

## SŁOWO WSTĘPNE

W wielogłosie (jeśli nie oszałamiającej kakofonii) wypowiedzi o kulturze – pojęciu, idei, desygnacie czy też mnogości korelatów, manifestacji, zjawisk i bytów ujmowanych w terminach bądź to podmiotowych aktów, bądź to przedmiotowych rezultatów owych czynności kulturowych w większości teorii traktowanych jako komunikacja symboliczna przewija się jeden, stały motyw. Bez względu na orientację filozoficzną, duchową, religijną (to ostatnie nabiera obecnie wręcz demonicznego znaczenia po obu stronach barykady<sup>1</sup>), światopoglądową czy ideologiczną w sensie chociażby Louisa Althussera, bez względu na opowiedzenie się za przynależnością do tego, co w humanistyce po Michelu Foucaulcie opatrujemy mianem dyskursu, epistemy, czyli władzy, albo nazywamy po Jeanie-François Lyotardzie *grand narration*, „metafabułą”, stwierdza się podejrzenie jednogłośne (oczywista różnie to legitymizując) występowanie już nie tylko ogromnych trudności, w jakie uwikłane byłoby jednoznaczne ujęcie tak złożonego zjawiska, jakim jawi się kultura, ile wręcz składa się deklarację niemożliwości choćby aproksymatywnego zdefiniowania samego tego pojęcia. Celem byłaby tu chociażby nieśmiała próba wytyczenia sposobu jego rozumienia, granic stosowalności, a w efekcie posługiwania się tym obłożonym wielością konotacji terminologicznym Proteuszem, zajmującym poczesne miejsce wśród skazanych na wieczną i nieprzekraczalną niejednoznaczność pojęć-kluczy (a może po prostu wytrychów). Stąd też prezentacji tych kilkunastu tekstów stanowiących pierwszy z planowanych na wiele lat tomów (bądź ich digitalnych, elektronicznych odpowiedników, nieodmiennie

---

<sup>1</sup> Areną ogłupiającej kampanii stała się Ameryka. John Updike pisze książkę o duchowym wnętrzu fundamentalizmu islamskiego. Richard Dawkins jest ślepym polemistą z nieistniejącym chrześcijaństwem, Sam Harris w swym *Letter to Christian Nation* i *The End of Faith* utożsamia religijność i wolną wółę, a Michael Schermer w *The History of Science* próbuje usunąć – jak niegdyś członkowie Akademii Nauk – wszystko to, co nosi jakiegokolwiek związku z – o zgrozo – teistycznie pojętym światopoglądem. Przypomina to gorącą atmosferę klubów gomułkowskich ateistów i wolnomyślicieli w Warszawie lat sześćdziesiątych XX wieku. Przynajmniej druga strona nie pozostaje dłużna, Towarzystwo Chestertona prowadzi ostrą polemikę z ateizmem, EWTN (telewizja katolicka) atakuje wolnomyślicieli, a problemy pozostają i tak nierozwiązane.

jednakże przypisanych do specyficznej przestrzeni – toposu kultury) ogniskujących się wokół kultury resp. kultur, ich specyfiki, sposobu komunikacji, istotnych elementów składowych, kultur uchwyconych w momencie ich narodzin, w procesie rozwoju i trwania, a także w momentach nieuniknionych kryzysów, towarzyszył pewien niepokój i dyskomfort metodologiczny.

Już od czasów cycerońskich, gdy posłużono się terminem „kultura” po raz pierwszy w ściśle określonym kontekście agrokultury, owo *colo* (od *colo*, *colere*, *colui*, *cultum*) zaczęło robić powolną, lecz znaczącą licznymi załamaniem (również okresami swoistej hibernacji) karierę. Dodajmy w tym miejscu, iż prześledzenie losów wzajemnych relacji w pewnych okresach (Oświecenie i później wiek XIX, szczególnie etnologie badaczy angielskich) z bliskoznacznym (później jednoznacznie rozdzielonym z kulturą) pojęciem cywilizacji, *vide* Thomas Buckle, mogłoby stanowić temat odrębnych rozważań. Po wtóre, pojęcie kultury jest kwalifikowane mnogością terminów podpadających pod regułę wszechwładnego Genetivusa. I tak mówiono o kulturze czegoś... (uprawie, kultywowaniu, sprawowaniu honorów, czci, dbaniu o), niekiedy łącząc niekorespondujące ze sobą zjawiska.

W klasycznej literaturze pomocniczej podnoszono kwestię, iż pojęcie kultury to przede wszystkim – jak proponuje dbały o precyzję pojęciową Jérôme Lalande – w sensie najściślejszym i stojącym w najbliższym sąsiedztwie, znaczenia materialnego rozwój (lub rezultat takiego rozwoju) pewnych zdolności (*facultés*) ducha i ciała poprzez odpowiednie ćwiczenia (dodajmy, właśnie taką uprawę). Tak też Lalande pisze o np. kulturze fizycznej, kulturze wyłącznie matematycznej, biologicznej, fizycznej. W sensie innym to również charakter, natura człowieka uformowana w wyniku kształcenia (greckiej *paidei*). Cechami – czy też lepiej, rezultatami – tak „instruowanej” osoby jest smak (*gôut*), tj. ogłada, jak również władza krytycznego osądu bądź sądenia rozumowego. Jest to – czytamy dalej w przykładzie przytoczonym przez Lalanda pochodzącym z wpływowej dla kultury literackiej (*tekstu* derridowskiego) pracy Désiré Roustana *La culture au cours de la vie* – wiedza, która zdaje się koniecznym warunkiem, by dojść do owej jakości ducha, umysłu (sławetne *esprit*). To ostatnie to *shibboleth* zjawiska (bytu – w ujęciu esencjalistycznym) kultury – desygnatu pojęcia. Definicja zaproponowana przez „techniczny i krytyczny” słownik-encyklopedię Lalande’a, tak wpływowego kulturowo, inspirującego całe pokolenia Francuzów (a za ich pośrednictwem ogromne obszary Europy, Ameryki, Afryki i Azji), jest nader interesująca. Oprócz waloru dziejowego (horyzontu heideggerowskiego) jako wytwór pewnego określonego kontekstu kulturowego, sama stanowi jego element (z czego zapewne komitet redakcyjny musiał zdawać sobie sprawę<sup>2</sup>). Tak ujęta kultura to świat ducha, wysokiego kontekstu jak powiadamy dzisiaj, wyrafinowanego obyczaju, salonu literackiego, *École Normale* – to bohaterowie André Gide’a, Marcela Prousta, Paula Valéry’ego, naukowcy z Sorbony, poeci, uznani malarze, słowem kultywowanie wartości. Innymi słowy, klasyczna trójca Piękna, Dobra i Prawdy stanowi swoiste *transcendentale* idealistycznie pojętego terminu *kultura*. Daje tu o sobie znać odniesienie do pewnej

---

<sup>2</sup> Pisanie o kulturze – kulturach – jest, jak sądzi Ulf Hannerz, zabiegiem metakulturowym. Oczywiście jest przede wszystkim zmaganie się z samym terminem. Jak dowcipnie zauważa Clifford Geertz (*Zastane światło*), rzecz kultura nie istnieje, a samo słowo jest niesamowicie przewrotne.

przemocy esencjalistycznej, rozumienie człowieka jako członka powszechnej rodziny jednostek „kulturalnych”, a wykluczenia innych. Oczywiście takie zjawiska (które silny, eurofrancuski etnocentryzm – jak zresztą każdy inny – nie w pełni aprobował) jak awangarda malarska, literacka, jak wszelkie próby przełamywania obowiązujących epistem, paradygmatów, mogły jedynie zakłócać ów proces *instruire*, owej uprawy ducha.

