

POJĘCIA I DEFINICJE KULTURY

Problem z pojęciem kultury wiąże się nie tylko z faktem, iż odnosi się ono do niezwykle złożonego fenomenu, obejmującego wiele znaczeń i zakresów tematycznych. Trzeba pamiętać, iż mówiąc o kulturze (w filozoficznym czy jakimkolwiek innym kontekście) zaczynamy się zastanawiać, kim jesteśmy. Pytając o kulturę, starając się zdefiniować jej pojęcie, często pytamy o miejsce człowieka w świecie, wymiar ludzkiej egzystencji, ale również o wartości, symbole i znaczenia. Stąd wszelkie rozważania dotyczące kultury obarczone są szczególnym nastawieniem i sproblematyzowaniem. Drugim problemem jest samo zdefiniowanie pojęcia „kultura”. Przyglądając się podjętej przez Clyde’a Kluckhohna i Alfreda Kroebera¹ próbie zdefiniowania kultury widzimy tego działania zaskakujące konsekwencje. Tych dwóch znamienitych socjologów dochodzi do wniosku, iż nie można zdefiniować pojęcia „kultura” w jednoznaczny sposób, można co najwyżej wykazać, w jakich typach definicyjnych to pojęcie było w tradycji ujmowane. Mówiąc o takich typach definicji kultury jak: historyczne, opisowe, strukturalistyczne, psychologiczne, genetyczne, Kluckhohn i Kroeber pokazują wiele dróg definicyjnych kultury, wiele jej znaczeń i aspektów rozumienia. Starając się zatem o wprowadzenie w meandry filozofii kultury i pojmowanie tego niezwykle szerokiego pojęcia „kultura”, będę koncentrować się na różnorodności jej ujęć, wskazując niekiedy na sprzeczności *dróg definicyjnych*, ścieżek, prowadzących do odnalezienia jej szczególnego znaczenia.

Wstępnie należy jednakże rozróżnić dwa aspekty filozofii kultury: filozofię kultury w sensie właściwym i filozofię kultury w jej szerokim znaczeniu. Ta pierwsza będzie miała stosunkowo krótki rodowód, zaczynając się od XIX-wiecznych koncepcji filozoficznych, gdy myśliciele w sposób świadomy używali pojęcia „filozofia kultury”, budując jeszcze jedną specjalizację filozoficzną. Przy szerokim znaczeniu tego pojęcia będziemy mieli do czynienia z tymi programami badawczymi, w których pojawia się problem kultury, ale nie

¹ A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, W. Untereiner, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York 1952.

koniecznie jest on traktowany przez danego filozofa jako odrębny. Często też zdarzało się w historii filozofii, iż myśliciele wiele wnoszący do filozofii kultury w ogóle nie używali słowa „kultura”. Dlatego potrzebujemy rozróżnienia filozofii kultury w sensie właściwym (ściśłym) i w sensie szerokim, by uchwycić jak najwięcej z jej fenomenu.

Kolejnym problemem związanym z filozofią kultury jest jej interdyscyplinarność. Jak bowiem zajmować się kulturą w sposób rzetelny bez odniesienia do socjologii, psychologii, antropologii, czy biologii? Pełne zrozumienie naszego problemu – jeśli takowe w ogóle może zostać osiągnięte – wypracowywane może być jedynie w oparciu o badania interdyscyplinarne. Filozofia wnosi jednakże do tych poszukiwań pewien szczególny rys. Filozofowanie wyrasta, jak zauważył Arystoteles, z postawy zdziwienia nad światem. Człowiek zaczyna zadawać pytania o początek swojego istnienia, o siły stwarzające świat i podtrzymujące go w istnieniu. W ten sposób nie tylko rodzi się postawa otwarcia na rzeczywistość, ale również pojawia się konieczność wypracowania naukowego dyskursu. Od samego też początku filozofowie uczą, iż czysto teoretyczne nastawienie poznawcze, które u Platona przeradza się w umiłowanie prawdy (prawdy samej w sobie), jako najwyższego rodzaju zaangażowanie poznawcze może dać jej spełnienie. Ta pierwotna postawa teoretycznego nakierowania na badany problem, oraz otwarcia poznawczego stała się wyznacznikiem filozoficznego myślenia. Tym samym filozofia w badaniach nad kulturą wskazuje, że zadawanie pytań (pytań właściwych, szukanie problemów nawet tam, gdzie wszystko wydaje się być oczywiste) często stanowi najważniejszy moment myślenia.

Wychodząc od tych podstawowych problemów filozofii kultury można mówić o kilku tendencjach. Pierwszą będzie przeciwstawianie lub zestawianie pojęcie „kultura” z takimi pojęciami jak: „natura”, „technika”, „cywilizacja”. W takim zestawieniu może być położony nacisk na wartościowanie kultury, uznanie jej za wyjątkową, twórczą, lub nawet duchową. Wówczas technika będzie wiązana z cywilizacją i będzie traktowana jako uproszczenie kulturowych form, natura z kolei będzie rozumiana jako prostota, brak wysublimowania czy barbarzyństwo. Jak zauważył jednak Georg Simmel², mówiąc o naturze zawsze możemy to pojęcie ująć w dwóch aspektach: jako to, co związane ze sferą biologii i jako to, co naturalne, a więc istotowe czy esencjalne („moja natura”). W tym drugim znaczeniu kultura nie jest przeciwstawiana naturze, ale staje się drugą naturą człowieka. Podobnie Arnold Gehlen pokazał, że technika wprawdzie może być rozumiana jako uproszczenie, technicyzowanie ludzkiego życia, ale we właściwym znaczeniu oznacza ona kreatywną działalność człowieka, a zatem będzie swojego rodzaju formą kulturową, dopełniającą kultury, tak jak sztuka czy nauka. Jak widać, odniesienie natury do kultury czy techniki do kultury może nam stworzyć owocną płaszczyznę do rozważań dotyczących kultury.

Przy okazji tych zestawień ujawnia się wspomniane już wąskie i szerokie znaczenie pojęcia „kultura”. W wąskim rozumieniu „kultura” odnosi się często do wysublimowanego działania człowieka (z reguły wskazuje się na sztukę, naukę, religię jako domeny tak rozumianej kultury) i wiąże się pojęcie kultury z pojęciem „ducha”. W takim rozumieniu

² G. Simmel, *O filozofii kultury. pojęcie i tragedia kultury*, [w:] tenże, *Filozofia kultury. Wybór pism*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007.

kultura traktowana jest też jako zadanie, którego spełnienie jest dopełnieniem ludzkiego bytu, wzbogaca go, powoduje, że człowiek staje się prawdziwie ludzki, jest w pełni sobą. W szerokim znaczeniu kultura rozumiana jest jako przestrzeń instytucji społecznych, praw i relacji między ludźmi, społeczeństwami, często traktowana też jest jako całościowe zachowanie i funkcjonowanie człowieka w społeczeństwie. Wówczas kultury nie sprowadza się jedynie do nauki, sztuki czy religii, lecz analizuje się całokształt ludzkich wytworów i możliwości działania. W takim ujęciu kultura może też być postrzegana jako system determinacji, oddziaływania, ale również represji i ograniczania bytu ludzkiego. W tym kręgu definicyjnym najważniejsze jest odniesienie do człowieka, oraz do pytania o to, jak wpływają na egzystencje ludzką wszelkie kulturowe fenomeny. W szerokim ujęciu kultury często technika stanowi jej część składową, której nie da się oddzielić nawet w formie metodologicznego założenia. Współcześnie te dwa sposoby mówienia o kulturze przełamano i od czasów szkoły w Birmingham traktuje się kulturę jako całokształt ludzkiej działalności³.

Drogi definicyjne kultury generalnie można podzielić na dziesięć podstawowych działów, ujęć definicyjnych prezentowanego problemu.

1. Kultura rozważana w aspekcie jej temporalności, a więc w ujęciu dziejowym, historycznym (historyzm i historiozofia, koncepcje czasu i ich wpływ na rozumienie kultury w aspekcie historycznym, w odniesieniu do jednostkowych przeżyć człowieka oraz w biologicznym, organicznym kontekście).

2. Kultura jako system znaczeń i symboli poddanych interpretacji (hermeneutyczne koncepcje kultury, symboliczne formy i zasady kulturowego bytu).

3. Kultura jako ewolucyjne przedłużenie natury, konsekwencja kształtowania się filogenetycznego człowieka (genetyczne ujęcia kultury, naturalistyczna koncepcja bytu).

4. Kultura stanowi sferę ideaacji, przestrzeń realizacji duchowej działalności człowieka (koncepcje idealistyczne i antynaturalistyczne, teologiczne i aksjologiczne nastawienie wobec kultury).

