

NIKŁA SIŁA

Szkice kulturoznawcze

Maciej Kijko

NIKŁA SIŁA

Szkice kulturoznawcze



Poznań 2017

Komitet naukowy

Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

Recenzenci

dr hab. Izolda Topp-Wójtowicz
prof. UAM dr hab. Krzysztof Moraczewski

Wydanie I

Redakcja i korekta

Elżbieta Gola

Projekt okładki

Prodom-Art Andrzej Adamski

Fotografia na okładce

Maciej Kijko

Łamanie

Michał Staniszewski

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Wydziału Nauk Społecznych UAM 2017
© Copyright by Maciej Kijko 2017

Publikacja finansowana z funduszy
Instytutu Kulturoznawstwa

ISBN 978-83-64902-39-0

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

Druk

Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak

Spis treści

Wstęp °° 7

Wprowadzenie. Czy pojęcie kultury jest do czegoś przydatne? °° 11

Część I

Kulturoznawstwo a filozofia

Kulturoznawczy użytek z idei filozoficznych °° 31

Kultura a interpretacja °° 45

Część II

Różnica i różnorodność

Racjonalność czy racjonalności °° 59

Racjonalność i granice wyobraźni °° 73

Racjonalność i relatywizm °° 85

Część III

Kultura i historia

Historyczna zmienność kultur °° 99

Wydziejcznienie °° 117

Zakończenie. Czy należy rezygnować z pojęcia kultury? °° 131

Bibliografia °° 145

Nota bibliograficzna °° 151

Wstęp

*Opadły czarodziejskie stroje,
O własnych tylko siłach stoję,
A te są nikłe.*

Prospero, *Burza*, Epilog
(Shakespeare 1991: 129)

Szekspirowski Prospero, mag czarujący rzeczywistość, odarty ze swoich mocy objawia słabość – magia jest krótkotrwałą ułudą, która rozpraszając się, stawia wobec rzeczywistości. My podobnie – wiemy, że świat nie jest oczywisty sam z siebie, dany z góry w określonym i stabilnym kształcie. Przeciwnie; od momentu, w którym stało się jasne, że właściwą człowiekowi przestrzenią jest kultura, coraz wyraźniej widzimy własny udział w jej kształtowaniu. Wiąże się to i z wolnością, i z odpowiedzialnością. To, co było dotychczasową gwarancją pewności – przekonanie o metafizycznych, niepodważalnych zwornikach rzeczywistości – okazało się ułudą i oto stoimy niepewni, zdani na siebie.

Owo „my” nie obejmuje wszystkich. Można nie przyjmować do wiadomości samego odkrycia, jego konsekwencji bądź wagi. Można mu zaprzeczać. Nie istnieje nic zniewalającego do uznania, że żyjemy w kulturze, że nasz ludzki świat to w istocie szereg ludzkich światów i ich suma, że tworzymy je wspólnym wysiłkiem, nawet nie zdając sobie z tego sprawy. Więcej – to wszystko tak bardzo sprzeciwia się oczywistym intuicjom (podobnie jak widomy bieg Słońca po nieboskłonie twierdzeniom, że ono jest nieruchome, a krąży Ziemia), że nie może być łatwo uznane.

Sytuacja nie zawiera się jednak w prostej dychotomii. Można przyjąć wiele postaw względem tego niedawnego odkrycia, jakim jest kultura. Uznanie konwencjonalności ludzkiego świata nie skazuje na skrajny sceptycyzm, nie musi skutkować nihilizmem. Można przecież

uznać tworzące go przekonania i normy za obowiązujące mocą decyzji – spajają one rzeczywistość, która bez tego lepszycza znikłaby. Można też uznać, że wprawdzie człowiek wytwarza kulturę, organizuje tym aktem rzeczywistość posiadającą swoją metafizyczną sankcję, a i same wartości wyznawane przez ludzi (choć na różny sposób się przejawiają) swoją ważność wywodzą nie z tego świata. Którąkolwiek postawę przyjąć, kultura jest nieusuwalnym kontekstem ludzkich aktywności i wszelkie odnoszące się do niej rozstrzygnięcia w niej już znajdują swoje miejsce.

Kultura to nikła siła. Nie znajduje wsparcia w żadnym poza, w żadnej wyższej sile. My mamy tylko ją, a ona tylko nas, jako swych twórców i nosicieli. Kultura to nikła siła o ogromnej mocy. Jej kruchość odpowiada sile, z jaką się na nas odciska. Nie istniejemy bez niej. Formuje nas nie tylko przecież, gdy idzie o przekonania, poglądy, sposób patrzenia na świat, ale wpływa też na nasze zmysły, odciska się w ciele.

Uznając jej istnienie i to, że sami ją tworzymy, tracimy możliwość odwoływania się do wyższych konieczności i zasad organizujących świat, wobec których można jedynie kornie schylić głowę. Tracimy tym samym niewinność, co z pewnością jest niewygodne – wymaga przyjęcia konsekwencji własnych aktywności, odpowiedzialności. Każę też zmierzyć się z własną ograniczonością.

Taka interpretacja sytuacji człowieka w świecie i narzędzi, jakimi dysponuje (a narzędzia też władają człowiekiem), przekłada się na starania, by zbadać bardziej szczegółowo skutki takiego stanu rzeczy. Podkreśliłbym – stanu rzeczy, co do którego nie wszyscy się zgadzają i muszą zgadzać. Tworzy to natomiast grunt dla podejmowania wysiłku badawczego.

Kolejne eseje składające się na tę książkę do tych intuicji *implicite* się odwołują. Wprost podejmują rozmaite kwestie bardziej szczegółowe (choć nie detaliczne), istotne w perspektywie kulturoznawstwa pojętego jako refleksja poznawcza nad kulturą. Jako że badania owe zawarte są w ramie, którą nieustannie próbują przekroczyć, nieuniknione są wątpliwości, rozbieżności opinii, momenty niezgody. Stąd też i w tym przypadku pewne proponowane rozstrzygnięcia mają charakter głosu w dyskusji. Przy tym, chociaż to niedogodne, nie sposób uciec

od zaangażowania w sprawy o bardziej fundamentalnym charakterze, wykraczającym poza dziedzinę badań.

Relacja pomiędzy koncepcjami filozoficznymi a rzeczywistością kulturową, problem racjonalności, relatywizmu, złożone związki historii, kultury i kulturoznawstwa, wreszcie problem samego pojęcia kultury i jego przydatności to tematy wiodące. Każdy z nich ma teoretyczne znaczenie, mając przy tym także swoje praktyczne odniesienie. W każdym przypadku starałem się, by odesłanie było wyraźne. Z jednego prostego i dość oczywistego względu – ostatecznym sprawdzianem najbardziej nawet wyrafinowanej i intelektualnie podniecającej teorii jest możliwość odniesienia jej do rzeczywistości.

Wprowadzenie

Czy pojęcie kultury jest do czegoś przydatne?