Jacques Derrida ma wiele racji w propozycji dekonstrukcyjnego odczytania pojęć zdawałoby się niewzruszenie ufundowanych na szeroko pojętym logocentryzmie i metafizyce obecności. W pojęciu kultury skupione jest rozumienie i narzucenie określonego sensu prawem działania wszechogarniającego Logosu. Jednak w pojęciu „kultura” mieści się również to, co objęte derridowską *différance* – jego przeciwstawienie i odroczenie ostatecznie pozytywnego sensu. Można to zinterpretować też w ten sposób, iż kultura jest niejako nośnikiem swego własnego przeciwieństwa, znoszeniem się, autotranscendencją. Rozumie to znakomicie poststrukturalizm i „środkowy” Michel Foucault. Podobnie jak historia, tak i kultura (kody zachowań symbolicznych) pozbawiona jest linearnego rozwoju. Nie tworzy narracji znaczącej i sensownej. Zamiast historii widzimy panowanie takiej epistemy, która wskazuje na władzę i rozporządza władzą uznawania czegoś za prawowite lub wykluczone. Przedpostmodernistyczne definicje typu esencjalistycznego są tego widomym potwierdzeniem. Co więcej, w definicji Lalandowskiej nie postawiono wprost pytania, kto ma dokonywać owego procesu kształcenia i kogo ten proces obejmuje, resp. ma objąć, ale znacząco pomija się temat wykluczenia z procesu kultyuryzacji. Nie podaje się również, w jakich obszarach (dzisiejszych miejscach, *locations*, zob. Homi K. Bhabba) dzieje się kultura, co można uznać za znak protokołu nie tyle rozbieżności – choćby w perspektywie marksistowskiej teorii stratyfikacji (György Lukács, Raymond Williams, Antonio Gramsci) w ujęciu strukturalizmu genetycznego Luciena Goldmanna czy ujęciu analiz szkoły frankfurckiej (Walter Benajmin, Max Horkheimer i Theodor W. Adorno), ale również w koncepcji habitusu Pierre’a Bourdieu – ile nieobecności, nie rozstrzygniemy czy celowo zamierzonej, czy też przypadkowej, ale zapewne wynikłej z bycia-w-pewnej-formacji-kulturowej. Ma wiele racji strukturalizm Claude’a Lévi-Straussa i psychoanaliza (od Zygmunta Freuda po Jacques’a Lacana i Slavoja Žižka), iż bycie w kulturze (w jej strukturach) jest czymś zgoła nieuświadomionym – paradoksalnie ujawniającym się w owej *pensée inconsciente* (niczym *deep structure* Naoma Chomsky’ego), tkwiąca w naszym umyśle, niejawna, ale dostrzegalna w najrozmaitszych naszych działaniach. Podobnie jak język, stwierdza polski filozof kultury Beata Szymańska, w ujęciu strukturalistów kultura jako strukturalna całość nie jest tworem poszczególnej jednostki i podobnie jak mowa, która jest indywidualnym, skonkretyzowanym przejawem języka, zachowania kulturowe są tylko indywidualną realizacją gramatyki, reguł i wiecznie różnicujących się elementów „języka”. Jednostka ma swobodę wyboru w zakresie poszczególnych modyfikacji zachowań, ale zawsze tylko w tym stopniu, w jakim z języka wybiera ona te, a nie inne wyrazy i układa je w zdania, ale nie dowolnie, lecz według obowiązującej gramatyki. Beata Szymańska komentuje to podejście następująco: „Tak pojęta kultura zostaje oderwana od człowieka. To nie jednostka kształtuje kulturę, lecz sama jest przez nią określana. Rola człowieka jako indywidualnego podmiotu zostaje

zredukowana do elementu, przez który przebija się zasada kultury do bezosobowego, ponadjęzykowego umysłu<sup>3</sup>. Jak jednak powszechnie wiadomo, takie stanowisko wywołało falę najostrzejszych krytyk przeprowadzanych z najróżniejszych pozycji filozoficznych oraz ideologicznych. Śmierć podmiotu i autora, marginalizacja jednostki jako bytu autonomicznego, wszechwładza bezosobowej struktury („gęby”, jak prześmiewczo ujmował to nasz Witold Gombrowicz) były, z czego w pełni zdawał sobie sprawę Roland Barthes w interpretacji takich przejawów języka jak moda czy karta dań wyrazem nie tyle Wittgensteinowskich gier językowych, ile systemowych. Czy człowiek stawał się sam syntezą znaczącego i znaczonego by raz na zawsze utracić swoją tożsamość, swoje ja? Czy taka koncepcja kultury mogła cokolwiek wyjaśniać?

Rozważania nad kulturą stają się wielokrotnie areną ostrych zmagania, odsyłając do szerszego kontekstu uzasadnienia, do horyzontu filozoficznego czy religijnego, dlatego też nie tylko prezentowany tu sposób odczytania (lepiej – dekonstrukcji definicji Lalandowskiej, a nie np. Raymonda Williamsa, Ruth Benedict, Floriana Znanieckiego, Charlesa Taylora, czy Bronisława Malinowskiego) jest już wyborem kulturowym – ekspresją ukształtowanej, jak chce Linton, osobowości piszącego te słowa. Bycie-w-kulturze to przecież swoista retencja Husserlowska, akt wbrew strukturalizmowi świadomy. Lalande – by tak to ująć – został „przechowany” w mojej pamięci nie tyle osobniczej, indywidualnej, ile w klasycznym sensie jungowskiej podświadomości pokoleniowej czy (*covert*) ukrytego wzoru Stuarta Halla jako swoistego rodzaju symbol, opasły tom *Vocabulaire* znajdujący się w pałacu Lubomirskich przy ulicy św. Jana w Krakowie, siedzibie *Salle de Lecture* Instytutu Kultury i Języka Francuskiego w czasie gomułkowskiego marazmu – jak wiele innych mieniących się taką dywersyfikację barw i figur na okładkach „zachodnich” książek stawał się objawem trudnej, acz przecież dokonującej się realnie dyfuzji kulturowej, kontaktem z „obcymi”, a więc potwierdzeniem, iż kultura – jako zespół wartości zawartych w ideach, myślach, poglądach (aksjologia to przecież ważny element w klasyfikacji Alfreda Kroebera i Clyde’a Kluckhohna) tak naprawdę wychodzi poza granice, szczególnie polityczno-ustrojowe. Zatem przytoczenie definicji Lalandowskiej ukazuje całą złożoność metodologii, problemów, refleksji towarzyszących próbom wypowiedzenia się o kulturze, pojęciu jak i zjawisku. Taki akt staje się w nieunikniony sposób elementem swoistej konfiguracji kulturowej<sup>4</sup> (Piotr Sztompka) otwarciem się (choćby nie w pełni uświadomionym) na zbiór różnorodnych elementów kulturowych skupionych wokół jednego obiektu – w tym konkretnym przypadku na samą kulturę jako całościowy sposób życia charakterystyczny dla danej zbiorowości, na który składa się wszystko to, co ludzie robią, myślą i posiadają jako członkowie społeczeństwa (mamy tutaj na myśli wzory działania, myślenia i wyposażenia materialnego). To pojęcie (bytu i zjawiska) kultury, które (transfer, proces uczenia się, działanie symboliczne) niejako w naturalny sposób przejmujemy w tym, co za egzystencjalistami nazywa się naszą faktycznością, wrzuceniem w sytuację, wobec której musimy się opowiedzieć nie może jednakowoż pozostać pojęciem martwym. Po wielu dekadach, po szczytowym okresie popularności filozofii egzystencjalnej (z którą przy-

---

<sup>3</sup> Por. B. Szymańska, *Co to jest strukturalizm?*, Wrocław 1980, s. 40.