5. Kultura jako spontaniczna i kreatywna twórczość człowieka.

6. Kultura jako system społecznych uwarunkowań, wzorów postępowania i instytucji, tradycji, oraz praw, czyli kultura jest rozumiana jako system uwarunkowań i determinacji (represji i opresyjności).

7. Kultura jako komunikacja i płaszczyzna międzyludzkich interakcji (komunikacyjne koncepcje kultury, językowe koncepcje kultury).

³ R. Johnson, *What Is Cultural Studies Anyway?*, „Social Text” nr 16, 1986–87, s. 38–80.

8. Kultura jako zamknięty system (nieprzenikalność kulturowa, nieprzekładalność wzajemna między kulturami, kultura rozumiana jako wewnętrznie spójna i niepowtarzalna całość).

9. Kultura jako uniwersalny system (przekładalność kultur i ich wzajemne przenikanie. Poszukiwanie uniwersaliów kulturowych i wspólnych podstaw).

10. Kultura w jej zmianach i nieustającej ewolucji, jak również stałości i niezmienności (kryzys i zmiana kultury jako cecha wewnętrzna każdej kultury, powstawanie nowych formacji kulturowych jako przejaw kreatywności kulturowej).

Zacznijmy od temporalnego aspektu kultury. Wilhelm Dilthey wprowadził rozróżnienie na historyzm i historiozofię. Rozróżnienie to pozwala skategoryzować pierwszy z badanych tutaj sposobów rozumienia kultury. Historiozofia jest sposobem ujmowania dziejowości jako z góry określonej, celowej domeny realizowania się ducha, Boga, czy transcendencji. Myśliciele prezentujący historiozoficzny punkt widzenia zakładali w związku z tym, iż historia ma nie tylko sens, ale, co więcej, sens ten dano jej niejako odgórnie. To, co się w dziejach przejawia i prezentuje, jest przede wszystkim uzewnętrznieniem, czy realizacją wcześniej powstałego planu. W historiozoficznym ujęciu rzeczywistości bardzo często filozofowie zakładali, że istnieją jedne dzieje, wspólne dla całej ludzkości, które rozwijając się w progresywnym ruchu, ogarniają całą rzeczywistość kulturową. W konsekwencji, w tych koncepcjach przyjmuje się, że nie ma wielu kultur, ale jest jedna rozwijająca się kultura dziejowości. Ludzie ze swymi różnicami kulturowymi są jedynie przejawem kolejnych szczebli i etapów kształtowania się kultury.

Historyzm prezentuje odmienne stanowisko, w którym nie to, co zewnętrzne, transcendentne nadaje rzeczywistości ludzkiej sens, ale odwrotnie – to dziejowość kształtowana przez człowieka nabiera swoistego, wewnętrznego sensu i znaczenia, odbija wewnętrzną jedność ludzkiej społeczności. W konsekwencji też w historyzmie pojawia się możliwość ujęcia wielości i różnorodności kulturowej jako specyficznej dla danej grupy społecznej.

Między historiozofią a historyzmem toczy się polemika, która ukazuje, iż właśnie czas, podejście do dziejowości i historii jest jedną z ważniejszych wykładni, dzięki której można mówić o kulturze. Kultura rozumiana z perspektywy czasu może być rozważana na wiele sposobów. Historiozofia pokazuje, iż kultura jest determinowana przez boski plan, rzeczywistość absolutu. Historyzm wskazuje, iż kultura jest zależna od wewnętrznych zdarzeń zachodzących między ludźmi i działań podejmowanych przez jednostki. Kultura traktowana jest jako wewnętrzna sprawa danej społecznej jednostki, odzwierciedlając jej specyfikę i niepowtarzalność. Nie ma ona wówczas charakteru kumulatywnego jak to jest w historiozofii, tylko wewnętrzny i zamknięty. Koncepcja czasu i dziejowości może jednak kreślić jeszcze inne rozumienie kultury. Przede wszystkim, ujmując człowieka jako istotę historyczną, wskazuje, iż kultury nie da się rozważyć i zrozumieć bez ujęcia historycznego. Cel immanentny lub transcendentny to *telos*, do którego zmierza cała rzeczywistość, a wraz

z nią człowiek. Inaczej rzecz ujmując, historia staje się przestrzenią, w której człowiek nie tylko stwarza siebie, ale przede wszystkim staje się też dla siebie zrozumiałym. Takie stanowisko otwiera z kolei **hermeneutyczne** rozumienie kultury.

Hermeneutyka będzie traktować kulturę właśnie jako interpretację. Dla wielu hermeneutów dziejowość będzie tą domeną, w której najpełniej będzie można zrozumieć człowieka, a więc sferą pierwszej kulturowej interpretacji. Johann Gustav Droysen⁴ dokonując swoistego rozróżnienia nauk ze względu na ich przedmiot, metodę oraz cel, wskazywał, że historia jest tym, co daje zrozumienie, przybliżając człowiekowi kulturę i własny byt. Hermeneutyczne ujęcie zakłada przede wszystkim, iż kultura nie tylko posiada swą wewnętrzną dziejowość budującą jej dramaturgię, nadając jej cechy specyficzne, lecz jest przede wszystkim tworem złożonym, wielowarstwowym, z którego nieustannie wyłaniają się nowe sensory. Dla Hansa-Georga Gadamera kultura była właśnie taką skomplikowaną przestrzenią, w której realizowały się różne znaczenia, i to nie tylko na poziomie myśli (idealnym, intelektualnym, duchowym), ale również poziomie materialnym (wytworów sztuki, techniki, elementów codziennej rzeczywistości człowieka). W filozofii Wilhelma Diltheya ujawnia się jeszcze jeden ważny aspekt. Pojmuje on kulturę jako organizację złożoną z wielu różnorodnych elementów, takich jak: instytucje, wytwory działalności ludzkiej, zjawiska społeczne, przedmioty materialne; jest tym, w czym ujawnia się człowiek, poprzez co się wyraża – jak i tym, co równocześnie warunkuje człowieka.

Pierwsi hermeneuci pokazywali, jak znaczenie zostaje ukryte pod różnymi warstwami sensów. Dochodzenie do zrozumienia wiązało się nie tylko z długą drogą interpretacyjną, ale również zakładało, że to, co poszukiwane ujawni się dopiero w najgłębszym, często też najbardziej metaforycznym, czy symbolicznym znaczeniu. Ujęcie hermeneutyczne prowadzi zatem do rozumienia kultury przede wszystkim jako kultury symbolicznej.

Kultura symboliczna, to przede wszystkim formacja, która opiera się na zrozumieniu i intencjonalności. Po pierwsze, kultura symboliczna musi mieć swoich uczestników, ludzi, którzy będą realizować jej treści i wartości, będą przyjmować znaczenia, jakie kultura w sobie niesie. Tak rozumiana kultura jest przede wszystkim przestrzenią zaangażowania człowieka w to, co się wydarza i to, co dokonuje. Po drugie, kultura symboliczna jako intencjonalna musi być nastawiona na wyrażenie pewnych treści i znaczeń, musi być realizacją lub przynajmniej impulsem do ich realizacji. Dla spełnienia tych dwóch aspektów uczestnik kultury symbolicznej musi być świadomy tego, w jakiej sytuacji się znajduje i jakich może dokonywać działań. Kultura symboliczna opiera się przede wszystkim na dokonanych przez ludzi założeniach, że pewne przedmioty czy zdarzenia zawierają w sobie inne znaczenia (polanie dziecka wodą w kościele nie jest kąpielą, lecz chrztem, uprawa róży w ogrodzie przez mnicha nie jest tylko działalnością relaksacyjną czy pielęgnacyjną, ale jest aktem kontemplacji itp.).

Kultura symboliczna może wyrażać się na wiele sposobów. Dwa z nich, które wydają się szczególnie ważne to zapośredniczenie i zaangażowanie. O zapośredniczeniu jest mowa

⁴ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.

w koncepcji Ernsta Cassirera⁵. Człowiek jako istota symboliczna postrzega rzeczywistość poprzez symbole. Rzeczywistość nie dociera do nas nigdy w sposób bezpośredni, ale zawsze jest już przez człowieka w symbolicznej naoczności kształtowana. Tym samym powstaje kultura jako sfera pośredniczenia między nami a światem. Świat symboliczny, będący światem kultury, składa się wedle Cassirera z takich elementów jak: język, mit, sztuka, religia – a więc podstawowych kulturowych aspektów człowieka. Zrozumienie kultury, to uchwycenie jej w wielości znaczeń i odniesień, w wielopoziomowych konstrukcjach kształtowanych przez symbole jej języka, zachowań religijnych, sztukę, czy wreszcie rozumienie przeszłości.