Kultura nieodmiennie sprawia nam kłopoty. A to wtedy, kiedy – w potocznym, codziennym swoim używaniu – traktowana jest jak oręż przeciw barbarzyńcom kultury pozbawionym, a to w naukowym swoim uwikłaniu, kiedy wciąż nie daje się pochwyć i zdefiniować precyzyjnie, czym wprawia w kłopot zajmujących się nią. Przeciwników zaś twierdzących, że zajmowanie się kulturą to literatura i pięknoduchoństwo bezużyteczne, stale napawa to zadowoleniem. Choćbyśmy mieli niejasne pojęcie na temat tego, czym jest kultura, niezaprzeczalny jest fakt – to problem i ważny, i taki, który nie daje się w żaden łatwy sposób rozwiązać. Nawet nie można mieć wielkiej nadziei, że w przyszłości stan rzeczy się zmieni, że dojdziemy wreszcie do punktu zgody, wyjścia z zapętlenia kłopotów, i odnajdziemy prostą, jasną ścieżkę wiodącą do pewnej wiedzy o kulturze.

Skąd ten kłopot, co takiego jest w kulturze, że wymyka się ona poznawczym zapędom? Skąd biorą się trudności w zdefiniowaniu kultury? I czy – skoro tyle to sprawia kłopotów – jest nam do czegoś pojęcie kultury przydatne? Jeśli owe trudności są nieprzekraczalne, warto się tym pojęciem posługiwać? W dalszym ciągu postaram się oporać z oboma zespołami problemów.

I

Przyczyny stałego kłopotu z uchwyceniem precyzyjnym pojęcia kultury i z jego zdefiniowaniem są przynajmniej dwie: po pierwsze, sposób, w jaki kultura istnieje oraz pytania do tego się odnoszące – ważne zarówno w przestrzeni codzienności, jak i nauki; po drugie, rozdział

między naturą a kulturą, z którym każda poszczególna kultura, jak i namysł badawczy, musi się zmierzyć. Dyskutować tę kwestię można wielostronnie, wychodząc z różnych pozycji, co zaznaczam, aby było jasne, iż moja próba odpowiedzi nie wyczerpie tematu, nie przekona wszystkich i będzie po prostu jednym z głosów w tej rozległej dyspucie.

Wpierw należy odróżnić to, co jest rzeczywistością kulturową – tak jak rzecz ujmuje chociażby Ralph Linton – od kultury w ujęciu naukowym (a nawet i potocznym). Nasze życie toczy się w świecie, w którym jednocześnie zachodzi niezliczona ilość zdarzeń, które składają się na całość nazywaną kulturą ludzką. Ogromna ich część pozostaje ze sobą w złożonych mniej lub bardziej relacjach. Mają one charakter ukryty – są nakładającymi się warstwami rzeczywistości, w której z dnia na dzień dokonuje się nasze życie. Czym innym jest reflektowanie nad kulturą – tu wydobywa się na wierzch owe powiązania, waży się je, interpretuje. W istocie jednak musi się to odbywać kosztem pomijania pewnych rzeczy bądź aspektów jako niewnoszących niczego do badań – co jest już istotnym założeniem. Rekonstrukcja nie może się bez tego obyć¹.

W dyskursie naukowym, za przyczyną może potocznych wizji, choć należy odróżniać oba poziomy, często owa dystynkcja nie jest wyeksplikowana. Tymczasem jest ważne, by ciągle mieć na względzie tę okoliczność, że dokonujący się stale, permanentnie proces zmiany, „dziania się” kultury (kultur), jest czymś różnym od prób pojęciowego, teoretycznego uchwycenia go: wielowymiarowość rzeczywistości musi zostać sprowadzona do ograniczonej liczby (najistotniejszych) czynników. W podobny sposób czyni się w przyrodoznawstwie – pewne okoliczności towarzyszące zdarzeniu pomija się jako nieistotne, co może odsunąć niektóre przynajmniej zastrzeżenia wysuwane w stronę nauk o kulturze. Nie oznacza to jednak, by nauki o kulturze należało (i dałoby się w ogóle) sprowadzić do przyrodoznawstwa – tę uludę

¹ Przywodzi to na myśl opowiadanie Jorge Luisa Borgesa *O ścisłości w nauce* (Borges 1976), w którym stale niezadowolenie z uproszczenia, jakim jest mapa, i pomijania na niej szczegółów doprowadza do stworzenia mapy w skali 1:1, tracącej tym samym swoją orientacyjną funkcję – prowizoryczność, fragmentaryczność każdej próby opisu i zrozumienia kultury jest nieunikniona, jeśli w ogóle mamy coś zrozumieć.

ściśłości i pewności badacze dawno już chyba porzucili – jednak widać dzięki temu, że myślenie teoretyczne jest próbą wydobycia ogólnego wzoru z tego, co można obserwować. Milcząco przyjmowanym założeniem w takim przypadku jest, że każde indywidualne zdarzenie musi być w ten czy inny sposób sprowadzalne do innych, podobnych mu, co może być widoczne i uzasadnione przez wydobycie skuteczne łączącego je wzoru. Tu pojawia się problem unikatowości, pojedynczości zdarzeń, szczególnie w naukach o kulturze istotny.

Problem relacji nauk społecznych względnie humanistyki do przyrodoznawstwa jest przedmiotem sporów od dawna. Albo podkreślano konieczność przyjęcia przyrodoznawczego modelu i metody naukowości, związanego z koniecznością posługiwania się ogólnymi prawami oraz ścisłością osiąganey wiedzy, albo uznawano odrębność obu przestrzeni poznania naukowego, znajdując dla humanistyki specyficzne dla niej metody. Dla pierwszych rozdziew między naukami był i jest świadectwem niedojrzałości humanistyki, pozostawiania przez nią w stadium dziecięctwa; dla drugich stanowi konsekwencję obejmowania swoim zasięgiem różnych obszarów zjawisk, stąd problem jest iluzoryczny.

Kontrowersja ta (choć utrzymuje się jeszcze wyraźnie) najsilniej związana jest z pozytywistycznym i neopozytywistycznym modelem nauki i reakcją nań w postaci koncepcji antynaturalistycznie zorientowanych badaczy.

Istnieją propozycje wyjścia poza ową nieprzekraczalną dychotomię. Należy do nich propozycja Jerzego Kmity – uznaje on, że charakterystyczną dla nauki procedurą jest wyjaśnianie mające charakter dedukcyjny: stanowi ona warunek *sine qua non* nauki – w tym dyscyplin humanistycznych. Jego koncepcja interpretacji humanistycznej ma być, wedle określenia autora, „Odmianą wyjaśniania teoretycznego, które charakterystyczne jest dla dyscyplin humanistycznych” (Kmita 1971: 30). Jako charakterystyczny i właściwy dla humanistyki typ wyjaśniania interpretacja humanistyczna nadal pozostaje wariantem jednej, właściwej dla nauki metody.

Nauki o kulturze są w kłopotie (stałym chyba) z uwagi na swoje zaangażowanie w badanie przestrzeni, którą aktywnie współtworzą. Człowiek – by ująć sprawy najogólniej – jest uczestnikiem kultury

na inny sposób niż uczestnikiem i użytkownikiem materialnego świata przyrody. Kultura, w odróżnieniu od neutralnego kulturowo (co jest niezmiernym uproszczeniem, bowiem człowiek sensotwórczo opanowuje całą rzeczywistość) świata natury, potrzebuje wspólnotowego tworzenia jej, podzielania i odtwarzania (natura odtwarza się, a przynajmniej może, niezależnie od człowieka). To stałe uczestnictwo i zaangażowanie nie pozwala ujmować owej specyficznie ludzkiej przestrzeni w kategoriach obiektywizujących, tak jak to ma miejsce w przyrodoznawstwie. Można powiedzieć, że badacz kultury próbuje spojrzeć chłodnym i zewnętrznym okiem na swój własny świat. Choć nie jest to zadanie beznadziejne, istnieją nieprzekraczalne granice takiego wysiłku. W żaden sposób nikt spośród badaczy zajmujących się kulturą nie będzie w stanie sformułować zdań o mocy podobnej do choćby Newtonowskich zasad dynamiki, i to nie tylko ze względu na swoje własne uwikłanie w kulturę, także ze względu na sam jej charakter, względnie zaangażowanie innych graczy tej kulturowej rozgrywki – twórczo stale ją przekształcających, grających z nią i przeciwko niej.