<sup>4</sup> Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 254.

najmniej na pewnym etapie Maurice Merleau-Ponty został utożsamiony), po sytuacjonizmie Georges'a Vanegheima, najnowsze badania, tzw. *cultural criticism* czy *cultural studies*, uznają za własne takie orientacje jak semiotyka, semiologia, filozofia dekonstrukcji, dodajmy od siebie fenomenologia dnia codziennego Alfreda Schutza, psychoanaliza w najróżniejszych wydaniach: Freudowska, Jungowska czy Lacanowska oraz skonstatowana z marksizmem psychoanaliza Žižka koncentrują się na fenomenie codzienności<sup>5</sup>. W znakomitej serii prac *L'Invention du Quotidien* Michel de Certeau poprzez analizę codziennych praktyk życiowych wchodzących w skład szeroko rozumianej przestrzeni kulturowej widzi w nich sposób nadawania znaczenia światu (*signification*). Notabene, tak znana przynajmniej w pewnych kręgach definicja kultury jak pochodząca z *Notes Towards a Definition of Culture* Thomasa Stearnsa Eliota w członie wyliczającym (sprawozdawczym) uwzględnia efekty między innymi codziennych czynności, aktów podmiotowych, bo przecież zestawione na jednej płaszczyźnie kulturowe wyznaczniki owej *haecceitas* kultury angielskiej: Regaty Henley, 12 sierpnia, Cowes, XIX-wieczne neogotyckie świątynie, muzyka Edwarda Elgara, wyścigi psów, rzutki (*darts*), buraczki w occie i krojona w poprzek kapusta oraz ser Wensleydale mówią w tym względzie same za siebie. Okres pomo w takich wyliczankach uwzględni wszelkie rejestry, wysokie i niskie, ale różnice nie będą tak ostre z powodu przenikania się tych niegdyś rozdzielonych diapazonów kultury. W literaturze przedmiotu analizuje się ów problem wszechogarniającej, zalewającej nas ze wszystkich stron kultury codzienności, nawiązując do koncepcji Benjaminowskiego powielania, masowej produkcji przedmiotu *quasi* kulturowego, który zawładnął erą masowego konsumpcjonizmu. To, co Walter Benjamin nazwał bezcenną aurą autentycznego dzieła sztuki, jest jednak dzisiaj doświadczane przez coś z definicji nierzeczywistego, nieautentycznego – tj. symulakrę. W postmodernie eklektycznej (Lyotard) to, co tandetne (ale to przecież kryterium już dawno minione jak deklarują niektórzy) ustanowiono jako „poziom zero” masowej kultury. Pozbawiony cech indywidualnych człowiek heideggerowski owładnięty owym „Się” (*das Man*), „typus” Ernsta Jüngerera, technik-barbarzyńca José Ortegi y Gassetta czy też anonimowy antybohater z dramatów absurdu, został poddany opisywanemu już przez Karola Marksa procesowi urzeczowienia. Dzisiaj, nieświadom swej kondycji, zanurzony w płynnej rzeczywistości ów *everyman*, *każdy* uczestniczy w powtarzalnych aż do przesytu rytuałach codziennej kultury. Oddaje się muzyce reggae, rap, szybko zjada lunch w McDonalddie lub innej restauracji, którą uznaje się za *very posh*. W Tokio czy Hongkongu używa podrobionych perfum paryskich, nosi quasi-markowe ubrania, a zdobyta „z takim mozołem” w internecie wiedzę sprawdza w popularnych teleturniejach. Sztuka jako wyraz kultury podąża tym samym tropem. Haruki Murakami, Christian Boltanski, Damien Hirst, Jake i Dinos Chapman „bawią się” w kiczu wyznając zasadę, że w obliczu braku jakichkolwiek kryteriów estetycznych, resp. kulturowych, jedynym wyjściem jest całkowite oddanie się we władzę rynku, jego potrzeb i napędzanie jego koniunktury<sup>6</sup>. Wynika z tego, iż w XX wieku, jak celnie zauważa Antonina Kłoskowska, byt kultury nigdy nie jest martwy czy niezmienny,

<sup>5</sup> Por. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 521.

<sup>6</sup> Por. R. Appignanesi, Ch. Garratt, *Postmodernism for Beginners*, London 1995, s. 47.

zarówno w sensie ontologicznym i aksjologicznym. Dodajmy od siebie, iż owe sedymentacje opisane w kontekście świadomości percepcyjnej *corps propre* przez Merleau-Ponty'ego nie mogą należeć do mowy wysłowionej na wieki i do czegoś ustalonego i zastanego – choć w bogatym repertuarze studiów nad kulturą rozgranicza się tradycję, tożsamość, rysy kulturowe o ponadczasowym charakterze od owej niebezpiecznej asynchronii rozwoju gdy – by poprzestać na egzystencjalistach – to, co zastane nie może (z różnych względów) zostać przekroczone, stranscedowane by mógł „zaistnieć” inny akt mowy mówiącej (w formie ekspresji świadomości uczasowionej), jakimi są dzieła sztuki, osiągnięcia nauki, formy zachowań społecznych, ale też relacje międzyludzkie, to, co *intermonde*.

Tak jak sama kultura, tak i jej badacze nie mogą zatem poprzestać na czymś zastanym – uznając trwałość czy niezmiennność za czynnik fundamentalny badanego obiektu. Nawet refleksje nad mitem (rytem, rytuałem), by wymienić Marcela Maussa, Algirdasa Juliena Greimasa, Lévi-Straussa, nie wspominając o Jamesie Frazerze czy Josephie Cambellu, Pietro Cittatim i Mircei Eliadem, Denisie de Rougemont, zakładają wewnętrzny ruch strukturalistycznych opozycji uobecniających się na przestrzeni wieków. Należy jednak poczynić pewne uściślenia: jeśli zgodzić się z Zygmuntem Baumanem, że to przede wszystkim viriliowskie tempo, prędkość zmian i brak określonych granic wszystkich zjawisk narzuca styl opisu, analizy kultury. Badanie lub – jak niebanalnie nazywa to polski znawca tematyki Wojciech Burszta – *pomyślenia* o kulturach (bo przecież esencjalizm nie jest już możliwy, choć ukrywa się pod różnymi postaciami przemycany niekiedy przez uczestników rozmaitych dyskursów) muszą w jakiś sposób zatrzymać ową magmę rozlewającą się czy też płynącą we wszystkich możliwych kierunkach. Jeśli ogłasza się nie tak dawno, bo w Erze Wodnika, czasie New Age, nadejście „nowego”, które miało znieść stare myślenie (raczej odczuwanie) usuwające tradycyjne elementy składające się na kulturę ducha, to niemalże po dwóch dekadach po wystąpieniach guru ruchu Shirley MacLaine, Sary Ferguson, Kena Wilbera czy Gary'ego Zukava, to „nowe” jest już dziś czymś trwałym i zastanym, czymś, co zostało na wiele możliwych sposobów przemienione w „rozumiałą” teorię<sup>7</sup>. Błędem byłoby jednak roszczenie do uzyskania jakiejś powszechności i wyczerpania wszystkich pytań stawianych przez New Age. Stąd też propozycja składana przez czołowych myślicieli postmoderny począwszy od Jeana-Francois Lyotarda przez Jacques'a Derridę, Gilles'a Deleuza, Michela Foucaulta, Paula Virilio, Wolfganga Welscha, Friedrica Jamesona, Gianniego Vattimo, Richarda Rorty'ego, Hansa Lottingera, iż jedyną pewną regułą jest brak reguł i każde myślenie, w tym myślenie o kulturze, musi zostać zniesione przez wszechogarniający ruch pomo staje się wyznacznikiem badań nad kulturą aż do końca dwudziestego stulecia. Niemniej jednak, wbrew wszelkim modom, badacz niejako naturalnym instynktem samozachowawczym musi wypatrywać w swojej dziedzinie jakiegoś trwałego punktu. Ewidentnym dramatem humanistyki końca XX wieku jest brak takiego odniesienia, którym dysponowali starsi badacze, stąd też w pierwszym