Aspekt zaangażowania ujawniają koncepcje Rolanda Barthesa czy Paula Ricoeura. Dla Barthesa kultura jest swojego rodzaju opowieścią. Człowiek będąc w pewnej konkretnej sytuacji historycznej i podlegając rzeczywistości własnej epoki znajduje się w położeniu, które zmusza go do interpretacji i konstruktywnego odniesienia się do tego, co zastane. Jako ten, kto tworzy mit, mit będący przekazem kulturowych zachowań i wartości, mit budujący społeczne i ideologiczne uwarunkowania, człowiek wchodzi w zastany świat aktywnie go przekształcając. Zaangażowanie pojawia się już na poziomie odczytania symboli. Każda kultura bowiem dysponuje całym szeregiem znaków i symboli, których odczytanie oznacza już pewne wstępne zrozumienie ich kontekstu. Podobnie jak w hermeneutyce, każda epoka generuje swoje sensory, własne opowieści/mity, dając pewien wgląd w jej istotę oraz w znaczenia przynależnych do niej znaków i symboli. Człowiek angażując się w swoje życie, zostaje równocześnie wciągnięty w wir znaczeń i samą kulturę. Jak wskazuje Barthes, cała rzeczywistość kulturowa jest mitotwórcza, dlatego uczestnik kultury żyje jak w kokonie, otoczony przez wylaniające się z jego otoczenia sensory i nowe interpretacje, nadając pod ich wpływem nowe znaczenia starym treściom. Kultura dla Barthesa jawi się zatem jako system opowieści wprowadzających nie tylko sens do naszego życia, ale przede wszystkim nadających mu wymiar rzeczywistości. Zaangażowanie w użyciu i interpretacji symbolu pokazuje Paul Ricoeur przede wszystkim wskazując, że *symbol daje do myślenia*⁶. To ta formuła, wielokrotnie powtarzana i analizowana, wskazuje na ów angażujący charakter. Nad symbolem, wedle Ricoeura, nie można bowiem przejść obojętnie, bez zaangażowania; jest to wyzwanie, jakie pojawia się przed człowiekiem. Dając sens, symbol zmusza do jego przemyślenia. Skupiając myśli odsłania przed człowiekiem nowe znaczenia, pociągając do kolejnego przemyślenia prezentowanych znaczeń. Symbol przede wszystkim jest dialogiczny w swym charakterze, co powoduje, że odsyła do tego, kto go stworzył. Będąc przekazem staje się kulturowym komunikatem pomiędzy mówiącym (szyfrującym znaczenia) a interpretującym. W ten sposób angażująca rola symbolu pokazuje całą niejednoznaczność rzeczywistości kulturowej, jej wzajemność i relacyjność, równocześnie odsłaniając konieczność relacji, jakie w kulturze występują.

Hermeneutyczne czy symboliczne rozumienie kultury umieszcza ją w świecie idealnym. Jak wskazywał choćby Cassirer, zdolność symbolizowania, jako kulturotwórcza

⁵ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1998.

⁶ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Ciechowicz, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985.

działalność, kształtuje odrębny względem natury świat. Rzeczywistość człowieka jest tym samym domeną myśli, symbolu, ducha, przekraczając i nie posiadającą wspólnych elementów z naturą. W ten sposób koncepcje te stają w jawnej opozycji do naturalizmu. Spór naturalizm *versus* antynaturalizm czy idealizm, przewija się w całej historii filozofii, kształtując myślenie o człowieku na dwóch przeciwstawnych płaszczyznach. Ujmując problem schematycznie: naturalizm będzie łączył kulturę z jej biologiczną podstawą, antynaturalizm będzie wykazywał, że kultura pojawia się, kiedy powstaje zaprzeczający naturze i jej porządkowi mechanizm kształtujący ludzką działalność. Z kolei idealizm odrywając kulturę od biologii wskazuje, iż to Bóg, transcendencja, czy duch kształtują człowieka, a przez to jego kulturową rzeczywistość, która nie ma nic wspólnego z biologią – nie tylko bowiem nie sytuuje się na poziomie biologii, lecz wręcz go przekracza, transcenduje.

Takie problemowe ujęcie kultury wskazuje na jeszcze jeden aspekt jej badania – genetyczny. Rodzi się bowiem pytanie o źródła kultury, jej pochodzenie. Oczywiście jest, iż dla naturalistów źródłem kultury jest natura, dla antynaturalistów zaś to, co pozanaturalne. Jednak i tu pojawiają się pewne szczególne rozróżnienia. Przede wszystkim, podążając za naturalistycznym punktem widzenia można zobaczyć dwa rozwiązania tej kwestii. Pierwsze będzie wskazywało, że kultura pojawia się w pewnym momencie ludzkiej ewolucji. Johann Gottfried Herder opisując kondycję człowieka, wskazywał właśnie na taki szczególny moment kształtowania się jego biologicznego uposażenia, który umożliwił mu działania o charakterze kulturowym. Tym szczególnym momentem było wedle tego oświeceniowego filozofa wyewoluowanie wyprostowanej postawy, sprawnych kończyn i – przede wszystkim – mózgu, którego skomplikowana budowa i wielkość pozwoliły na zachowania odbiegające od prostego przystosowania do środowiska.

Kultura tym samym, rozumiana jest w tej filozofii jako przedłużenie natury, wyrastając z ewolucji biologicznej, staje się momentem zwrotnym w kształtowaniu bytu ludzkiego. Kultura, to nie tylko przedłużenie biologii, ale jej rezultat, który doskonali działania i daje nowe możliwości.

W powyższym przypadku mamy do czynienia ze skokowym rozwojem człowieka. Moment, czy pewien element, ewolucji pozwala na skierowanie jej działania w zupełnie inną stronę kulturowej aktywności. Oprócz tego skokowego ujęcia zakładającego nagły zwrot ewolucyjnej akcji istnieje pogląd, który będzie widział raczej w kulturze i naturze kumulatywny i stopniowo progresywny charakter. W tym ujęciu kultura będzie nakładała się na działania biologii tworząc pewną wzajemnie na siebie oddziałującą sferę. Inaczej mówiąc, jak to ukazywał Clifford Geertz⁷, odkąd wyewoluowały hominidy, ich biologicznemu rozwojowi towarzyszył rozwój kulturowy, pierwotnie w bardzo załążkowej formie, niemniej nawet te prymitywne formy działania kulturowego miały swój znaczący charakter. W tej kumulatywnej koncepcji kultury zakłada się bowiem sprzężenie zwrotne. Pierwsze działania kulturowe warunkowane były przez powiększający się mózg i rosnące zdolności motoryczne człowieka. W takim ujęciu kultura jest nie tylko przedłużeniem biologicznych procesów, ale wręcz jest współwarunkującą te procesy siłą. Co najważniejsze,

⁷ C. Geertz, *Interpretacja kultury. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005.

trudno oddzielić kulturę i jej oddziaływanie od biologii, gdyż te dwie stworzyły człowieka we wzajemnym oddziaływaniu i współdziałaniu.

Memetyka, której odpowiednikiem w socjologii będzie socjobiologia, operuje właśnie takim rozumieniem wzajemnie kształtujących się i przenikających uwarunkowań kulturowych i biologicznych. Wedle Richarda Dawkinsa⁸, człowieka kształtują i nadają mu byt nie tylko geny, ale i analogiczne do nich *memy*. Memy, tak samo jak geny, są zapisanymi informacjami. W przeciwieństwie do genów są jednak przekazem kulturowym, który dziedziczy się nie tylko od rodziców, ale również od nauczycieli, znajomych, otaczających nas ludzi. Tak jak geny, memy są również replikatorami, które prowadzić mają do rozwijania gatunku ludzkiego. Memetyka pokazuje przede wszystkim, że życie człowieka poddane jest tym dwóm selekcyjnym siłom: biologicznej i kulturowej. Pierwsza oferuje człowiekowi najlepiej służące mu do przetrwania ciało z mocno rozwiniętymi możliwościami rozumu, druga zaś daje człowiekowi zachowania, poglądy, wzory postępowania, które zapewniają mu sukces społeczny, ekonomiczny czy ideowy. Dopiero w połączeniu kultura i biologia mogą zapewnić nie tylko trwanie gatunku ludzkiego, ale jego rozwój. Natura i kultura są więc dwiema uzupełniającymi się ścieżkami, na których zachodzi kształtowanie człowieka.