W tych okolicznościach badanie kultury potrzebuje nieprzerwanej autorefleksyjności. Po prawie stu pięćdziesięciu latach od sformułowania pierwszej uznanej za naukową definicji kultury i instytucjonalnych umocowań antropologii kulturowej taka potrzeba jest widoczna.

W stosunkowo krótkiej historii nauk o kulturze dominowała optyka stałości, niezmienności. Chociaż definicje formułowano, odnosząc się do takich pozahistorycznych okoliczności, jak obyczaj, prawo, przekonania, sposoby życia i tym podobne, to dodatkowo w praktyce uznawano je za stałe, idealne formy kultury, co powodowało ocenne nacechowanie efektów badań. W perspektywie czasu uznawano wcześniejsze zjawiska za przygotowawcze, zapowiadające te właściwe, późniejsze, a czasami dopatrywano się we współczesnych formach zdegenerowanych wersji wcześniejszej doskonałości. Owe historiozoficzne przekonania – nie zawsze zresztą wprost komunikowane, a stanowiące ukryte przesłanki rozumowania – bardzo mocno odcisnęły się na badaniach nad kulturą. Z dzisiejszej perspektywy (badania nad kulturą to też badania badań nad kulturą) jasne jest, że pojęcie kultury, w dość

ogólnej formie przyjmowane w społeczności badaczy, związane było z kształtem rzeczywistości społecznej, kulturowej, politycznej, który jednak jest już przeszłością. Dawne sposoby refleksyjowania nad kulturą nie wystarczają, i to nie dlatego, że są złe, fałszywe, ile raczej dlatego, że odnosiły się do innej rzeczywistości – do obecnej nie pasują.

Odpowiedniejszą metaforą dla dzisiejszych czasów niż dawna, według której kultura to stan, byłoby ujęcie jej jako procesu. Innymi słowy – każda pojedyncza kultura jest stale *in statu nascendi*. Nie ma kultury skończonej, gotowej, nieziennej. Jako proces – albo rzeczywistość nieustannie wytwarzana przez jej uczestników – kultura nie ma stanu właściwego, odpowiedniego, podlega odtwarzaniu, które nigdy nie ma charakteru zwykłego replikowania. Jako układ otwarty wchłania napływające z zewnątrz impulsy i je na różny sposób opanowuje, w efekcie niezmiennie się zmieniając. Wyrażne to jest przy uwzględnieniu perspektywy historycznej i ważne dla badań; w perspektywie codzienności, z punktu widzenia zwykłego uczestnika kultury, nie musi to być zauważalne, bowiem często jedno życie nie rejestruje zmiany, może też poddać ją ocenie – pozytywnej bądź nie, co wynika ze zdzierzenia z uwewnętrznionym obrazem kultury.

Znaczy to jednak, że wszelkie poznanie kultury będzie tymczasowe i względne z tytułu jej stałego ruchu: kultura podlega zmianie i stąd przy definiowaniu kultury w różnych momentach możemy brać pod uwagę rozmaite cechy wyróżnikowe. Z drugiej strony ci, którzy kulturą się zajmują (dotyczy to także wszystkich z przeszłości i przyszłości), sami są jej (w jakimś partykularnym wariacie) uczestnikami. Zajmując się badaniem kultury, czynią to – w mniejszym czy większym stopniu ze świadomością tego faktu – używając jej własnych pojęć. Nawet podczas próby bardzo ogólnego, z pominięciem kontekstu, określenia, czym jest kultura w ogóle, nie jest możliwe odłączenie się od tej jej formy, która jest właściwa dla samego badacza – wpływającej na rozstrzygnięcia i kształt rozważań. I nie jest to w istocie problem, a nieprzekraczalny horyzont badań.

Dodatkowy problem badań nad kulturą wiąże się w wszechobecnością samego słowa „kultura”. W ciągu kilkudziesięciu ostatnich lat zostało ono przyswojone i jest używane w wielu dyscyplinach. Zasy-

milowanie go pozwoliło wykształcić się w owych dyscyplinach wielu subdyscyplinom, dla których kultura jest kluczowym określeniem. Patrząc jednak na przykład użycia tego słowa, jak czyni chociażby Stephen Greenblatt (2006: 145), wykorzystując pierwszą uznaną za naukową definicję, sformułowaną w latach siedemdziesiątych wieku dziewiętnastego przez Edwarda Tylora (a przecież powstało ich więcej, znacznie trafniej oddających problem rzeczywistości kulturowej), można wnioskować, że interesuje go nie złożoność samej kwestii, badawcza waga problemu, a jedynie sposobność partykularnego jego wykorzystania. Związek z kontekstem macierzystym jest bardzo słaby – jak to widać na powyższym przykładzie, przedstawiciele innych dyscyplin nie są skłonni wnikać w teoretyczne problemy związane z badaniami nad kulturą, chętniej podejmują je z dyskursu potocznego (bowiem Tylorowska definicja ma charakter raczej uogólnienia i usystematyzowania potocznych mniemań) i opanowują dla swoich celów.

Dla badaczy kultury ważnym w tym kontekście pytaniem jest, w jaki sposób można rozwinąć pojęcie kultury, by uwzględniało ono ów walor zmiany, nieusuwalnie obecny w ludzkich światach (rzeczywistej kulturze), oraz jak poradzić sobie z mnogością podejść, które mogą wzbudzać podejrzenie zajmowania się intelektualnym kuglarstwem, nie nauką.

Kolejne koncepcje antropologiczne są świadectwem stałego wysiłku, by doskonalić wynalazek, jakim było sformułowanie koncepcji kultury. Jednocześnie wyraźna jest tendencja, by te starania rozumieć jako ustalanie prawdy o kulturze. Nawet duża część antropologicznej refleksyjności koncentruje się nie na kluczowym problemie kwestii poznawczych, a na defensywnym czynieniu z antropologii literatury w obliczu niemożności ustalania prawd obiektywnych. Dostrzeżenie wpływu autora i jego wyjściowej perspektywy kulturowej na badania jest z pewnością ważne, zwrócenie uwagi na dyskursywny charakter twórczości antropologicznej także, jednak interpretacja tych okoliczności jako świadectwa niemożności uprawiania nauk o kulturze jest przesądzeniem nazbyt daleko idącym.

Istotniejszy wydaje mi się krytyczny namysł nad sposobem ujmowania kultury w tradycji antropologicznej i kontekstem owych ujęć –

inaczej mówiąc, funkcjonalne uwarunkowanie owych indywidualnych i zbiorowych prób uchwycenia, „czym jest kultura” i „jak działa”. Ślady takiego namysłu można odnaleźć u Mary Douglas, Jacka Goody’ego, Adama Kopera. W tych pracach mniej czy bardziej bezpośrednio ich autorzy pokazują cały szereg fundamentalnych dla klasycznej antropologii rozstrzygnięć jako efekt ulegania ich twórców ogólniejszym zespołom przekonań, właściwych kontekstowi kulturowemu traktowanemu jako rama życia, określająca perspektywę oglądu rzeczywistości, szczególnie zewnętrżności kulturowej.