---

<sup>7</sup> Por. M. Ferguson, *The agrarian conspiracy: Personal and source transformation in the 1980's*, Los Angeles 1980.

odruchu chce się przemyśleć na nowo takie atakujące nas zewsząd problemy, jak np. szalenie modna dziś wielokulturowość usankcjonowana setkami artykułów, o których przezorny i krytyczny Alan Sokal w leksykonie bzdur i pseudo-naukowych teorii wypowiedział się z nieukrywaną pogardą. Odpowiedzialny badacz nie może dać się porwać fali zjawisk. Powinien (choć nie jest to politycznie poprawne) zatrzymać się jak ów wierny pamięci cesarskiej Japonii malarz-artysta ze znakomitej powieści Kazuo Ishaguro *The Artist of the Floating World*, którego nowa rzeczywistość nie tyle przeraża, ile staje się powodem totalnego niezrozumienia siebie samego, jak też sytuacji, w której się znalazł. Zatrzymując to, co było, artysta stara się rozumieć to, co jest. Wiedza, którą wyniesie z takiego doświadczenia, jest wiedzą o różnicy, co w sferze badań nad kulturą prowadzi do rozróżnienia między tym, co wartościowe i tym, co pozbawione wartości, o tradycji i współczesności, o pamięci i „rodzeniu się każdego dnia”, a co ważniejsze – o tożsamości kulturowej. To, co stałe, zachowane w bezpiecznej przeszłości, pozwala uchwycić i wyeksplikować problem jedności i wielości, tak jak próbują to uczynić badacze najwęższej daty stojący już w obliczu przemian w sferze pozornie najnowszego tzn. w multikulturalizmie poszukującego swego uzasadnienia. Mamy tutaj na myśli np. problemy imigrantów i mniejszości etnicznych w świetle np. habitusu à la Pierre Bourdieu czy tego, co określa się jako *clash* kulturowy. Toteż funkcjonowanie, czyli spełnianie podstawowych siedmiu potrzeb, o których pisali najwięksi antropologowie kultury (Bronisław Malinowski czy Alfred Radcliffe-Brown) nie musi być zdeterminowane zastanymi normami i wartościami w obrębie kultury, w której żyjemy. Daje się tutaj dostrzec swoisty wymóg, niejako wewnętrzny popęd jednostek i grup (niezwykle silny w przypadku jednostek twórczych, zdolnych do przedstawiania czegoś nowego, niespotykanego dotąd w danym systemie kodowania i oznaczania świata), słowem popędu do narzucenia wzorca jawnego (Hall), obejmującego to wszystko, co w klasycznej definicji Taylora podpadało pod pojęcie kultury (traktowanej zamiennie z cywilizacją) rozumianej jako złożona całość obejmująca wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje oraz inne zdolności i przyzwyczajenia nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa. Ta swoista transcendencja to w koncepcji marksistowskiej zniesienie starego, burżuazyjnego porządku aksjonormatywnego czy ideologicznego i zastąpienie go (siłowo) „postępową” kulturą klasy przodującej, dotąd uciskanej, a więc pozbawionej praw do rozwoju ekonomicznego, jak też dostępu do nadbudowy, czyli kultury. Od czasu Marksa, Gramsciego, Frankfurtyczków, Althussera, ale również Williama, próbuje się dowieść, iż kultura i jej reprodukcja jako zjawisko zrodzone ze sprzeczności wyrosłych z bazy – to jest z podstawy materialnej, czyli stosunków własności i środków produkcji – stanowi czynnik formatywny całości życia społeczno-politycznego. Kultura zatem, jak chcą marksiści, jest nadbudową. Nie wchodząc w szczegóły, ta klasyczna, jak utrzymuje Paul Ricoeur, hermeneutyka redukcjonistyczna zawładnęła nie tylko sferą aksjonormatywną tradycyjnie skorelowaną z kulturą, ale również jej aspektem technologiczno-cywilizacyjnym. Takie wynaturzenia jak na przykład biologia czy nawet matematyka i astronomia marksistowska, nie wspominając o architekturze czy budownictwie opartym na tej ideologii kulturowej były na porządku dziennym w okresach charakteryzujących się skrajnym dogmatyzmem obejmującym wszelkie dzie-

dziny. Kwestia losów kultury, a raczej jej zaprzeczenia w okresach panowania totalitaryzmu, to oddzielny rozdział prac dotyczących nie tylko metodologii badań. Wróćmy jednakże do głównego wątku – wybrana przez nas definicja pochodząca z *Vocabulaire* Lalanda, słownika pojęć formatywnego dla wielu pokoleń zachodnich Europejczyków, jest wytworem pewnej zamkniętej już dziejowości kultury filozoficzno-literackiej (jej okresu jasnego, racjonalnego, logocentrycznego, nietkniętego jeszcze działaniami dekonstrukcyjnymi). Z drugiej jednak strony, nadal pełni ona rolę aktywną – kształtuje, „instruuje”, tworząc owo *esprit*. Słowem, pełni swoistą misję szerzenia kultury jako racjonalnego kartezjańskiego światopoglądu. Myliłby się ten, kto podejrzewałby piszącego te słowa o ironiczne intencje. Dla humanistyki rozumiejącej, w sensie windelbandowskim, pewne propozycje intelektualne mają walor – nazwijmy to nieco patetycznie – perenialny. Tak jak istnieje klasyczny garnitur *de la mode*; linia opływowa najlepszej marki samochodów Maybach z niezmiennym układem lamp i chłodnic (sięgam tu zarówno do tekstów Barthes’a i Erwina Panofsky’ego), niezmiennie opierająca się amorficznej płynności, co raz to bardziej zglobalizowanych marek samochodów, które tak jak w *Królu Ubu* mogą być wyprodukowane wszędzie, czyli nigdzie. To, co niegdyś było jasno czytelną syntagmą, zostaje dziś zastąpione przez metaforę. Dlatego będąca ewidentnym pogłosem poczynań filozofów kultury „starego kroju”: Henricha Rickerta, Maksa i Alfreda Weberów, Karla Mannheim’a, czy neokantystów, definicja Lalande’a jest konstrukcyjnie poprawna w tym sensie, iż nie zamyka się na treści wypełniające dzisiejszy stan bycia-w-kulturze. Innymi słowy, forma jest niejako gotowa by przyjąć nawet tak płynną rzeczywistość, która charakteryzuje postmodernistyczny świat, czy też świat jako iluzyjną piramidę symulaków. Jest to niezwykle pasjonujący problem. Prace na przykład Alvina Tofflera sprzed paru dekad mówiły o „szoku przyszłości”, ale prognozyki amerykańskiego futurologa były w znacznym stopniu akomodowalne. Społeczeństwa zachodnie były przygotowane na to, co nadchodzące, co nowe w sferze kultury duchowej i materialnej. Czy samo tempo, które tak przecież fascynowało myślicieli postmoderny, stało się przyczyną niezrozumienia zachodzących procesów opisywanych niekiedy chaotycznie w ich dziełach, czy też oderwanie się samych pojęć, idei, wyobrażeń (przedstawięń będących naszym konstruktem jak stwierdza Hall, a nie przedstawieniem rzeczywistości, której i tak nie ma). Badać kultury – jak czytamy w słynnej *The Work of Representation: Cultural Representation and Signifying Practices* – to badać nasze znaczenia i sensory, które nie muszą przecież korespondować z faktycznym stanem rzeczy, a więc analiza i opis kultur, bo o to tutaj przecież chodzi, jeśli przystaniemy na koncepcje Halla, okazują się swoistego rodzaju przekładem serii przedstawięń pochodzących z kultur, z ich różnych czasoprzestrzeni.