Niezależnie jednak od podejścia do genetycznego problemu kultury, jej ujęcia skokowego czy kumulacyjnego, kultura i biologia w naturalistycznym pojęciu będzie kształtowała się jako współzależna sfera. Max Scheler wskazuje właśnie na ducha, by uzyskać możliwość oddzielenia kultury od biologii. Człowiek jako istota biologiczna dziedziczy wraz ze zwierzętami szereg uposażeń, które, zaczynając od funkcji wegetatywnych, poprzez zmysłowość, a kończąc na możliwościach i zdolnościach asocjacyjnego kojarzenia i pamięci, wspólne mu są ze zwierzętami. Człowiek wciąż będzie tylko zwierzęciem pośród innych zwierząt. Owo *tylko* stanowi jednak dla idealistycznego podejścia dość uwłaczające określenie. Idealizm kulturowy będzie bowiem szukał wyjątkowości, która wyrwie kondycję człowieka ze statusu bycia *tylko* zwierzęciem.

Scheler, analizując działanie człowieka, wskazuje na wyjątkowość niektórych zachowań. Poświęcenie, działanie zaprzeczające instynktownym odruchom i potrzebom, samokontrola, oraz cały szereg aktywności, które z punktu widzenia doraźnego trwania gatunku nie przynoszą żadnych korzyści, będą wedle tego filozofa wskazywać na ducha. Działanie ducha – a więc siły transcendencji – wyrwa człowieka ze zwierzęcej kondycji. Kultura zatem będzie rzeczywistością typowo ludzką, w której poprzez sztukę, naukę i przede wszystkim religię człowiek będzie nabierał swego właściwego, głębokiego sposobu istnienia. W kulturze człowiek może być w pełni sobą⁹.

Personalizm wyrastający z filozofii chrześcijańskiej, zarówno ten średniowieczny, jak i współczesny, do problemu pochodzenia człowieka i jego kultur podchodził w radykalnie specyficzny sposób. Człowiek, jak i jego działalność przynależy do innego porządku niż zwierzęcy. Kondycja ludzka jest wynikiem nie tylko boskiego stworzenia, ale przede wszystkim kreacji człowieka na boskie podobieństwo. W ludzkiej naturze kryje się zatem

⁸ R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2006.

⁹ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1987.

powołanie do transcendencji. I właśnie przez nią należy patrzeć na człowieka, jak i na jego kulturę. Mamy tu zatem próbkę idealistycznego podejścia w najczystszej postaci.

Edward Mounier rozwijał w swej filozofii szczególne myślenie o kulturze, wychodząc z założenia, że człowiek jest osobą, co czyni go istotą wolną i zdolną do odpowiedzialności, przekraczania własnych ograniczeń i przede wszystkim otwartą na potrzeby innych. W tych cechach upatrywał klucza do zrozumienia działalności kulturowej. Przede wszystkim, kultura jako działalność doczesna i historyczna ma wymiar właśnie społecznego kształtowania relacji i stosunków między ludźmi. Niezależnie od systemu politycznego charakteryzuje się ona pewną represywnością względem człowieka. Mounier krytykując istniejące formacje polityczne wskazuje, iż nie istnieje w zasadzie właściwy system, a więc taki, który pozbawiony byłby represyjnego charakteru¹⁰. Odkrycie natury ludzkiej – osoby – a co za tym idzie właściwego powołania człowieka, daje wskazówki, jak powinna być zorientowana ludzka kultura. Przede wszystkim, jako system społecznych zachowań kultura powinna sprzyjać rozwijaniu się ludzkiej osobowości, a zatem powinna wspierać i rozwijać zachowania altruistyczne, etyczną postawę i otwarcie na drugiego człowieka. W ujęciach wielu filozofów, nie tylko zresztą tych o idealistycznym podejściu do człowieka i kultury, kultura często zawężała się do działalności artystycznej, intelektualnej, czy wszelkiej takiej, która zawierała w sobie element twórczości i niczym nieograniczonej inwencji ludzkiej. Na przykład dla Schelera odkrycie wartości i ich realizacja jest tym, co najważniejsze w kulturowym działaniu człowieka. Duch orientuje człowieka na to, co ważne, ale i przekraczające empirię. Sfera aksjologiczna otwiera się przed człowiekiem właśnie dzięki duchowi i jego warunkowaniu. Gdy Jacob Burckhardt wymieniał trzy elementy stałe w życiu człowieka, potrzebne do kształtowania jego kultury, obok państwa i religii wymienił właśnie kulturę w tak zwanym wąskim sensie. Za stały element ludzkiego życia, będący równocześnie czynnikiem kulturotwórczym, uważał przede wszystkim spontaniczną, wolną kreatywność człowieka. Takie działania jak twórczość, dążenie do zrealizowania wartości, stawały się zatem tym, co współkonstituowało kulturę.

Sztuka, niezależnie od tego, czy nada jej się odrębny status czynnika kulturotwórczego, czy przyjmie się, że stanowi podstawową kulturową działalność, stanowi niezmiennie bardzo istotny element kulturowego pejzażu. Przede wszystkim dlatego, że właśnie w spontanicznym, wolnym i kreatywnym działaniu można upatrywać specyfiki ludzkiego działania, jak również przez różnorodność artefaktów, poczucia estetyczności, czy potrzeb kreacji można doszukiwać się różnic pomiędzy poszczególnymi kulturami. W sztuce, podobnie jak w języku czy historii, wielu myślicieli widziało rys znamienny kultury, o ile nie jej istotowy charakter, którego wydobywanie dawało wiedzę szczególną o samej kulturze i człowieku.

Mówiąc o kulturze nie można też pomijać jej społecznego aspektu. Gdy jednak przyjrzymy się bliżej tej kwestii, od razu wnikamy się w kolejne problemy. Społeczny charakter kultury otwiera bowiem perspektywę rozważań nie tylko samych relacji między ludzkimi, ale również kształtujących te relacje systemów. Systemów z jednej strony

¹⁰ E. Mounier, *Co to jest personalizm*, tłum. A. Turowicz, Kraków 1960.

rozumianych jako prawne, moralne, obyczajowe, lub z drugiej, jako wzory postępowania, polityczne czy wewnątrz kulturowe uwarunkowania. Niezależnie od tego, jak będziemy postrzegać i rozumieć sam system kształtujący zachowania społeczne człowieka, będzie on waloryzowany albo jako negatywny (represyjny) albo pozytywny (system wzorów, dekalog, kodeks), a czasami neutralny (naturalna kodyfikacja ludzkich zachowań).

O represyjnym charakterze kultury pisał Zygmunt Freud wskazując przede wszystkim na mechanizmy kształtujące ludzką świadomość. Kultura stanowi system wzorów zachowań represjonujących człowieka. To zestaw nakazów oraz zakazów przyjmowany i internalizowany przez jednostkę. W efekcie człowiek nie zdaje sobie sprawy, że wiele jego postaw i zachowań wpojono mu w dzieciństwie, co czyni z niego podporządkowanego obywatela, reagującego w przewidywalny sposób na dane sytuacje. Problem polega jednak na tym, że ludzkie potrzeby i popędy, jak i sam proces represyjnej edukacji od czasu do czasu zaburzają kontrolowane kulturowo ludzkie zachowanie. Wówczas dochodzi do głosu natura człowieka, z jej a-kulturowymi potrzebami. I choć nie zawsze jednostka ulega tym ukrytym impulsom, to zawsze pozostaje w pewien sposób rozdarta, co oddaje formuła „kultura jako źródło cierpień”¹¹. W ten sposób Freud przedstawia wizję, w której z jednej strony wyjaśnia, że kulturowe warunkowanie człowieka podczas jego edukacji jest niezbędne dla funkcjonowania społeczeństwa, z drugiej zaś strony ukazuje, że właśnie owo warunkowanie rodzi w człowieku całą sferę zahamowań i kompleksów, które nierzadko w dorosłym życiu powracają jako zaburzenia i psychiczne choroby.

Herbert Marcuse odnosząc się nie tylko do Freudowskiej ale i marksistowskiej koncepcji represjonowania społecznego pokazuje, że każda kultura ma swój wewnętrzny system represji. Bez tego systemu kultura nie tylko nie mogła by istnieć, ale przede wszystkim nie mogłaby się rozwijać. Kultura „potrzebuje” stanowienia represyjnego systemu, inaczej bowiem człowiek nie potrafiłby w niej się utrzymywać. Represyjność kultury to nic innego, jak jej mechanizm spajający społeczeństwo i budujący harmonijne działanie jednostki. Kultura rozumiana jako represyjny system, niezależnie o tego, czy jest jawny, czy ukryty, kształtuje ludzką świadomość i postępowanie jako nieodparta, determinująca siła. Bycie w kulturze zakłada bowiem nabieranie pewnych skłonności i przeświadczeń, nieświadome dostosowanie się do stawianych przed człowiekiem wymogów. Przede wszystkim zaś kulturą w takim rozumieniu staje się wypadkową praw i obyczajów, zadań i sposobów postępowania, które budują spójny, sprawnie działający system¹².