Rozpoznanie owych okoliczności kształtujących pośrednio przestrzeń nauk o kulturze ma podstawowe znaczenie dla ich rozwoju: pozwala na drugim już poziomie refleksyjności dostrzec złożoność przeprowadzanych procedur, przy czym nie musi skłaniać do zaniechania poznawczych wysiłków. Daje sposobność do rewizji siatki pojęciowej i uczynienia jej w większym stopniu naukową, czy teoretyczną. Wydaje mi się bowiem, że w odniesieniu do koncepcji teoretycznej historii nauki dotychczasowy status nauk o kulturze to stadium przedteoretyczne bądź, w niektórych przypadkach, stadium przełomu teoretycznego.

Chociaż samo nadanie naukowego charakteru pojęciu obecnemu od dawna w przestrzeni europejskiej myśli zasadniczo zmieniło sytuację, to wyjściowe ujęcia mają charakter uogólnień mniemań potocznych.

Uzależnienie od ogólniejszego kontekstu może realizować się na kilku planach. W ewolucjonistycznym wariacie antropologii kulturowej (w innych zresztą także, choć w mniej jawny sposób) przyjmuje się z góry wyższość jednego (europejskiego) wariantu nad innymi. W teoriach antropologicznych ustanawia się kategoriałną różnicę pomiędzy formami kultury – cywilizacja i barbarzyństwo, piśmienność i niepiśmienność (występuje tu, niekoniecznie wysławiana, tendencja do hierarchizowania owych form w porządku wartości). Uznaje się, że pewne typy kultur, w przeciwieństwie do innych, nie podlegają zmianie, są stagnacyjne. Uznaje się wreszcie, że każda z kultur w pełnym tego słowa znaczeniu posiada swoją tożsamość, będącą jej znaczeniowym centrum.

Jeśli jesteśmy w stanie coraz precyzyjniej określić nie tylko warunki realizowania się procesu kulturowego, lecz także konceptualizowania

teorii do tego się odnoszących, od nowa niejako można podejść do poszukiwania efektywniejszych narzędzi oglądu i interpretacji ludzkich światów. Wymaga to, jak mnie się zdaje, ponownego przeglądu problemów związanych z teoretyzowaniem nad kulturą.

Szczególnie istotna jest kwestia zróżnicowania kulturowego. Poszukujemy ogólnej definicji kultury dla świata wielu kultur. Nie tyle samo owo zróżnicowanie jest problemem, ile jego wpływ na teorię kultury: w wielu przypadkach pomijana domaga się sformułowania definicji pojemnej na tyle, by niedające się nie zauważyć i ominąć różnice uwzględnić. Tym bardziej jest to ważne, że różnorodność jest podstawą dotychczasowych słabości teorii.

Przy tym dodatkowa jeszcze sprawa nabiera ważności – na ile jakkolwiek teoria kultury miałaby być praktycznie użyteczna (i do czego). Jałowość wysiłków to wrażenie często zapewne się pojawiające. Przy praktycznych problemach związanych ze współistnieniem różnych kulturowych wariantów życia, zacieśniania się więzi w malejącym świecie, użyteczność nauk o kulturze, ich pomocność w rozwiązywaniu kwestii konfliktowych, na przykład między kulturą zachodnią a muzułmańską, byłaby pożądana. Jednocześnie wciąż świeża jest choćby pamięć zaangażowania antropologii w proces kolonizacji. Rozwiązanie jednak nie powinno wychodzić od obaw i ewentualnych zasług, a od namysłu nad rolą nauk o kulturze.

Czymś zwyczajowo przypisanym nauce jest jej neutralność. Jakkolwiek wiele powiedziano, by unaoznić iluzoryczność tego poglądu – że nawet obiektywizacja przyrodoznawcza jest kulturowo uwarunkowana (nie wdając się w dyskusję, co to właściwie znaczy) – nie unieważnia to zasadniczego przekonania: aby skutecznie uprawiać naukę, należy uwolnić ją od ciężaru społecznych interesów (co mogłoby być słabą zasadą neutralności). By nauka mogła być użyteczna, wpierw winna być wolna od bieżących interesów (to hasło oświeceniowe wciąż potwierdza swą słuszność). To, co dzięki tak pojmowanej i uprawianej nauce osiągamy praktycznie i jak wiele osiągamy, jest efektem owego wydzielenia. Jeśli jednakże łatwe jest to do osiągnięcia w przyrodoznawstwie, w naukach o kulturze wiele trudniejsze. Winno być, mimo to, pewną ideą regulującą wysiłki badawcze. Stałe bowiem – w najszczerzej nawet

dobrej wierze czynione – odpowiadanie na bieżące problemy i kłopoty zawęźa spojrzenie do tych jedynie kwestii bądź też determinuje efekty namysłu i naznacza je doraźnością. By stworzyć efektywną teorię i tutaj osiągnąć względną niezależność, bądź też jedynie względną z tytułu zaangażowania badaczy w ich własne kultury: systemy wartości, przekonania, normy – podlegające stałej refleksyjnej kontroli. Niezależność o tyle niezbędna i istotna, że umożliwiającą stworzenie niedoraźnego narzędzia badania ludzkich rzeczywistości.

Jeśli w odniesieniu do przyrodoznawstwa dość powszechnie zaznacza się dystans pomiędzy praktyką badawczą a wykorzystaniem jej do zastosowań przemysłowych, to w przypadku nauk o kulturze wymaga się od nich, by skutecznie służyły rozwiązywaniu problemów współczesnego świata. Powstaje więc pytanie: czemu służyć ma postulowana tu neutralność?

Pomocne może być rozważenie relacji wiedza/władza. Nieodłączna od kultury jest hierarchia wiążąca się z kulturowym kapitałem wiedzy. Jako sfera stałej negocjacji kultura wytwarza relacje władzy, które wspomagają regulowanie owych uzgodnień. Im więcej władzy społecznej, tym większy wpływ na jej kształt. W takim uwikłaniu nauka nie jest zupełnie wolna. Należy jednak odróżnić dość oczywisty jej związek z kontekstem kulturowym – niedający się usunąć, nieingerujący przecież bezpośrednio w praktykę badawczą – od znanego też wpływania na badaczy i wyniki przez nich osiągnane w imię doraźnych potrzeb różnego rodzaju: politycznych czy ideologicznych na przykład.

Dotyczy ten problem wszystkich rodzajów nauk, w różnym jednak wymiarze. W jaki sposób teorie przyrodoznawcze są obiektywne, a w jaki winny być odniesione do kontekstu kulturowego i społecznych warunków tworzenia wiedzy? Przyjmuje się, choć jest to z pewnością problem złożony – i być może nawet nierozstrzygalny – że świat empiryczny jest od nas niezależny. Solipsystyczne teorie głoszące jego istnienie w naszej wyobraźni łatwo odeprzeć i skompromitować jako naiwne (by odwołać się do trywialnego przykładu – „spróbuj powiedzieć sobie, że pień, o który stłukłeś sobie stopę, jest jedynie wyobrażeniem”), jednak owa skrajność nie da się sprowadzić do jedynej reprezentacji problemu. Nawet uznając materialną niezależność swia-

ta od ludzkiej świadomości, należy rozważyć status wiedzy o owym świecie jako efektu pracy ludzkiego umysłu.