Notabene, już dokonaliśmy pewnego przekładu, w tym przypadku z kultury teoretycznej na kulturę samego słowa czy też pisma. Problem ten tak celnie postawiony i rozwiązany przez cytowaną już znawczynię wielu kontekstów kulturowych Beatę Szymańską jest ciągle zagadnieniem niezwykle pasjonującym. W znakomitej pracy *Kultury i porównania*, Autorka przywołuje hermeneutykę Diltheya i Heideggera, idee mitu, schematu pojęciowego Karla Poppera, propozycje teoretyczne Edwarda Sapira po to, aby ukazać jasne i ciemne strony, szanse i zagrożenia towarzyszące konfrontacji dwóch kultur.



Szymańska twierdzi, iż podobnie tak jak niemożliwy jest wierny przekład z jednego języka na drugi, tak nie da się również zrozumieć ani przełożyć jednej kultury na drugą. To, co obce zawsze pozostanie obce, a przytaczając epitomiczne słowa człowieka, bądź co bądź wielu kultur, Rudyarda Kiplinga, że „wchód to wschód, a zachód to zachód”, które to dwa światy nigdy się nie zejdą, polska filozof kultury widzi jednakże pewną szansę. Sprawa wydaje się nie tak beznadziejna, bowiem bycie w polu kultury, posiadanie swoistego kulturowego kapitału (Bourdieu) czy dysponowanie Geertzowskimi schematami symbolicznymi nie uniemożliwia zrozumienia tego, co pochodzi z różnych czasów i przestrzeni kulturowych, nie wyklucza zrozumienia – choć w starym windelbandowskim sensie wyklucza wyjaśnienie. Po prostu, translacja kultur wymaga od odbiorcy nie tylko otwartej postawy, ale także pokonania trudności interpretacyjnych. Objaśnianie kultury jest możliwe tylko w żmudnym dialogu, w owym – jak powiedzieliby buddyści – niekończącym się cyklu pytań i odpowiedzi (*mondo*). Istotę stanowi tutaj jednakże niepogłębione ani filozoficznie, ani socjologicznie „ślizganie się” po powierzchni, quasi-zrozumienie przeprowadzane bez namysłu i bez refleksji. Kultury są bardzo wrażliwe na tego typu dystorsje, tak jak są wrażliwe, gdy uczestnicy różnych kodów kulturowych zamykają się na czasami (pozornie) nieprzystające do siebie treści, doznania i wartości. Fałszywe interpretacje oraz głuchota mogą uniemożliwić wystąpienie tego, co za J.-L. Nancym nazywamy „*modusem co-existence*”. Takim nie będzie bowiem *turyzm* oparty na trywialnej komercji i pozornie *demokratyzującej się demokracji* sztandarowy dla procesów globalizacyjnych. Określa się go w najnowszej literaturze przedmiotu jako nieautentyczne zbliżanie się kultur (nieautentyczne, gdyż zbliżanie to odbywa się tylko do pewnego, bezpiecznego momentu, w którym kupujący dany towar, krajobraz, rzekę, plażę, obyczaje, rytuały, jako ów niezwykle ceniony klient pochodzący zazwyczaj z bardziej zaawansowanego i cywilizacyjnie i „kulturowo” obszaru, poczuje się swojsko, bez narażania się na autentyczny kontakt z tubylcami, których obyczajów i wierzeń nie będzie w stanie nigdy zrozumieć). Ta wersja „ustawionego handlowo kontaktu”, o którym, oczywiście w innym kontekście, pisali Franz Boas, Bronisław Malinowski, Margaret Mead czy Lévi-Strauss, została celnie uchwycona i obnażona na przykład w powieści *Passage to India* Fostera, w wielkim moralitecie conradowskim *Jądro ciemności*, a współcześnie w powieściach Paula Theroux czy Davida Lodge’a *Co nowego w raju*. Podsumowując, te wymuszone, nieprawdziwe i skomercjalizowane kontakty z obcymi kulturami pogłębiają niezrozumienie i mogą doprowadzić do konfliktu. Zjawisko to zostało krytycznie opisane w tekstach Stanleya Fisha i Ulfa Hannerza. Zwłaszcza Fish wprowadził jakże adekwatny termin „*boutique multiculturalism*” oznaczający zjawisko stwarzające fałszywie wrażenie, iż w obecnej dobie błyskawicznej komunikacji kultura stanie się jednym monolitycznym tworem. W istocie grozi nam monstrualna hybryda roszcząca sobie prawo do reprezentowania wszystkich regionów i wszystkich systemów symboliczno-aksjonormatywnych (widać tu analogię do nowej *lingua franca*, angielszczyzny występującej w dziesiątkach odmian). „Zwiastunami” tych przemian są skomercjalizowane sieci, migocące tysiącem diod galeeryjki handlowe, stoiska „regionalne” w Plaza Center w każdej większej metropolii, działające w specjalnie „zneutralizowanych”, aseptycznych przestrzeniach, gdzie – niczym