Jak już wspomniałam, nie wszyscy filozofowie widzieli w kulturze *źródło cierpień* i siłę łamiącą osobowość. Dla takich myślicieli, jak choćby Helmuth Plessner¹³ czy Arnold Gehlen¹⁴ kultura niosąc ze sobą pewne uwarunkowania, równocześnie dawała człowiekowi możliwość kształtowania własnej osobowości, czy wręcz indywidualność. System kul-

¹¹ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2013.

¹² H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Z. Koenig i inni, Warszawa 1991.

¹³ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuski, Warszawa 1988.

¹⁴ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

turowego warunkowania był zatem postrzegany jako pozytywny, nie tyle represyjny, co kreujący i wspomagający. Dla Gehlena nie ma rzeczywistości kulturowej bez instytucji rozumianych jako wzory zachowań, formy rozwiązywania zadań i postępowania, siły stabilizacyjne i ponadosobowe sposoby postępowania. Tak rozumiane instytucje to nic innego jak system normatywny, stabilizujący i utrwalający określone typy zachowań oraz modelujący pewne społeczne zasady postępowania. W dosłownym sensie instytucje w tej koncepcji ujawniają to, co mówił o nich Gehlen, traktując je jako zasady postępowania (dla przykładu rodzina jako instytucja daje pewien model postępowania, nakładając na jednostki nie tylko pewne zadania do spełnienia, normalizując ich wzajemne relacje, ale również kształtując ich podejście do życia). Jak nie może istnieć kultura bez instytucji, tak człowiek nie może właściwie funkcjonować bez ich normatywnego charakteru. Co jednak najważniejsze, nie mamy tu, tak jak to było u Freuda czy Herberta Marcusego negatywnego warunkowania. Przeciwnie, Gehlen pokazuje, że takie ponadosobowe wzory, dając wskazania, jak powinniśmy postępować, porządkują ludzkie życie, tym samym umożliwiając działanie spontaniczne i wolne.

Podobnie pojmował kulturę Plessner. Przede wszystkim, kultura jest dla niego właściwym środowiskiem człowieka, poprzez które jednostka nie tylko oswaja rzeczywistość, porządkując ją we wzorach postępowaniach i kulturowych skodyfikowaniach. Poprzez kulturę człowiek, hamując popędy i instynkty, rozwijając zachowania ustabilizowane przez prawo, czy obyczajowość, staje się sobą. W ten sposób kulturowy system kształtujący postępowaniem człowieka daje mu jego właściwy świat, w którym dopiero może się realizować to, co ludzkie.

Najbardziej neutralne przedstawienie kultury jako systemu skodyfikowanych zasad i wzorów postępowania można spotkać w koncepcji Ruth Benedict¹⁵. Wzory kultury, o jakich pisze, to przede wszystkim warunkowane we wczesnym dzieciństwie sposoby postępowania. Kultura jako system warunkujący przede wszystkim buduje wspólnotę społeczną, dając człowiekowi punkt odniesienia i możliwość kształtowania własnej tożsamości. Człowiek nie istnieje poza kulturą, zawsze jest zintegrowany z jej systemem, przepełniony jest wartościami, normami i zasadami. W tej koncepcji warunkowanie kulturowe budując ludzką tożsamość gwarantuje, że osobowość człowieka będzie przyjmowała wiele kulturowych wzorów jako własne osobowościowe. Tym samym człowiekowi trudno będzie nie tylko oddzielić się od własnej kultury, lecz także trudno będzie doszukać się w swym postępowaniu i decyzjach elementu a-kulturowego. Wzory kultury stają się bowiem swoistego rodzaju matrycą, poprzez którą człowiek patrzy na świat.

Represja kulturowa, manipulacja i determinacja zachodząca w obrębie kultury nie zawsze jest wiązana z oddziaływaniem systemu na jednostkę. Często to zachowanie drugiego człowieka, czy wręcz całej grupy społecznej może mieć taki nominacyjny lub nawet agresywny charakter. Przykład ucisku grupy społecznej przez inną można znaleźć w koncepcji Karola Marksa mówiącej wprost o wyzysku. Podług tej kategoryzacji ludzi w zasadzie można podzielić na tych, którzy posiadają i na tych, którzy produkują i nie po-

¹⁵ R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2002.

siadają. W myśli Marksa zostaje w ten sposób zdemaskowany wyzysk społeczny oparty na nierównym dostępie do „narzędzi”, jak i produkowanych dóbr. Większe napięcie widoczne jest jednak przy innej zasadzie społecznego podziału, nie ekonomiczno-majątkowej, lecz świadomości i możliwości (Gustave Le Bon, José Ortega y Gasset). Niezależnie jednak od przyjętych kryteriów podziału łatwo dostrzec, iż kultura w tym aspekcie rozumiana jest jako wyraz podziałów społecznych i różnic pomiędzy poszczególnymi grupami (klasami) ludzi. Klasowość czy społeczny podział wydają się być wpisane w samą kulturę, jako jej nieodłączny element. Jak stwierdzał bowiem Friedrich Nietzsche, ludzie równi nie są i nie da się w związku z tym stworzyć systemu społecznego, który nie przyjmowałby podziałów i nie wyrażał się różnicami pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi, ich obowiązkami i możliwościami.

Gustave Le Bon¹⁶, kreśląc pierwszą *psychologię tłumu*, wskazał na istotną różnicę pomiędzy tłumem a jednostką – jest to różnica świadomości. Tłum jako formacja kulturowa występował w dziejach niejednokrotnie. Pojawienie się tłumu to przede wszystkim przejście ze stanu świadomości jednostkowej (a więc racjonalizującej, krytycznej, dystansującej się zarówno od siebie, jak i od świata) do stanu świadomości zbiorowej (emocjonalnej, irracjonalnej, nieodpowiedzialnej, chimerycznej, nietolerancyjnej i podatnej na wpływy). W takim rozumieniu tłum zawiera się element negatywny. Tłum jest bowiem w swej bierności i emocjonalności a-kulturowy. Można nawet stwierdzić, że posiada potencjał destruowania kultury. Tłum bowiem jako nierozumny nie potrafi przeprowadzić analizy, nie wyciąga wniosków, nie przewiduje. Nie ma też możliwości długofalowego oddziaływania, gdyż jako chimeryczny jest bytem krótkotrwałym – nie może stanowić podmiotu działań teleologicznych i etycznych. Dla Le Bona to indywidualny człowiek ze swoją rozumnością, a więc z możliwością analizy, uchwytowania konsekwencji własnych działań i przede wszystkim z możliwością planowania, stanowi właściwy podmiot działania i rozwijania kultury. Słowem, jednostka kulturę stwarza, tłum jej zagraża, powoduje jej korozję, może wręcz ją zniszczyć. Tym samym tłum staje się wobec jednostkowej świadomości czymś negatywnym, zagrażającym jej świadomości, burzącym jej kulturowy porządek.

Poczucie zagrożenia i konflikt pomiędzy tymi dwiema formacjami psychicznymi ukazuje José Ortega y Gasset¹⁷. Wprowadzając kategorię *masy* kładzie nacisk przede wszystkim na rozróżnienie nie tyle psychologiczne, co egzystencjalne. Generalnym rozróżnieniem, jakie można przeprowadzić pomiędzy tymi dwoma porządkami egzystencjalno-świadomościowymi, jest fakt, że jednostka do czegoś zmierza, dąży, czegoś chce, a masa nie ma żadnych celów i nie potrafi dążyć do samorozwoju. Masa pozostaje bierna, tym samym wprowadzając stagnację w kulturę, czy wręcz blokując jej rozwój. Co najważniejsze, Ortega y Gasset pokazuje konflikt pomiędzy jednostką a masą. Aktywność jednostki zagraża stagnacji masy, dlatego ta ostatnia stara się zneutralizować jednostkę, wchłonąć ją tak, by już nic nie przeszkadzało jej biernemu byciu.

¹⁶ G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, tłum. B. Kaprocki, Kęty 2007.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, R. Woźniakowski, Warszawa 2008.