Na ile to, w jaki sposób klasyfikujemy elementy świata, jest narzucone przezeń, na ile jest dowolne? Bez systemu klasyfikacji świat jawiłby się jako seria następujących po sobie doznań. Jeśli także u zwierząt rozpoznaje się rudymentarne (w konfrontacji ze złożonością i wielowymiarowością łączącą świat natury i kultury ludzkich kategorii) siatki klasyfikacji i jeśli uznać, że przynajmniej część (choć jak wielka?) naszego poznania odnosi się do wrodzonych dyspozycji, to czy znaczy to, że uzyskana wiedza jest bardziej obiektywna, niż gdybyśmy uznali bez reszty arbitralność szeregu wypracowanych siatek klasyfikacyjnych? Chociaż badania dociekających takich wrodzonych dyspozycji i kategorii w dużej mierze koncentrują się wokół kwestii relatywizmu kulturowego (na ile wiedza naukowa ma powszechną ważność), mają także znaczenie w przypadku namysłu nad statusem nauki w ogóle. Przyjęcie, że podstawowe, wyjściowe kategorie i klasyfikacje, na których nadbudowany jest zespół przekonań stanowiących naukę, są w naszym naturalnym wyposażeniu, nie pozwala przejść do założenia, że ugruntowuje to obiektywność zdobywanej wiedzy. Poświadcza raczej fakt pozostawiania człowieka w przestrzeni gatunków biologicznych, z których każdy – w wyniku ewolucyjnych dostosowań – dziedziczy podstawowy (w niektórych przypadkach nieustannie a pozabiologicznie rozwijany) zasób strategii przeżywalnościowych. Podkreślanie tej relacji pomiędzy organizmami a środowiskiem ich bytowania jest tyleż trywialne, co informujące, że nie musi (i być może nie jest to możliwe) tu być mowy o jakkolwiek obiektywnym zespole wiedzy o rzeczywistości.

Zwrócić uwagę musi jednak fakt, że nawet przy założeniu istnienia naturalnych podstaw naszego poznawania świata ich kulturowych już rozwinięć jest niezmiernie wiele. Nie można tego zlekceważyć, w jaki jednakże sposób interpretować – czy oznacza ta wielość, że o żadnej wiedzy o świecie mówić nie można, bo to wyobrażenia i nic ponadto? Ten wniosek byłby zbyt pospieszny; na pewno do problemu wiedzy i nauki należy podejść ponownie.

Pierwszą kwestią jest charakter naszej wiedzy i sposób jej osadzenia w przestrzeni społeczno-kulturowej. Czy można oddzielić wiedzę o świecie otaczającym od pewnego rodzaju uzależnienia jej od myślenia społeczeństwa o samym sobie?

W biologii wyraźna jest zmiana optyki spojrzenia na świat przyrody. Rozpoznaje się zachowania homoseksualne u zwierząt, ich aktywności masturbacyjne, instrumentalizowanie seksualności jako elementu dominacji nad innymi przedstawicielami gatunku – na różnych poziomach to, co było niewidzialne bądź niezauważane, teraz narzuca się spojrzeniu. Co się zmieniło?

To retoryczne pytanie niech posłuży przedstawieniu przykładu i sformułowaniu hipotezy. W latach 1911-1912 Georg Murray Levick obserwował zachowania pingwinów białookich i skrupulatnie odnotowywał, że kopulujące samce za swój obiekt obierały nie tylko gotowe samice czy siebie nawzajem, ale też martwe już osobniki. Nie jest najistotniejsze, czy były to zachowania nekrofilskie (dzisiaj badacze stronią od takich wniosków), a że jako takie zostały zinterpretowane. Z opublikowanego pełnego wydania notatek jedynie sto egzemplarzy trafiło do rąk czytelników, kolejne edycje zostały ocenzurowane – szczególnie „obsceniczne” sceny zostały usunięte.

Rzecz nie w punktowaniu pruderii; chciałbym się w tym momencie zajmować nie złożoną relacją kontestatorów i moralizatorów w przestrzeni społecznej, a zauważyć dokonany tu zabieg włączania narracji w społeczny korpus wiedzy i założyć pierwotność wyobrażeń dotyczących kształtu świata społecznego względem wiedzy o naturze. Znaczy to tyle, że społeczna wiedza dotycząca natury społeczeństwa determinuje rozpoznanie i opisanie architektury świata i wszechświata. W przywołanym przykładzie społeczne definicje normalności, normalnych zachowań, doprowadziły do odrzucenia poczynionych obserwacji jako elementu wiedzy naukowej. Dzisiaj z kolei społeczne dyskusje na temat sytuacji osób homoseksualnych, zdjęcie odium wstydu z seksualności w różnych jej wymiarach, pozwoliły na podjęcie systematycznych badań biologicznych w kontekście różnorodności zachowań seksualnych w świecie zwierząt. Do problemu binarności płci odsyłają z kolei badania nad śluzowcami, wśród których badacze wyróżnili ich

kilka, nie dwie jedynie. I znowu można to ująć w związku z dyskusjami na temat transpłciowości i różnorodnymi przypadkami granicznymi – wyróżnienie gatunków mnogopłciowych pozwala te niestandardowe przypadki interpretować nie w kategoriach patologicznych.

Nie jest to tylko, choć tak mogłoby się wydawać, kwestia społecznych uwarunkowań tworzenia wiedzy (naukowej) – zagadnienie należące do zakresu socjologii wiedzy/nauki. W tym przypadku, poza okolicznościami nieuniknionymi zaangażowania badaczy w życie, relacje władzy, ambicje, gmach wiedzy powoli a systematycznie rósłby niejako niezależnie, a to, co miałyby się nań składać, posiadałoby status obiektywny i niezależny od kontekstu. Jednak ta wizja kumulatywnego rozwoju wiedzy nie da się chyba obronić, a teoriom składającym się na nią nie można przypisać powszechnej ważności. Chodzi o coś bardziej podstawowego.

Problem tu zasygnalizowany odsyła do zagadnienia kontekstu odkrycia i uzasadniania.

Wyeksplikowane przez Hansa Richenbacha pojęcia kierują do: w pierwszym przypadku, zespołu okoliczności doprowadzających do sformułowania określonej teorii, inaczej mówiąc – genezy teorii; w drugim, do procedur związanych ze sprawdzaniem, potwierdzaniem czy obalaniem owej teorii – do kwestii jej prawomocności. Rozróżnienie to było wymierzone w psychologizm w filozofii nauki i sprowadzanie wiedzy do efektu działania ludzkiego umysłu. Psychologia miałaby od tego momentu zająć się okolicznościami powstawania nowych propozycji teoretycznych, podobnie jak socjologia wiedzy czy historia nauki, zaś domeną epistemologii miałyby być poddawanie formułowanej wiedzy sprawdzianowi jej prawomocności.