w laboratorium – można doprowadzić do spotkania tego, co Barthes nazywa wykluczającymi się kodami różnych kultur (od kodów zachowań po kody odwzorowujące przetransformowane mitologie rytuałów, wierzeń, prokreacji, życia rodzinnego i ostatecznie śmierci). Daje się tu dostrzec swoistego rodzaju sprzeczność w samej istocie: to multikulturalizm miał uszanować różnice, a faktycznie je znosi. Nie dziwi zatem fakt, że teoretyczne salwacje pewnej ideologii globalizacji w postaci terminologicznego monstrum metakultury, nie zdają się na wiele. Idąc bowiem tropem Émile’a Durkheima fakty społeczne wskazują jednoznacznie, iż miast zamierzonej „jedności” szanującej różnice te siedem potrzeb opisanych przez Radcliffe-Browna i Malinowskiego wskazują, iż to, co duchowe i sakralne, Eliadowskie przestrzenie, przybiera formy magicznego teatryku, wabiącego „wilków stepowych” do uczestniczenia w jakiejś wspólnej grze, wymianie. Jednak w świecie nie realnym, lecz przeniesionym do gigantycznej cyberprzestrzeni. Jeśli tacy moralisci jak Franz Kafka, Jewgienij Zamiatin, Aldous Huxley, Georges Perec, John Barth, Anthony Burgess opisując działanie kolektywnej świadomości umiejętnie sterowanej przez tak świetnie rozszyfrowane przez działania McLuhanowskich mediów, przewidzieli to wszystko, co z perspektywy obejmującej wielość punktów czasowych zagroziło kulturze, to na podstawie tych diagnoz możemy mówić o pewnym jednolitym rozumieniu tego pojęcia, jako niezbywalnych dla każdego społeczeństwa norm i wartości, wyznaczonych i kontynuowanych przez pewną historię, dziejowość, przeszłość tego wszystkiego, co stanowiło o ciągłości, stwarzając to, co fundamentalne dla każdej wspólnoty, operującej jednym językiem i jednym światobrazem. To właśnie pisarze i poeci, dysponujący nieimitowalną intuicją i wglądem w bieg spraw, odrzucili próby dążące do zacierania różnic w imię ich szanowania. Wymieńmy dla przykładu tych, którzy pochodzą z regionów narażonych na ten proces uniformizacji kulturowej: Aimé Césaire, Frantz Fanon, Vidiadhar Surajprasad Naipaul, Nadine Gordimer, John Maxwell Coetzee, poeci Denis Bruce i pisarz Wole Soyinka. Wszelkie próby płynące z tego, co za Sztompką nazywamy kulturą trzeciego poziomu, czyli kulturą materialną, korespondującą z pojęciem cywilizacji (czyli operującej uniwersalnymi środkami technologicznymi), u najwrażliwszych członków danych społeczności kulturowych wywołuje napięcia, gniew, poczucie anomii i agresję. Tego, co Arjun Appadurai nazywa „fraktalami”, ułamkami mocy. Idzie tutaj o problem zasadniczej wagi: wszelkie próby opisu fenomenu kultury zmierzające do ukonstytuowania całości teoretycznej są odzwierciedleniem tego, co próbuje się wprowadzić w rzeczywistości społecznej. Jedynym rozsądnym stanowiskiem metodologicznym badań kulturoznawczych jest przyjęcie za rzecz naturalną występowania niespodziewanych trajektorii, wszelkich nieciągłości. Trudno byłoby nie zgodzić się z Foucaultem, iż idea linearnego ciągłego rozwoju, idea oświeceniowego postępu, jest już mocno nadwyrężona, choć nie znaczy iż jest całkowicie nieprzydatna. Krytyka dotyczy przede wszystkim odrzucanej i wielokrotnie wyśmiewanej pojętej à la Hegel prawdy jako całości czy wszechogarniającej totalności (*Totalität*), ale zarezerwowanej tylko dla tych, którzy posiadają władzę. Problemem o wiele istotniejszym jest opozycja małego do wielkiego, tego, co wchłania i tego, co zostaje wchłonięte. Natomiast kwestią etyki dziejowej jest jakże bolesny problem wykluczenia, uniemożliwiania rozwoju w imię tego wszystkiego, co Raymond Aron,

Popper, Alain Besançon odczytali jako historyczną nieprawość i przemoc. Jeśli więc przyznać, iż elementami tych rozgrywek są kultury, to trzeba je potraktować w kategoriach bardziej złożonych niż na przykład wymiany form symbolicznych, gry językowe à la Wittgenstein, łańcuchy znaczącego i oznaczonego, układy metonimii i metafor. Należałoby raczej zwrócić się do fundamentu kultury, do wartości, pod którymi, by tak powiedzieć, w akcie konstytutywnym podpisuje się wielu użytkowników. Wartości oddalają anonimowość, czcze abstrakcje, uznanie działania praw i instytucji, które wymykają się możliwości zrozumienia. Dlatego też analizy oraz intuicje zarówno badaczy teoretyków, jak i pisarzy, artystów były nad wyraz zgodne, co do jednego: podmiotem działań kulturowych jest zawsze jednostka ludzka. To w jej imię Kafka, Karel Čapek, Vaclav Havel, Bohumil Hrabal, Huxley, George Orwell, Zamiatin, Ray Bradbury, Imre Kértes, podejmowali walkę o uświadomienie tego, co za jednym z największych socjologów Ferdinandem Tönniesem nazywamy wspólnotą jednostek rozumiejących się i skłonnych do wymiany międzyludzkiej.

Nie powinno przy odrzuceniu tego, co wielkie i wszechogarniające niepokoić, iż kultury w odróżnieniu od wszechogarniających cywilizacji proponują uczestnictwo w tej, a nie innej konkurencyjnej grze, wymianie czy też formie jakiegoś lokalnego, a nie globalnego spektaklu. Stąd rodzi się poprzez takie uczestnictwo kontrtruch, kontradzianie. Sądzę, iż doskonałą analogią do anonsów teoretycznych, jak sam je nazywa wspomniany Appadurai (mam tutaj na myśli chociażby *Fear of Small Numbers*), są działania artystów ulicy. W kulturze daje się dostrzec pewną ciągłość, pewną tradycję, wbrew rozpowszechnionym opiniom płytkich i koniunkturalnych badaczy. Tak jak po 1956 roku w Europie Wschodniej, a po 1968 roku w Europie Zachodniej czy też w latach siedemdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych, europejscy i amerykańscy buntownicy wykorzystywali mury, albo publicznie dostępne przestrzenie, sławetne *les murs à parole*, tak też dziś sprzeciw wobec procesów globalizacji – przyrównywanych niekiedy do procesów komunizacji czy nawet faszycyzacji – dążą do uświadomienia, iż procesy scalania bez względu na istniejące różnice w obrębie kodów kulturowych przynoszą efekty odwrotne od zamierzonych. Są to rezultaty wzmacniającej się pogłębiającej nierówności. Te formy protestu znajdujące swój wyraz już nie tylko na pojedynczych murach, ale na całych budynkach, składach pociągów, czy też trudno dostępnych miejsc takich jak dźwigi, mosty, urządzenia techniczne, wskazują na jedno: czynnik tak istotny w aksjonormatywności kultury jak indywidualność jest niezwykle mocno broniony i szanowany. W ten sposób taki „kameralista” jak człowiek instytucja Banksy, postać celowo anonimowa, lecz o ogromnej sile oddziaływania, atakuje to wszystko, co stanowi wszechwładny, wszechogarniający mechanizm zacierania, globalizowania właśnie, podmiotowości, aksjologicznej natury jednostki. Appadurai, tak jak Gayatri Chakravorty Spivak czy Homi K. Bhabha, w kontekście świata postkolonialnego stwierdza, że: „to wszystko, co motywuje i uzasadnia przemoc w naszych czasach, to, co dawało się dostrzec po 1990 roku, iż transformacja świata nie będzie postępową, a sama globalizacja ujawni wiele patologii w uświęconych ideologiami nacjonalizmach”. Właśnie to, co zagrożone atakuje z całą mocą, impetem (ów *anger* – złość, ale zarazem *fear* – obawa) świat, w którym korporacyjność przemienia nas w bezwolnych odbiorców mate-