Opisywane przez Ortegę y Gassetta mechanizmy kształtujące relację nacisku i niszczenia, jakie wyłaniają się w relacji jednostki i masy, mają swą genezę. Z jednej strony, widać tu oczywiście wpływ myśli egzystencjalistów, do których zresztą można by było zaliczyć samego Ortegę. Tym samym to, co ogólne i przede wszystkim zatracające świadomość, postrzegane jest jako negatywne i przerażające. Z drugiej strony, filozofia hiszpańskiego myśliciela wyrasta z narastających od końca XIX wieku, a przechodzących apogeum na początku XX wieku koncepcji filozoficznych mówiących o kryzysie i upadku kultury. Już Oswald Spengler wieścił *zmierzch Zachodu*¹⁸, ukazując jak kultura europejska (każda kultura zresztą przechodzi te same etapy) po okresie młodości i rozwoju, dojrzałości i świetności weszła w okres degradacji, starczego zamierania stając się *cywilizacją*. Przy czym kryzys tak ujmowany ma przede wszystkim charakter naturalnej kolei rzeczy – każda kultura, jak każdy organizm wchodzi w fazę swego zaniku i degradacji, aż dochodzi do jej zamknięcia (śmierci). Niezależnie jednak od różnic pogładowych czy filozoficznych rozumienie kryzysu ujawniało problematyczność samej kultury. Kwestię tę można rozpatrzyć na trzy sposoby. W pierwszym widzi się w kulturze procesy, które od czasu do czasu z przyczyn historycznych i ludzkich słabną, zamierają, czy pewne instytucje, normy, wartości zostają zaburzone. W takim ujęciu kryzys jest czymś wewnętrznym i osłabiającym, może jednak zostać przezwyciężony (Jacob Burckhardt pisał, że każda kultura przechodzi wiele takich kryzysów, a po każdym z nich może nastąpić okres rewitalizacji kultury, jej wzmożonej działalności, czy odrodzenia)¹⁹. W drugim sposobie ujmowania kryzysu jest on postrzegany jako konflikt wewnątrz klas społecznych, czy jako zderzenie formacji kulturowych, a nawet samych kultur. Prowadzić to może do dezintegracji samej kultury i zmiany wielu wzorów zachowań, wartości i norm kulturowych. W trzecim rozumieniu kryzysu ujmowany jest on jako proces, wolno tocząca się korozja systemu, niszcząca kulturę i zagrażająca jej destrukcją. U Spenglera kryzys tak rozumiany miał charakter naturalnego procesu wpisanego w kulturę. Nie zawsze jednak myśliciele tak postrzegają kryzys. Edmund Husserl pisząc o kryzysie europejskiej kultury²⁰, wprawdzie widział w nim powolny proces, destrukcję wprowadzającą od dawna zanik i obniżkę kulturowej wydajności, wiązał go jednak z innymi niż naturalne kulturowe procesy czynnikami.

W swej koncepcji kryzysu Husserl przede wszystkim upatrywał odejścia od tego, co podstawowe i istotne dla samej kultury. Innymi słowy, każda kultura ma swą tradycję, wyrastając z jednego źródła, zachowuje swą witalność i kreatywność, rozwijając to, co dla niej źródłowe. Wedle Husserla dla kultury europejskiej źródłowe jest myślenie – *logos*, który przenikając wszelką działalność człowieka, nadaje mu sens, jak i buduje samą kulturę. Kultura europejska przechodzi kryzys, gdyż przestała rządzić się właściwą dla niej racjonalnością. W momencie, gdy myślenie człowieka uległo rozbięciu, wszystkie inne

¹⁸ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001.

¹⁹ Z. Kuderowicz, *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*, Warszawa 1973.

²⁰ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999.

aspekty jego działalności, jak i sama jego kultura zostały narażone na deformację. Czysta teoretyczność została zastąpiona aspektem praktycznym, co wypaczyło racjonalność, a przez to samo myślenie. Powrót do właściwej racjonalności, teoretycznego nastawienia i – przede wszystkim – źródłowego logosu ma zatem otworzyć drzwi do właściwego postępowania człowieka. Co najważniejsze, odzyskana czystość myślenia pozwoli kulturze europejskiej oczyścić się, odnaleźć jej swe korzenie, a przez to siłę dążenia, witalność jej rozwoju.

Kryzys jest jednym z fenomenów, poprzez które można zrozumieć kulturę. Obok kryzysu, to cierpienie, zło czy przeciwstawne im radość i zabawa mogą być fenomenami fundującymi kulturę. Theodor Adorno²¹ uznaje, że cierpienie jest nieodłącznym elementem ludzkiej kondycji, jak również kultury. Zostało jednak wyeliminowane z rozważań o naturze ludzkiej, zniekształcając tym samym jej obraz. Cierpienie człowieka w dziejach często wiąże się z relacją jednostki i anonimowych, powszechnych sił, które oddziałując na nią, niszczą ją i łamią. Słowem, w myśli Adorna kultura jawi się jako zespół dziejowych, wszechwładnych sił, zdarzeń, zjawisk i zasad, których oddziaływanie na jednostkę ma przede wszystkim destrukcyjny charakter.

Dla zrozumienia tego negatywnego – represyjnego – stanu rzeczy warto, wedle Adorna, przyrzeć się aksjomatyce formującej myślenie europejskie. W książce pisanej wraz z Horkheimerem wskazuje, że ludzką dziejowość organizuje *chęć panowania* i *posiadania władzy* – to są dwie siły motywujące ludzkie działanie i leżące u podstawy historycznego postępowania. Panowanie i posiadanie władzy będzie przejawiało się w każdej ludzkiej działalności, nawet akt poznania obciążony będzie agresją i potrzebą dominacji. W ten sposób poznanie prowadzić będzie do zapanowania nad rzeczywistością, ujęciem jej w ramy i kategorie pojęciowe, które pozwolą właśnie na uporządkowanie i dominację. Oświecenie staje się epoką, która jako kumulacja wcześniej rozpoczętych tendencji pozwala na uniezależnienie rozumu, alienację człowieka wobec przyrody i przede wszystkim potraktowanie rzeczywistości oraz drugiego człowieka przedmiotowo. W ten sposób nauka, technika i język stają się elementami dominacji, służącymi człowiekowi do agresywnego wkraczania w rzeczywistość. Tłumaczy to również, dlaczego w kulturę wpisane jest cierpienie – takie przedmiotowe traktowanie wszystkiego i wszystkich prowadzi do rozwijającej się na różnych płaszczyznach agresji. Kultura zostaje przeniknięta relacjami ekonomicznymi, a przedmiotowe traktowanie drugiego człowieka staje się podstawą kształtowania relacji między ludzkich.

Kultura człowieka daje się wytłumaczyć na jeszcze inny sposób. W filozofii pojawił się cały nurt, według którego ludzkie postępowanie i jego wytwory będą wtórne wobec pierwszej i podstawowej zdolności, jaką mają być język i zdolności komunikowania. Niezależnie od podejścia do samego języka (dla jednych będzie on zwyczajnym efektem ewolucji biologicznej ludzkiego ciała, dla innych darem boskim służącym ekspresji duchowej natury człowieka), staje się on siłą, poprzez którą człowiek zaczyna wyrażać siebie, kształtować swój świat, rozwijać i zmieniać swą naturę. Słowem, bez języka kultura nie

²¹ T. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. K. Krzemieniowa, Kraków 2009.

byłaby możliwa i nigdy też nie mogłaby dojść do takiego właśnie stanu. Kultura wyrasta z działalności mówiącej istoty, odnosząc się do samej tej mowy i czerpiąc z niej wielorakie sensory. Opisany świat staje się coraz bardziej światem kultury.

Kultura rozumiana jako system znaczeń – co było eksponowane przede wszystkim przez hermeneutów – w tych koncepcjach jest również związana ze sferą możliwości poznawczych i rozumienia, co można spotkać zarówno u Johanna Herdera, Wilhelma von Humboldta, jak i innych filozofów. Rozwój języka, zapoczątkowany biologicznie, będzie wpływał na możliwości zapamiętywania i opisywania rzeczywistości. Prowadzi to do pierwszych aktów poznania, które wraz z rozwojem języka będą również się rozbudowywać. W zasadzie język i rozumienie stają się dwoma procesami kulturotwórczymi o charakterze sprzężenia zwrotnego. Rozwój języka stymuluje rozwój rozumienia, rozumienie wpływa na wzbogacenie językowych możliwości. W ten sposób człowiek poprzez język tworzy precyzyjne narzędzie opisu i ujmowania świata, coraz bardziej doskonaląc swoje możliwości. Dla Humboldta pierwszy człowiek to była istota, która wypowiedziała pierwsze słowo. Język prowadzi bowiem do sytuacji, która wydobywa nowe możliwości ludzkiego bycia i to na wielu płaszczyznach.