Będący efektem owego rozróżnienia normatywny model epistemologii, jeżeli uwzględni się pojęcie kultury oraz naukę jako dziedzinę kultury, nie da się w tym kształcie utrzymać. Wcześniej sam model już był krytykowany przez Thomasa Kuhna czy Paula Feyerabenda. W perspektywie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury owa krytyka wychodzi od pomieszczenia praktyki badań naukowych w całokształcie działań podejmowanych przez ludzi jako uczestników kultury i stąd epistemologia zostaje społecznie i historycznie zrelatywizowana (Kmita

1985a). Nie da się też w tej perspektywie utrzymać wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy kontekstem odkrycia i uzasadniania – w tym przypadku fundamentem doświadczalnym nauki jest treść doświadczenia społecznego, a nie doświadczenie wyrażane zdaniem obserwacyjnymi, a co za tym idzie, kontekst uzasadnienia zawiera się w kontekście odkrycia (Kmita 1974). Stąd też, chociaż sam fakt kulturowego uwikłania badacza i formułowanej przezeń wiedzy nie stanowi argumentu na rzecz jej nieważności, to jednak ta relacja winna być przedmiotem wnikliwego namysłu – szczególnie w naukach o kulturze, jako operujących w przestrzeni właściwego zetknięcia się owych kwestii.

Dobłą ilustracją problemów, które mogą nastęrczać te okoliczności, jest przypadek dwójakiej narracji pozostawionej przez Bronisława Malinowskiego. Oto w 1967 roku zostają opublikowane jego dzienniki (Malinowski 2007), w tym dotyczące okresu prowadzenia przezeń badań na Triobriandach. Efektem badań był korpus tekstów dających wykładnię funkcjonalnej teorii kultury w wersji Malinowskiego, w tym pierwsza, przełomowa dla dyscypliny praca *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*. Oprócz swojej koncepcji sformułował w nich Malinowski postulat badań terenowych jako podstawowej metody badań antropologicznych, oznaczający wejście w przestrzeń odmiennej kultury z „wymazaniem” własnej osoby badacza, a także obiektywizującego, odejmującego ewentualne kulturowe uprzedzenia opisu owej rzeczywistości. Stało się to wyznacznikiem dla następnych badaczy bez względu na orientację teoretyczną.

Publikacja dzienników wywołała wstrząs i kryzys dyscypliny. Kolejne notatki ukazują Malinowskiego jako Europejczyka pełnego wyższości, czasem nawet pogardy względem swoich gospodarzy. Zdają sprawę z umocowania samego badacza w konkretnej kulturze z jej przekonaniami, wszak Europa początków dwudziestego wieku była dominującą siłą kulturową i polityczną. Według wielu pierwszych czytelników stanowią zaprzeczenie programu zarówno teoretycznego, jak i metodologicznego, wyrażonego w naukowych pismach, i są wystarczającym argumentem, by podważyć zarówno teorię funkcjonalną, jak i paradygmat badań terenowych oraz ideał neutralności, dający się wywieść z postulatu przyjęcia punktu widzenia tubylca.

Tak daleko idące wnioski są zbyt pośpiesznie formułowane. Choć w nieogłędnych słowach wyrażany stosunek Malinowskiego do jego triobriandzkich gospodarzy może razić, katońska emfaza w unieważnieniu całości intelektualnego wysiłku z tego powodu nie mniej jest rażąca. Wydaje się bowiem, że istniejący rozdział owych narracji – pomieszczenie osobistych wrażeń i odczuć w przestrzeni narracji o charakterze prywatnym, wyników badań i namysłu zaś w narracji publicznej – ma istotne znaczenie.

Trudno sobie wyobrazić brak frustracji wynikający z kulturowej deprywacji: przebywania poza właściwym sobie kontekstem, braku dostępu do znanych instytucji, udogodnień, ludzi – w takim przypadku nietrudno o przesadzone reakcje, a uprzedzenia mogą odezwać się ze zdwojoną siłą; potrzeby kulturowe stają się problemem, bo duża ich część nie może zostać zaspokojona. Malinowski kieruje to jednak w nurt konwencji kanalizującej podobne stałe i chwilowe przejawy życia psychicznego. Oddzielając je od wniosków o charakterze poznawczym, wskazuje na istotność neutralności jako idei regulatywnej, nawet gdyby nie była osiągalna praktycznie; zaleca separowanie jednostkowych idiosynkrazji od ogólności nauki. Chroni tym samym ideę nauki jako przedsięwzięcia społecznego, nakierowanego na poznanie, bez angażowania (nawet wyznawanych przez siebie) uprzedzeń.

Innym, nie mniej interesującym przypadkiem jest polemika pomiędzy Gananathem Obeyesekere a Marshalllem Sahlinssem. Pierwszy sprowokowany został do dyskusji rozdziałem z książki autorstwa Sahlinsa *Wyspy historii* (Sahlins 2006), poświęconym przypadkom kapitana Cooka i jego śmierci w 1779 roku na Hawajach. Polemika zawiera się w dwóch obszernych książkach – *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku* (Obeyesekere 2007) oraz *Jak myślą „tubylycy”. O kapitanie Cooku, na przykład* (Sahlins 2007) – w dużej mierze wypełnionych detalicznymi kwestiami, niedostępnymi dla czytelników nieobeznanych z tematem, jednak sprowadza się w istocie do zanegowania przez Obeyesekera nie tyle zasadności wniosków Sahlinsa, co samego prawa do ich formułowania.

Sahlins, rekonstruując wydarzenia i starając się je wyjaśnić, odwołuje się do religii Hawajczyków i ich rytualnego kalendarza, by pokazać

ich działania jako tymi czynnikami powodowane. Dla Obeyesekera ewidentne jest, że dopuszczając możliwość interpretacyjną, wedle której Hawajczycy mogli byli wziąć Cooka za swego boga Lono, i obstając przy niej, czyni się to z pozycji człowieka Zachodu, uznającego, że on i jego pobratymcy działają racjonalnie, natomiast inni są w stanie powziąć tak dziwne przekonania, jak wzięcie człowieka za boga. Z racji tej więc oraz historycznych zaszczości – kolonialnej dominacji i eksploatacji społeczności pozaeuropejskich przez państwa Zachodu – nie może się Sahlins wypowiadać na temat owych właśnie społeczności, bowiem jego wiedza jest piętnem kolonializmu skażona. Uznaje innymi słowy, że to pozapoznawcze zaangażowania i umocowania nauki, a także samych badaczy, determinująco wpływają na jej prawomocność, nie argumenty, dowody, świadectwa.

Obeyesekere wpada tym samym w pułapkę uprzedzeń, które odrzuca. Stwierdzając, że mówienie przez Sahlinsa o ubóstwieniu przez Hawajczyków Cooka odwołuje się do zachodniego modelu racjonalności, uznając go za wyższy, pozwalając Innym tkwić w przesądach, sam ulega tezie o istnieniu Racjonalności – metafizycznej jakości o uniwersalnym charakterze. Mimowolnie przyjmuje, że racjonalność w jej europejskim modelu spełnia kryteria takiej metafizycznie ujętej racjonalności, Hawajczyków zaś (w rekonstrukcji Sahlinsa) nie, więc należy ich działania zinterpretować tak, by się z owym modelem zgadzały. Podziela i wzmacnia iluzję o istnieniu Europejczyków i Innych (całą resztę świata zamieszkujących, można powiedzieć) – sam pochodząc ze Sri Lanki, uznaje, że on ma prawo wypowiadać się w imieniu Hawajczyków, a nie Sahlins. Co, paradoksalnie, wzmacnia całość przekonań przezeń krytykowanych. Doprowadza to do punktu, w którym mówić można i należy o odrębnych modelach nauki europejskiej na przykład i chińskiej, japońskiej, kameruńskiej i szeregu innych – o wzajemnie nieprzekładalnych idiomach zawartych w swych kulturowych perspektywach. Nauka nie jest w tym momencie do wyobrażenia jako przestrzeń starań poznawczych, a jedynie w nierozzerwalnym splocie z władzą, jako kolejne z jej narzędzi.

