamiara K. [2001], *Partycypacja kulturowa – punkt widzenia behawioryzmu oraz społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury*, w: B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Zaporowski A. [2001], *Edukacja na rozdrożu: strategie nauczania i niepewność nauczyciela. Podejście do edukacji w antropologii*, w: B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Zaporowski A. [2008], *Wielokulturowość w tarapatkach? Niekoniecznie*, w: H. Mamzer (red.), *Czy klęska wielokulturowości?*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Zawadzki P. [2003], *Czas i tożsamość. Paradoks odnowienia problemu tożsamości*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3

- Zdrojewski B. [1995], *O dwóch aspektach, ontologicznym i epistemologicznym, relacji: jednostka a kultura*, w: S. Pietraszko (red.), *Kultura a jednostka ludzka*, Wyd. UWr., Wrocław
- Zeidler-Janiszewska A. [1997], „Kultura”, „kultury”, „transkulturowość”. *Kilka uwag o pojęciach i nie tylko*, w: R. Kubicki, P. Zeidler (red.), *Od logiki do estetyki*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań
- Zgółka T. [1985], *Indywidualizm i antyindywidualizm w kwestii przedmiotu badań lingwistycznych*, w: K. Zamiara (red.), *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, PWN, Warszawa
- Ziółkowski M. [2002], *Ład systemu kulturowego a porządek społecznych interakcji*, w: J. Kmita, J. Sójka, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Drogi i ścieżki filozofii kultury*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań

NOTA EDYTORSKA

Fragmenty tej książki są rozwinięciem analiz i opracowań, które we wstępnych wersjach zostały opublikowane jako odrębne artykuły:

Monizm i pluralizm w teorii kultury, w: Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie, Prace Filozoficzne VII, 1997

Poznanie kultury jako interpretacja symboli, w: Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis, Studia Philosophica I, 2002

Człowiek jako osoba we wspólnocie kulturowej, w: A. Rumiński (red.), *Jakość życia studentów*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2004

Rozdział *Wielowymiarowa tożsamość w wielokulturowej przestrzeni* łączy jedynie tytuł i ogólna koncepcja z artykułem, który ukazał się w piśmie „Borussia” nr 23 (2001)

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
Monizm i pluralizm w teorii kultury	7
Poznawanie kultury jako interpretacja symboli	35
Pułapki determinizmu kulturowego	81
Osoba ludzka wobec systemu kultury	106
Wielowymiarowa tożsamość w wielokulturowej przestrzeni	143
Zakończenie	179
Bibliografia	181
Nota edytorska	192



Dr hab. Janusz A. Majcherek jest profesorem w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, kierownikiem Katedry Filozofii Społecznej. Autor kilku książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych w zakresie filozofii i socjologii kultury oraz filozofii politycznej, a także historii politycznej (*Relatywizm kulturowy. Uwarunkowania i konsekwencje pewnej doktryny* 1995, *Pierwsza dekada III RP* 1999, *W poszukiwaniu nowej tożsamości* 2000, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu* 2004, *Demokracja, przygodność, relatywizm* 2007). Analityk i komentator polityczny, publikował lub publikuje na łamach „Tygodnika Powszechnego”, „Rzeczpospolitej”, „Gazety Wyborczej”, „Przeglądu Politycznego”, polsko-niemieckiego magazynu „Dialog” oraz innych czasopism

krajowych i zagranicznych. Obecny jako komentator na antenie kilku stacji radiowych (m.in. TOK FM, Radio Kraków, PR3) i telewizyjnych (m.in. TVN24, Superstacja, TVP Kraków). Wyróżniony Polskim Pulitzerem (nagroda branżowego miesięcznika „Press”) za najlepszy tekst publicystyczny 1999 r. Laureat Nagrody Kisiela 2003

Pojęcie kultura jest tu elementem wiążącym, ale problematyka książki to zarówno pewne kwestie ogólne, jak i zagadnienia bardziej szczegółowe, takie jak problem osoby wobec systemu kultury czy poznawanie kultury jako interpretacja symboli. Mimo takiej różnorodności podejść książka stanowi jednak spójną całość tematyczną, wspólna jest też metoda prezentowania kolejnych zagadnień, a bogactwo tego przeglądu stanowisk jest jedną z jej zalet. [...] Jest to dobra książka, rzetelnie i w sposób jasny i uporządkowany prezentująca wiele problemów ważnych nie tylko jako naukowe teorie, ale także jako sprawy istotne dla współczesnego świata, stojącego przed wyzwaniem, jakie stawiają poszczególnym społeczeństwom kontakty z dotychczas dla nich obcymi kulturami.

Beata Szymańska

Otrzymujemy oto pięć dobrze napisanych i skonstruowanych esejów dotyczących fundamentalnych kwestii wiążących się z pojęciem kultura. To „przekłęte słowo”, jak wyraził się niegdyś R. Williams, ciągle jest przedmiotem gorącej debaty, podlega nieustannym rewizjom, niekiedy w ogóle neguje się jego zasadność i użyteczność. [...] Autor konsekwentnie prowadzi czytelnika ku różnym odsłonom zagadnień. Czyni to z wielką filozoficzną dyscypliną, wręcz elegancją, sięgając niekiedy po wyrafinowane argumenty z różnych tradycji filozoficznych, przywołując w miarę potrzeb potoczne doświadczenia i fakty z życia politycznego oraz społecznego. To jedno z ciekawszych opracowań z kręgu filozofii, antropologii i socjologii wiedzy, udowadniające przy tym, jak przenikają się dogłębnie te trzy perspektywy poznania, kiedy podejmują się refleksji nad problemami kultury i tożsamości zbiorowych i podmiotowych.

Wojciech Józef Burszta