Nie należy jednak zapominać o tym, że język jest również narzędziem komunikacji. Nie tylko oddziela, utrwala i zapamiętuje, ale również przekazuje i opisuje. Gdy przyjrzeć się pod tym kątem kulturze (Walter Ong, Marshall McLuhan) dostrzec można jeszcze jeden aspekt zarówno kultury, jak i samego języka. McLuhan²² wskazuje, iż ważna jest sama forma przekazu. To, co się mówi – treści przekazu – jest wtórne wobec tego, jak to się robi, bądź kształtuje się pod wpływem sposobu komunikowania. Przekaz (treść komunikatu) i przekąźnik (forma komunikatu) są ze sobą wzajemnie splecione, przy czym przekąźnik jest tak naprawdę przekazem. Patrząc na kulturę McLuhan widzi w niej przede wszystkim rozwój społecznych struktur, możliwości działania i rozumienia świata, które stanowią odpowiedź na rozwijające się zdolności komunikacji. Innymi słowy, rozwój przekąźnika, jego coraz większa komplikacja, wpływają na przekazywaną treść, a tym samym na kulturę. Wymieniając trzy etapy: kulturę słowa mówionego, zapisanego i drukowanego oraz mediów elektronicznych, McLuhan nie tylko przedstawia historię zdolności przekazywania informacji. Przede wszystkim pokazuje, jak rozwijająca się sztuka przekazu wpływa na formacje państwowe, organizacje społeczne, zdolność człowieka do rozwijania nauki. Słowo mówione, organizując przede wszystkim małą zbiorowość wokół siebie, stanowi żywiołowe i polifoniczne przeniesienie treści. W mowie ekspresja i artykulacja dopełniają sensu. Dla zrozumienia przekazu człowiek nie tylko słucha, ale i ogląda. Poprzez pismo, kształtuje się zdolność koncentracji. Zapis wyzwala kształtowanie się wielkich systemów państwowych pozwalając na komunikację na odległość. Pismo uczy również starannego rozważenia przekazanych treści. Linearna forma zapisu wprowadza porządek logiki. Media elektroniczne przywracają polifonię mowy, związane są jednak z racjonalizacją, jaką dał zapis. W ten sposób w mediach elektronicznych dochodzi do najpełniejszego rozwinięcia treści.

²² M. McLuhan, *Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Poznań 2001.

McLuhan czy wcześniej Ong traktowali kulturę kumulacyjnie jako system rozwijających się form komunikacji i zdolności nabywania coraz to większych umiejętności. Kultura rozumiana przede wszystkim jako sztuka komunikacji i porozumienia przechodziła swą ewolucję od małych wspólnot, gdzie porozumienie odbywało się wprost, przez wielkie formacje państwowe i cywilizacje, w których komunikacja odbywała się poprzez zapisane i przekazywane prawo, edykty, kodeksy i nakazy, po świat medialnej rzeczywistości, globalnej wioski. Cały czas kultura budowana była wobec zdolności porozumienia, faktu, że człowiek ze swą informacją może docierać do coraz większej liczby ludzi i wpływać coraz bardziej na drugiego człowieka – nawet tego z odległego zakątka świata. Rozszerzająca się zdolność przekazu budowała też coraz większą przestrzeń wspólnotową człowieka. Współczesne media – jako najszerszy nośnik docierający wszędzie – powodują przekroczenie świadomości ludzkiej poza bariery nie tylko jednostkowego, czy grupowego rozumienia, ale często też państwowego czy narodowego. W ten sposób pojawia się wspólnota, która odwołując się i czerpiąc z jednego przekąznika, konstytuuje wspólne więzi i ogólnokulturowe znaczenia.

Powiększająca się płaszczyzna rozumienia i komunikacji, której poszukują filozofowie, prowadzi do jeszcze jednego kłopotu, jaki pojawia się w rozumieniu kultury. Kultura może być interpretowana jako formacja o charakterze zamkniętym bądź otwartym. Innymi słowy, są myśliciele zakładający izolację kultury, są też tacy, którzy przyjmują wzajemne przenikanie się kultur. Stanowisko pierwsze nie zawsze daje się utrzymać – żadna kultura nie jest bowiem formacją rozwijającą się w systemie sterylnych warunków, nawet wielki mur czy ocean nie odgradzą ludzi od obcych koncepcji i sposobów życia. Dlatego też ów pierwszy pogląd, mówiący o specyfice danej kultury, czy pewnym jej rdzeniu, którego uchwycenie daje zrozumienie tejże kultury, a który będąc fundamentem kulturowego zachowania pozostaje niezmienny i nieporuszony, jest często modyfikowany.

Niezależnie bowiem od tych zdolności otwarcia i zamknięcia, każda kultura wymaga minimum zachowania własnej tożsamości – by trwać i zachować swą specyfikę. Leszek Kołakowski, pisząc o *kłopotach z kulturą*²³, wskazuje na tę właśnie kwestię. Poruszając problem europocentryzmu, wskazuje przede wszystkim na kwestię rozumienia kulturowej tożsamości i jedności jako problemu głęboko kulturotwórczego. Dla Kołakowskiego każda kultura przynajmniej na etapie kształtowania swojej tożsamości musiała mieć charakter zamknięcia (nacjonalizmu), inaczej bowiem nie mogłaby powstać. Każda kultura wymaga zaangażowania, przyznania jej statusu najważniejszego systemu myślenia i społecznego porządku. Każda też kultura ma swe indywidualne cechy kształtujące jej niepowtarzalność i wyjątkowość. Otwarcie kultury na to, co inne rodzi swoistego rodzaju zagrożenie, dotyczące przede wszystkim jej integralności i spójności. Pojawia się jednak pytanie, na ile takie otwarcie jest możliwe i realne. Wedle Kołakowskiego proces otwarcia na inne kultury oznacza przede wszystkim pewną dezintegrację. Otwarcie niesie w sobie postawę krytycznego spoglądania nie tylko na to, co obce, ale również na to, co znajome. Rodzi się za-

²³ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.

tem w człowieku krytyczna postawa, która pozwala na zdystansowanie się do swojej własnej kultury.

Strukturalizm wskazywał na jeszcze inne rozumienie takiego myślenia o kulturze. W tym aspekcie kultura rozważana jest na dwóch poziomach: zewnętrznym i wewnętrznym. Zewnętrzność to przede wszystkim różnorodność kulturowych zachowań, wzorów i instytucji. Każda kultura w takim właśnie ujęciu jawi się jako odrębna i niepowtarzalna. Często też trudno jest dostrzec podobieństwa, a jeśli nawet zostaną jakieś uchwycone, mogą okazać się bardzo powierzchowne. Co innego z poziomem wewnętrznego ujmowania kultury. Na tej płaszczyźnie myślenia o kulturze mamy do czynienia z jednością kultury, jej wspólnotowym charakterem. Kultura okazuje się czymś jednym, a różnorodność obserwowana na poziomie zewnętrznym okazuje się wtórna względem jedności poziomu wewnętrznego. Ta dwoistość kultury wypływa w myśleniu strukturalistów przede wszystkim z samej zdolności człowieka do poznania tych dwóch poziomów, jak również przejawiania się jej samej. Pierwotnie i bezrefleksyjnie dana jest człowiekowi kulturowa różnorodność i wielość. Porównując zachowania ludzi na całym świecie można przekonać się, że mamy do czynienia z multiplikującym się mirażem wielości i różnorodności. Gdy jednak przyjrzeć się kulturom uważniej i przede wszystkim zadać pytanie, skąd kulturowe zachowania pochodzą, można dotrzeć do tego, co w pierwotnym oglądzie nie było dane. Wewnętrzny poziom, to ukryty poziom jedności, wpływający po części z jedności gatunkowej człowieka, a po części z konieczności rozwiązywania tych samych ludzkich potrzeb, pragnień i kłopotów. Poziom wewnętrzny rozumienia kultury pokazuje, że ta jedność właśnie warunkuje wielość kulturowych przejawów, będąc kulturotwórczą podstawą ludzkiego zachowania.

Dla Claude'a Lévi-Straussa kultura jawiła się w ten właśnie sposób²⁴. Jej wielość i różnorodność to przejawy różnych sposobów bycia. Wszystkie jednak odnoszą się do wspólnych, mentalnych struktur człowieka. Dla przykładu, w każdej kulturze można spotkać instytucję małżeństwa – skodyfikowanego postępowania, ceremonii, umowy, które dają ludziom informacje o ich wzajemnych relacjach, porządkują układ wewnętrznych zależności, określają pokrewieństwo i linie dziedziczenia. I choć istnieją kultury, w których to, co nazywać możemy małżeństwem ma bardzo odmienny od naszego charakter, to zaspokaja ono te same potrzeby. W każdej kulturze musi bowiem zostać określona relacja pokrewieństwa i dziedziczenia, w każdej kulturze musi też zostać ustalona dystrybucja dóbr, powiązań ludzi i relacji między nimi. To, co zewnętrzne, a więc określona forma zachowań, jest odpowiedzią na to, co wewnętrzne, a więc ukrytą strukturę mentalną człowieka, jego psychiczne i emocjonalne uwarunkowanie. Kultura zatem jest przede wszystkim ukrytą strukturą, która przejawia się w nieskończonej wielości zewnętrznych form. Zewnętrzna różnorodność nie ma sensu, nie jest zrozumiała i ogarniana bez uświadomienia sobie jej wewnętrznego znaczenia. Inaczej mówiąc, można zauważyć, że dla strukturalistów kultura jest ukrytą, umysłową strukturą, matrycą, której uzewnętrznienie stanowi realizację podstawowych ludzkich potrzeb.

²⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000.

Kłopoty z poznaniem kultury, jej metodami badania i opisu prowadzą do jeszcze jednego ważnego aspektu kultury i jej filozoficznego rozważania. Niezależnie od tego, czy kultury potraktujemy jako wielość i radykalną różnorodność, czy jako jedność przenikających się systemów, podlegają one wewnętrznym procesom i zmianom. Wspomniana na początku historyczność ujawnia ten właśnie proces, a wraz z nim metodologiczny problem. Jak podkreślał Clifford Geertz, kultury zmieniają się. Zmiany te czasami mogą być tak radykalne, że pojawia się pytanie, na ile jeszcze dana kultura jest sobą, a na ile zmieniła się już w inny twór – nową jednostkę kulturową. Geertz w swej wizji kultury kładzie nacisk na ten właśnie aspekt, wskazując, że zmiana wpisana jest w samą kulturę. Nie ma kultury, która trwałaby w sposób niezmienny i stabilny. Dlatego analizując kulturę, przeprowadzając jej badania, należy pamiętać, że patrzy się na coś, co z istoty swojej jest aktywne, a więc niesie w sobie nieustającą możliwość zmiany. Co więcej, już sam proces poznawania nowej kultury, może prowadzić do jej zmiany. Badacz terenowy pozostawia po sobie nie tylko pytania, które mogą prowokować tubylców do refleksyjnego nastawienia wobec własnych zachowań i postaw. Pozostawia przede wszystkim elementy swojej własnej kultury. Często też za badaczem podąża jego ekipa, przedstawiciele jego kultury. Prosta wymiana dóbr materialnych może już wprowadzać nowe zasady i kulturowe wzory.

Powyższy przegląd filozoficznych koncepcji i ujęć kultury zakładał dwie kwestie. Pierwszą jest kształtowanie się myślenia o kulturze na styku wielu filozoficznych orientacji i płaszczyzn. Drugą stanowi podział, (który tutaj wyraźnie jeszcze nie został dokonany) na to, co można nazwać *stricte* filozofią kultury i to, co stanowi filozoficzne rozważania nad kulturą. W przypadku tak zwanej filozofii kultury mamy do czynienia z o wiele węższym znaczeniem i traktowaniem kultury. Z kolei filozoficzne rozważania nad kulturą przynoszą możliwość bardzo szerokiego ujmowania kultury i badania jej w świetle różnorodnych fenomenów.

Myślenie o kulturze w filozofii wyrasta z kilku filozoficznych dziedzin. Można powiedzieć, że leży na skrzyżowaniu takich filozoficznych dróg jak: filozofia człowieka, etyka, estetyka, aksjologia, filozofia społeczna, filozofia historii, jak też metafizyka czy filozofia przyrody. Często żeby zrozumieć kulturę należy znaleźć odniesienie do wszystkich tych dziedzin. Dlaczego? Każda z nich odsłania bowiem pewien jej istotny aspekt. Zaczynając od metafizyki, zwłaszcza w tych koncepcjach które nie odrzuciły klasycznego sposobu myślenia, znajduje się przede wszystkim sformułowana podstawa dotycząca bytu. Metafizyka wyrażając to, co ogólne, to, co wspólne, mówiąc o abstrakcyjnym bądź podstawowym charakterze bytu, przygotowuje grunt do rozważań szczegółowych. Metafizyka nakreśla przestrzeń, w której można się poruszać mówiąc o człowieku, jego zdolnościach poznania, czy wreszcie o świecie, o odniesieniu do którego kultura jest kształtowana, czy z którego się wyłania. Filozofia człowieka przedstawia najbardziej podstawowe określenie, czym jest byt ludzki. Rozstrzygnięcie bowiem, czy

mamy do czynienia z istotą, której byt ma charakter duchowy, a może z psychofizycznym złożeniem, czy istotą, która jest przede wszystkim historyczna, będzie prowadziło do tak różnych sposobów mówienia o kulturze jak idealizm czy hermeneutyka. Człowiek jako kreator wartości, jako istota posługująca się językiem, bądź ten, kto potrafi poznawać i racjonalizować – z każdą z tych koncepcji dostajemy pewne ukierunkowanie, które w wartościach i ich tworzeniu, języku i jego komunikacji czy też w poznaniu i jego metodologii pozwoli szukać charakteru kultury, jej specyfiki. Takie warunkowanie myślenia o kulturze poprzez określenie koncepcji człowieka wydaje się podstawowym momentem formułowania kulturowej koncepcji. Kultura bowiem zawsze jest sprawą ludzką, zawsze też wyrasta z pewnej szczególnej zdolności człowieka, wyjątkowej i typowo ludzkiej (czy tylko ludzkiej) możliwości. W kulturze też człowiek najpełniej może być sobą, lub to kultura właśnie pozwala na bycie człowiekiem, wydobywając to, co typowo ludzkie. Niezależnie jednak od tych różnic, rozumienie bytu ludzkiego niezbędne jest do zrozumienia fenomenu kultury.

Etyka, estetyka, aksjologia czy filozofia społeczna zdają się nakreślać albo szerszą perspektywę, wobec której zrozumienie działań kulturowych zostaje pogłębione, albo prowadzą do istotowego elementu poprzez uchwycenie którego możliwe staje się zrozumienie czy zdefiniowanie kultury. Jako perspektywa szerszego odniesienia te dziedziny przede wszystkim pozwalają uchwycić pewną wspólną wszystkim ludziom zdolność (człowiek to istota, która wytwarza sztukę, posługuje się symbolami lub językiem). Wówczas wartości czy sztuka dookreślają wyjaśnianie kultury, lokują je w szerszej perspektywie. Pokazują również skomplikowanie oraz problematyczność, jakie niesie w sobie wszelka kulturowa teoria. Kultury bowiem nie można wyjaśnić poprzez jeden element rzeczywistości, zawsze należy patrzeć na nią jako na strukturę wieloskładnikową, przenikających się i współkonstituujących elementów.

W drugim aspekcie, kiedy jedna z tych filozoficznych dziedzin odnosi się do tego, co istotowe dla kultury, mamy do czynienia z odkrywaniem zasady naczelnej rządzącej ludzkim światem i świadomością. Inaczej mówiąc, gdyby nie istniała na przykład zdolność do tworzenia wartości, człowiek nie byłby człowiekiem.

Niezależnie od wyróżnionych tu aspektów podejścia do kultury i wspomagających jej uchwycenie dziedzin, ważny pozostaje fakt, że o kulturze nie podobna mówić w prosty sposób. Zależność od etyki, estetyki, filozofii społecznej czy metafizyki pokazuje, że sama kultura jest wieloznaczna i wielopłaszczyznowa. Każda z wyżej wymienionych dziedzin filozofii opisuje jedną z jej płaszczyzn, dopełniając jej zrozumienia. Mówiąc o kulturze zawsze bowiem mówimy o jej materialnych aspektach (w których znajdziemy nie tylko przedmioty codziennego użytku, ale również dzieła sztuki), czy relacjach międzyludzkich (o tym, co człowiek może dokonać, co powinien robić i chcieć), o kształtowaniu się tych relacji i wzorach postępowania (a więc prawach, modelach społecznych, moralności i kształcie instytucji). Kultura wpisana jest właśnie w tę kształtującą ją strukturę, sieć znaczeń. Niezależnie od swej definicji i ujmującej ją filozoficznej koncepcji, kultura jest wielopoziomowym, złożonym konstruktem, na którym rozgrywa się nie tylko pojedyncza egzystencja ludzka, ale cały spektakl społecznych zachowań, kształtujących się relacji

człowieka wobec drugiego człowieka, oraz świata (materialnego jak i duchowego). Dlatego, aby opisać tę skomplikowaną strukturę, należy odnieść się do różnych filozoficznych dziedzin dopełniających obrazu i wnoszących różne narzędzia do metodycznego badania kulturowej specyfiki.

Badanie i rozumienie kultury zawsze staje się tym samym wyzwaniem dla człowieka. Jest też zadaniem, gdyż tak jak wspomniałam na początku, cały problem z kulturą wspiera się na problemie o wiele bardziej prywatnym. Wytłumaczyć bowiem świat ludzki to w dużej mierze przyjrzeć się sobie samemu. Problem z kulturą szybko może okazać się problemem z sobą samym. Patrząc na to, co ogólne, na skomplikowaną strukturę kultury, można spojrzeć na własne oblicze i zobaczyć coś, czego człowiek wcześniej się nie spodziewał.