II

Można teraz zadać pytanie o koszty trudów zgłębiania zagadki kultury. Czy wysiłki są rekompensowane zyskami, czy da się udzielić odpowiedzi na pytanie: po cóż to wszystko? Z pewnością możliwe rozstrzygnięcia nie są przekonujące bezwyjątkowo, dla wielu obserwatorów mimo wszystko dociekanie mechanizmów kultury będzie zawsze niepotrzebnym trwonieniem czasu. Tu jednak chciałbym przekonać wątpiących, wahających się; wykazać, że w tym szaleństwie jest metoda. Przy tym należy zaznaczyć, że użyteczność badań nad kulturą nie ma charakteru podobnie spektakularnego, jak to jest w przypadku techniki. Pojęcie kultury nie jest prostym narzędziem, dającym podczas stosowania natychmiastowe i widoczne efekty. Nie da się niczego łatwo i szybko naprawić, używając go, ani też przekuć w coś łatwo stosowalnego. W tym zastrzeżeniu po raz kolejny wskazują na kłopotliwość i nieoczywistość podejmowanych w przestrzeni badań nad kulturą wysiłków.

Jeśli nie ma nadziei na uczynienie z kultury pojęcia stabilnego i dobrze określonego, jaki jest z niego pożytek? Czy nie lepiej byłoby zrezygnować zeń na rzecz jakiegoś bardziej funkcjonalnego, bardziej poręcznego jako narzędzie badawcze i precyzyjniej pozwalającego rozstrzygać stojące przed badaczami problemy?

Z pewnością gdyby można stworzyć termin pozbawiony niedostatków dotychczas używanego, należałoby z obecnego zrezygnować, by w skuteczniejszy sposób prowadzić badania. Można jednak zadać pytanie, czy to niedostatki narzędzia są powodem zgłaszanych kłopotów poznawczych, czynią zeń jedynie ograniczenie skuteczne i użyteczne. Stale słychać utyskiwania, że przyrodoznawstwo wciąż notuje spektakularne sukcesy, natomiast humanistyka jest bezproduktywna. Czy jednak sami narzekający chcieliby i dali się zamknąć w sprawdzalne formuły ścisłego następstwa? Wydaje się, że w przestrzeni sensu i znaczenia niepodobna jest bez mała wyeliminować z rozważań nic niewnoszące do wyjaśnień zjawisk elementy, jak to się da w przyrodoznawstwie. Z tego powodu, że nie sposób określić owej irrelewancji.

Czy powody obstawania przy pojęciu kultury są jedynie negatywne, sprowadzające się do niemożności wypracowania lepszej (ciekawszej, skuteczniejszej) możliwości? Tak chyba nie jest. Można powiedzieć inaczej – tam, gdzie zwykle dostrzegane są braki, w istocie widać zalety tego intelektualnego instrumentu, jakim jest pojęcie kultury.

Ma ono zdawać sprawę z generalnej odmienności porządku natury i świata wykreowanego wysiłkiem ludzkim – jego nieostrość odpowiada przecież subtelności tej granicy, problemowi organizującemu ogromną część kulturotwórczych wysiłków odpowiedzi na pytanie o początek człowieka. Zasadnicza jego ogólność pozwala w sposób najlepszy z możliwych zawrzeć w jednym idiomie całą różnorodność wypracowanych przez rozmaite grupy wizji świata. Tymczasowa ważność ujęć szczegółowych problemów kultury i kultur odpowiada samej zmienności naszego świata – naszych światów. Brak elementu przewidystycznego jest konsekwencją rozumienia kultury jako rzeczywistości tworzonej i odtwarzanej twórczo przez podmioty, niemającej charakteru programu.

Jeśli chcielibyśmy recept, nie potrzebujemy pojęcia kultury, ale też nie możemy mówić o człowieku, wolności, odpowiedzialności. Problemy, które napotykamy podczas badań nad kulturą, nie są przez to pojęcie zawinione; są efektem złożoności naszego świata w jego perspektywie się ujawniającej. Inaczej mówiąc – wszelkie zasygnalizowane powyżej problemy dopiero w perspektywie kultury stają się widoczne. Jeśli więc uznajemy je za istotne – choć niekoniecznie rozwiązywalne – pojęcie kultury stanowi najporęczniejsze narzędzie do badania tak rozpoznanej rzeczywistości.

Część I

Kulturoznawstwo a filozofia

Kulturoznawczy użytek z idei filozoficznych

„Podobnie jak filozofia, antropologia jest również »szczególnym językiem«. Jest ona dyskursem o świecie, sposobem opisywania go, wyjaśniania lub interpretowania. Ta wspólna własność dyskursywna sprawia, że dialog pomiędzy filozofią i antropologią jest możliwy, dyskursy te mogą wręcz przenikać się wzajemnie. [...] Teorie są w końcu zdaniem – i mogą być tłumaczone” (Hastrup 2004: 87). Jakkolwiek duńska badaczka pisze tu o relacji filozofii do antropologii kulturowej, jej słowa łatwo można odnieść do relacji pierwszej z wymienionych dyscyplin do kulturoznawstwa. Tym, co zauważa, jest pewne istotne pokrewieństwo – mamy do czynienia w obu przypadkach z pewnym szczególnym wysiłkiem, którego efektem miałyby być zrozumienie świata. Zasadą różnicującą jest (także odnotowane przez Harstrup) odniesienie do rzeczywistości świata – filozofia w większym stopniu odwoływałaby się (poszukiwała, zakładała) do uniwersalności rozumu, podczas gdy kulturoznawstwo (i inne dyscypliny odwołujące się do pojęcia kultury jako fundującego je) zobligowane jest do uwzględnienia różnorodności kulturowej i respektowania tej czy innej wersji relatywizmu kulturowego. Obraz ten jest o tyle uproszczeniem, że filozofia w coraz większym stopniu uwzględnia kulturowy wymiar rzeczywistości, ale też czyni to w swoisty sposób.

Gdy poddamy refleksję filozoficzną interpretacji uwzględniającej pojęcie kultury, możemy uzyskać wyniki płodne poznawczo. W dalszej części na dwóch przykładach postaram się pokazać, na czym może polegać kulturoznawczy użytek z idei filozoficznych. Skoncentruję się w swoim wywodzie na kwestii interesującej z racji dzisiejszych dociekań, na filozoficznej refleksji nad językiem. Wpierw zajmę się teorią Johna Langshawa Austina, niezwykle skrupulatną i otwartą na kulturoznawcze interpretacje i rozszerzenia.