rialnych i pseudoduchowych towarów, mających zaspokoić wymaginowane i realne potrzeby mieszkańców globalnego butików czy też marketu. Te rozważania zbliżyły nas do niegdyś konkurencyjnego w stosunku do kultury terminu czy też pojęcia – mianowicie cywilizacji. Dystynkcja ta była istotna u takich myślicieli jak: Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Ortega y Gasset, Kroeber, Florian Znaniecki, Marian Zdziechowski, Feliks Koneczny, ale też Witkacy. Uznawali oni, iż cywilizacja jest językiem uniwersalnej komunikacji (co w ujęciu Beaty Szymańskiej znaczy, iż jest łatwo przekładalna). Piotr Sztompka lokuje cywilizację na poziomie trzecim – kultury materialnej. Tak jak proponował to Znaniecki czy Talcott Parsons, cywilizacja w stopniu minimalnym orientuje się na normatywność, idealność, na uznawanie pewnych przekonań, poglądów, idei, standardowych symboli, które stanowią – jak już to przedstawiliśmy – cechy charakterystyczne kultury, dodajmy: kultury symbolicznej, czyli tej, która odcina nas od świata zwierzęcego czy też świata naturalnego. Pogląd eksponowany na przykład przez Geertza, iż kultura jest to system znaczeń i symboli regulujący działania społecznie, zakłada również, iż muszą występować tutaj elementy normatywne. Cywilizacja w większości koncepcji jest w zasadzie od takich elementów uwolniona. W tym, co nazywamy dia-pazonem cywilizacyjnym, panuje norma, o której René Girard mówi, że stanowi imitację; tam działa reguła, która głosi „stosuj się do pewnych zachowań”. Jakich? Właśnie zachowań cywilizacyjnych; to one zaświadcza o tym, czy należysz do pewnej cywilizacji czy też nie. Ale oczywiście takie stanowisko – podzielenia pewnego behavioru – jest również charakterystyczne dla kultury; jest ona przecież sposobem zachowywania się, jak mówi Raymond Williams, totalnym sposobem odnoszenia się do siebie i świata. Stąd też ta różnica między pojęciami cywilizacji i kultury (między aspektem duchowym a materialnym czy też technologicznym, lub, jak mówi Martin Heidegger, owym *techné*) niegdyś eksponowana w wielu pracach, ulega dzisiaj, może nie tyle zatarciu, ile pewnemu przewartościowaniu. Powróćmy jeszcze raz do wzorca wyjściowego, do definicji Lalande’a. W tej klasycznej, opierającej się naporowi zmian definicji, pojęcie cywilizacji jest terminem bliskoznacznym, niemalże synonimicznym z pojęciem kultury. Wydaje się, iż Lalande kierujący zespołem znakomicie wykształconych redaktorów prowadzących, zdawał sobie sprawę, iż elementy, które wchodziły w pole denotacyjne pojęcia cywilizacji, dadzą się pomimo pewnej dywersyfikacji ująć w pewien powszechny, uniwersalny schemat. Cywilizacja jest oczywiście, podobnie jak kultura, zbiorem społecznych zjawisk, które również jak kultura wykazują się pewną mocą przekazywania, transferu, budowania tego, co Bourdieu nazywa kapitałem, i tutaj rozróżnienie Piotra Sztompki na kulturę materialną i duchową, kulturę norm i kulturę pewnej imitacji, jest bardzo celne. Cywilizacja jest wspólna dla społeczności niekoniecznie związanej więzami duchowymi, więzami wspólnej tradycji lub rytuałem, mitologią. Jest ona czymś powszechnym, czyli pojęcie cywilizacji zbliżałoby się dzisiaj do pojęcia jakiejś zglobalizowanej kultury, amalgamatu wielu kultur. Oczywiście że cywilizacje podlegają innym ocenom, podlegają innym procedurom rozumienia czy eksplikacji, są po prostu przekładalne na język, na przykład, efektywnego działania. Lalande wskazuje jednak na pewien istotny motyw łączący kulturę i cywilizację, który mówi dzisiaj bardzo wiele o czyhających na kulturę i cywilizację zagrożeniach. Idzie

tu o racjonalność, przeświadczenie, iż istnieje coś takiego jak natura i istota człowieczeństwa charakteryzowana i określana jako owo *rationale* przekładalne na możliwości tworzenia światów symbolicznych. Jest to bardzo złożony problem. Problem, który w wielu koncepcjach filozofii kultury przybrał formę binarnej opozycji. Po pierwsze, opozycja cywilizacji *versus* barbarzyństwo (funkcjonująca już od czasów Herodota, Renesansu, Oświecenia, Kartezjusza i Giambattisty Vica), choć kultura, jak chce pierwszy świadomy teoretyk badań w tej dziedzinie Johann Gottfried Herder, nie będzie wyróżnikiem i uprzywilejowanym zbiorem cech charakteryzującym naukę człowieka. Innymi słowy, kultury, jak czytamy u Herdera, to wielość równorzędnych tradycji obecnych na wielu obszarach, to po prostu inny sposób (i nie wolno tu dokonywać żadnych ewaluacji) ujmowania rzeczywistości, dodajmy w formie jej symbolicznego organizowania. *Humanitas* jest wyróżnikiem bytu ludzkiego, każdego bez wyjątku, a każda kultura sprzyja konstytucji owej esencji. Notabene, dystynkcja barbaryzm-cywilizacja została złagodzona w nowoczesności i ponowoczesności. Pretensje etnocentryzmów ufundowane na świadomości, iż *gorące* cywilizacje (według klasyfikacji Lévi-Straussa), szybkie i efektywne w sposobie opanowywania oraz wykorzystania Przyrody, jak i innych jednostek, zostało dziś mocno poskromione. Rozwijające się wolno, ale stabilnie *chłodne* cywilizacje są trwalsze, choć pod względem technologicznym mniej zaawansowane. Jednak „dziki”, niecywilizowany osobnik w odróżnieniu od kalkulującego inżyniera uprawia kombinatorykę prowadzącą do znakomitych rozwiązań i efektów, nie wolno zatem poniżać, degradować ani dezawuować *bricolerów* pojawiających się na przestrzeni tysięcy lat. Przełomowe badania nad totemizmem i wymianą ludzi oraz znaków pokazały, iż myśl nieoswojona jest tak samo wartościowa, wyrafinowana i swoiście racjonalna jak oparty na zdawałoby się niezachwianym związku przyczynowo-skutkowym paradygmat tego, co nazywamy cywilizacją. I właśnie tutaj wyłania się jeszcze jeden ważki problem: dominacji, zawłaszczenia i wzajemnego pokonywania się kultur, które z powodów czasami irracjonalnych mają ze sobą konkurować, walczyć, a w wielu drastycznych przypadkach po prostu doprowadzić słabszą do zagłady. Hermeneutyki redukcjonistyczne zapoczątkowane przez *Narodziny tragedii* Nietzschego ukazywały, chociażby w mitach założycielskich, iż w kulturach zawarte są wątki konstruktywne, jak i destruktywne. Od czasów Freuda patrzono na wyrafinowane efekty czynności sublimacyjnych (dzieła sztuki, literackie, poetyckie, malarskie, dzieła naukowe) jako na serie mechanizmów zastępczych w stosunku do nieokiełzanego i przynoszącego autentyczne szczęście i gratyfikację libidinalną *Lust Prinzip*. Na tej samej zasadzie działa spełnienie Wilhelma Reicha i momentów szczytowych u Abrahama Maslowa, mających usunąć zdawałoby się nieprzekraczalną antynomie między dwoma porządkami kultury (religii) jako bycia i cywilizacji jako porządku posiadania. Bycie, jak proponują piszący pod wpływem różnych koncepcji filozofowie od brytyjskich romantyków Samulea T. Coleridge’a, Percy’ego Shelleya, przez Sørensa Kierkegarda, Maksa Stirnera, Nietzschego po Gabriela Marcela, Leona Strehla, Ericha Fromma, Theodore’a Roszaka czy Miguela de Unamuno prowadzi do autentycznej kultury, której wyróżnikiem będzie bycie w pełni sobą: podmiotem zintegrowanym i pełnym. Z tej perspektywy cywilizacja (porządek „mieć”) dezintegruje, zaspakaja w coraz bardziej wyszukany sposób animalne po-

trzeby. Słowem, odbiera indywidualność, prowadząc do stadnych kontrolowanych zachowań. W koncepcjach Władimira Sorokina, Ortegi y Gasset, Spenglera, a ostatnio Petera Sloterdijka czytamy o człowieku masowym, o przeklętym „każdym” XX i XXI stulecia. Jednak stan taki, nazwijmy go anomią indywidualizmu, prowadzi do buntu, kontestacji, o którym zaświadcza przed wszystkim poeci i pisarze jako jednostki wyposażone w swoistą nadwrażliwość. W literaturze przedmiotu mówi się o odrzuceniu stehnicyzowanego, zideologizowanego człowieka jednego wymiaru (Herbert Marcuse). Wymieńmy tu, formatywne dla pokoleń lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych, osiemdziesiątych, i dziewięćdziesiątych, dzieła znaczone buntem przeciwko unifikującej cywilizacji: Georges Perec, teatr absurdu, Allen Ginsberg, Jack Kerouac, William S. Burroughs, ale również J.D. Salinger, a obecnie Paul Auster czy Chuck Palahniuk. Przesłanie zawarte w tych kultowych dziełach jest porażająco proste: kultura eklektyczna, nieoparta na żadnych autentycznych wartościach nie może być, jak okazuje się w momentach załamania i kryzysów, czynnikiem konstytuującym to, co człowiekowi niezbędne do w pełni ludzkiej egzystencji: integracji i bycia z innymi. Przeciwnie, jak zauważali to już pierwsi antyutopiści jak Jewgienij Zamiatin, Karel Čapek, Orson Wells, czy Philip K. Dick, poddanie się bezwzględny prawom, niesłusznie określanym mianem rozwoju i postępu, stanowi całkiem konkretne zagrożenie. Konsekwencją jest urzeczowienie wzmacnianie przez totalne wyjałowienie wewnętrzne. Wyczuwali to znakomicie artyści jak teoretycy upominający się o szacunek dla podmiotowości człowieka. Od Johna Ruskina, D.H. Lawrence’a, T.S. Eliota, Henry’ego Millera, a całkiem niedawno Harry’ego Mulischa, Georges’a Pereca, Octavio Paza. Przecież na tak totalnie zdestruowanej osobowości (stanie psychicznym przewidzianym F. Norrissa, Dos Passosa, Hermana Brocha, Thomasa Manna) opierały się zwyrodniałe ideologie, które, jak zauważył Raymond Aron, uznając efektywną i utylitarną cywilizację, jej technikę i możliwości produkcji niszczyły całkowicie sferę niezależnego ducha.

Nie liczył się zupełnie człowiek – podporządkowany Antywolności Absolutnej – nawet ten przynależący do awangardy klasy postępowej, człowiek wewnętrznej Partii czy „elitarna” blond bestia nosząca runiczny tatuaż. Czy był to postęp technologiczny, realizacja wieloletnich planów czy zdobywanie coraz to większych przestrzeni życiowych? Rezultat – często zbrodniczy – przyćmiewał wszystko, co w pamięci zniewolonych depozytariuszy niegdysiejszych kultur stawało się coraz bardziej nikiem i zacierającym się wspomnieniem. Kultura w dobie totalitaryzmów to kadłub „przetracony” i rażony atrofią u swej „nasady”, właśnie w owej tak zmitologizowanej przez komunistów nadbudowie, a na brunatnych katedrach głoszonych jako *Mit XX stulecia* niesławnego Rosenberga. Słowem, to pustynie pozbawione życiodajnych wartości, imperatywów, których nieobecność zezwalała na podział na rasy i klasy. Te, które miały prawo do przeżycia, i te, które – właśnie w imię quasi-kultury – zostawały go pozbawione. Nikt lepiej od świadków czasów pogardy i ich antykulturalizmu, nie podniesie do rangi uniwersalnego tego, co tak osobiste, intymne, czy indywidualne. Akty odwagi to *Dzienniki* Anny Frank i Victora Klemperera, cały *Archipelag Gulaż* Aleksandra Sołżenicyna, twórczość P. Leviego, Tadeusza Gajcego, Tadeusza Borowskiego, Imre Kertésza, warszawskiej poetki Ewy Póhoski, Kazimierza Wyki, a także

twórcy o światowej renomie w wolnym świecie – Vercorsa (*Milczenie morza*), Jeana-Paula Sartre’a, Bruno Apitza, Irwina Shawa, George’a Orwella, Artura Koestlera. Szalbięcze wykorzystanie tradycji (mit wielkiej Rusi, nordycka, germańska mitologia przemocy i przeświadczenie o wyższości rasowej) zaprzeczało obiektywizmowi mitów czy Historii Założycielskich. Jednak te ciemne czasy degradacji, czasy pogardy – czyż analogie nie są ewidentne w dzisiejszych przewidywaniach? – były przecież anonsowane. Już u ojca-założyciela filozofii kultury Giambattisty Vica w *Nowej nauce* mówiono o cykliczności rozwoju – idei tyleż augustiańskiej, a potem heglowsko-marksowskiej. W odniesieniu do kultury resp. cywilizacji w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku, wieszczono rychłe upadki i załamania. Paul Valéry zauważał w *Variété*, iż „my, cywilizacje, wiemy już, że jesteśmy śmiertelne, słyszałyśmy opowiadania o tym, jak zniknęły całe światy... niszczyły tak samo duchowe Persepolis, jak materialna Suza”, motywy te pojawiały się w koncepcjach (odradzającego się i dziś) katastrofizmu. Wojny światowe (począwszy od I wojny światowej) usprawiedliwiały – po gwałtownym rozpadzie humanistycznych (renesansowych, oświeceniowych) wartości i ideałów – interpretacje kultur uznawanych z zasady za wartości nietrwałe, otwarte na przemijanie, ale też gwałtowną śmierć. Ortega y Gasset, Georges Bernanos, Pitirim Sorokin, Arnold Toynbee, Marian Zdziechowski, a także poezja i sztuka „katastrofizmu” anonsowały (jakże prawidłowo) Zagładę, anihilację duchowych i symbolicznych osiągnięć skupionych wokół charakterystycznych dla ludzi wartości: indywidualizmu, świadomości i tożsamości kultur.