Jako filozof analityczny Austin podszedł do tematu języka w sposób niemalże detaliczny, wraz z innymi rzecznikami filozofii analitycznej będąc przekonanym o istotności tego rodzaju wysiłku filozoficznego jako dopiero tworzącego bazę dla uogólnionych wniosków. Tym, co zainicjowało jego namysł, była wątpliwość co do wystarczalności refleksji nad językiem ograniczającej się do badania jego odniesienia do rzeczywistości w kategoriach prawdy i fałszu. Nie umniejszając znaczenia całej obszernej części filozoficznego namysłu nad językiem, stwierdza, że nie wyczerpuje to całości problemu. I owej części pozostaje z większą uwagą powinni się przyjrzeć filozofowie. Sam, w początkowej fazie rozważań, koncentruje się na szczególnych wyrażeniach, które nazywa performatywami. Istotną ich cechą jest sprawczość w rzeczywistości, nie jej opisywanie, tym samym nie podpadają one pod kategorie prawdy i fałszu. Jednak w tym też szczególnie istotna kłopotliwość zagadnienia. W obrazie języka związanego z referencjalnością czy deskryptywnością największy nacisk kładziono na wyraźne rozgraniczenie języka i świata – ten pierwszy ma za zadanie jak najbardziej adekwatnie opisywać to, co stanowi wyposażenie tego drugiego, bądź też jak najlepiej zdawać sprawę z tego, co się w przestrzeni świata dzieje. Konteksty się nie mieszają i stosunkowo łatwo przychodzi oceniać wypowiedzi pod względem ich prawdziwości: albo odpowiadają rzeczywistości (w mniejszym lub większym stopniu), albo nie. Dotychczas, przez wieki refleksji nad językiem, uznawano go za transparentny względem rzeczywistości, za narzędzie do jej opisu, a tym samym podporządkowane kategoriom prawdy i fałszu. Ten obraz, zdroworoządkowy w gruncie rzeczy, Austin podważa. W perspektywie przezeń zaproponowanej klarowność podziału znika, bowiem język w jego ujęciu odgrywa aktywną rolę w kształtowaniu świata, jaki znamy. Używając języka, wykorzystujemy jego moce wykraczające daleko poza bierne oddawanie kształtu świata. Otwiera to pole odmiennego badania języka, ale też stwarza liczne, nieznanne wcześniej problemy.

Największą trudność upatruje Austin w konieczności uwyrażnienia kryteriów performatywności, a próby uporania się z nią doprowadzają go do sformułowania teorii zasadniczo nowatorsko odnoszącej się do języka. Z pozoru, w punkcie wyjścia, rzecz w przypadku kryteriów

performatywności jest prosta: by mówić o wypowiedziach performatywnych, trzeba odnieść performatywność do gramatyki (muszą wypowiedzi performatywne mieć odpowiednią formę gramatyczną) oraz do konwencji (muszą pozostawać w zgodzie z pewnymi konwencjami kulturowymi). W pierwszym przypadku niewłaściwa forma gramatyczna nie pozwala nam w ogóle mówić o wypowiedziach performatywnych (na przykład „obiecuję ci” i „obiecałem ci”), w drugim, nawet przy spełnieniu kryterium gramatycznego, wypowiedź może mieć charakter nieudanego performatywu, niewypału bądź nadużycia. Austin zakłada, że podobnie jak opisy, sądy, twierdzenia mogą być prawdziwe bądź fałszywe, tak i wypowiedzi performatywne mogą ulegać swoistym kłopotom, mogą być nieudane. Dwa zasygnalizowane już sposoby niefortunności wypowiedzi performatywnych wskazują na umieszczenie języka w przestrzeni pozajęzykowej rzeczywistości o charakterze kulturowym, bowiem konwencjonalne okoliczności, których uwzględnienie istotne jest dla możliwości mówienia w ogóle o performatywach, tak należy traktować.

Im precyzyjniej próbuje Austin określić, czym miałyby być performatywy, tym bardziej kłopotliwe to się staje. Problematyczne bowiem jest nie tylko kryterium gramatyczne (w odniesieniu do tego wprowadza różne rodzaje performatywów), ale też niezależność wypowiedzi performatywnych względem kategorii prawdy i fałszu. Jeżeli wstępnie uznawał, że ich fortunność warunkowana jest gramatyką i konwencją, w ważnym oglądzie kwestii dostrzega jej złożoność i stwierdza, że różnica między wypowiedziami konstatającymi i performatywnymi jest mniejsza, niżby się zdawało – prawdziwość musi być uwzględniona w jednym i drugim przypadku. Przy tym, co nie mniej ważne, gdy wziąć pod uwagę tradycyjne sposoby refleksji nad językiem, okazuje się, że w świetle przyjętych przez Austina rozstrzygnięć także wypowiedzi konstatające okazują się uwikłane w fortunności i niefortunności właściwe, wydawałoby się, performatywom.

Rozpoczynając od rzekomego przeciwieństwa między wypowiedziami performatywnymi znaleźliśmy wystarczające oznaki świadczące o tym, że oba rodzaje wypowiedzi, a nie tylko performatywy, mogą być jednak nieudane. Znaleźliśmy też oznaki świadczące za tym, że wymóg zgo-

dy z faktami lub występowania w relacji do faktów, różnej w różnych przypadkach, wydaje się charakteryzować performatywy – jako drugi poza wymogiem, że mają być udane – w sposób podobny do tego, w jaki charakteryzuje rzekome wypowiedzi konstatające (Austin 1993: 637).

Widzimy, że po to, by wyjaśnić, co złego może się dzieć z twierdzeniami, nie możemy – jak to robiono tradycyjnie – skupiać się po prostu na zawartych w nich sądach (cokolwiek by to było). Musimy uwzględnić całą sytuację, w której wygłasza się wypowiedź – całą czynność mowy – jeśli mamy zrozumieć odpowiedniość między twierdzeniami a wypowiedziami performatywnymi oraz sposób, w jaki jedno i drugie mogą zawodzić. Tak więc całość czynności mowy w całościowej sytuacji mówienia wyłania się z logiki jako coś ważnego w szczególnych przypadkach. A zatem sprowadzamy wypowiedź rzekomo konstatającą do performatywnej (Austin 1993: 597-598).

Stąd konieczne jest rozważenie wszystkiego raz jeszcze i w sposób bardziej podstawowy. Niepowodzenie prób wyrażenia kryteriów performatywności pokazuje skomplikowanie fenomenu języka, grubość kategorii, w które filozofia stara się go wpasować, doprowadza też Austina do sformułowania teorii czynności mowy zdecydowanie rozszerzającej perspektywę refleksji nad językiem.

W świetle tej teorii w wypowiedzi musimy wyróżnić trzy poziomy: lokucja – wypowiedzenie słów, illokucja – „wykonanie czynności kryjącej się w powiedzeniu czegoś” (Austin 1993: 645) i perlokucja – efekt uzyskany w wyniku owego działania. Relacja teorii zawierającej te rozróżnienia do teorii wcześniejszej ma się jak relacja teorii ogólnej do szczegółowej – problemy performatywności byłyby kwestiami wewnątrz czynności illokucyjnych. Największą uwagę poświęca Austin rozjaśnieniu czynności illokucji i mocy illokucyjnej, czyli funkcji języka związanych z illokucją. Pomijana była czynność illokucji w kontekście „znaczenia” zdania (odsyłającego do lokucji), a także w kontekście „użycia” języka do osiągnięcia pewnych efektów (odsyłającego do perlokucji). Tymczasem illokucja jest różna w sposób istotny od dwóch pozostałych czynności mowy poprzez sprawczość z nią związaną. Tę sprawczość, możliwość udanej illokucji, łączy Austin z konwencją. „Mówiąc ściśle, nie może być czynności illokucyjnej, gdy użyte środ-

ki nie są konwencjonalne, a więc środki służące osiągnięciu jej celu w sposób niewerbalny muszą być konwencjonalne” (Austin 1993: 664).

Uwzględnienie zarówno konwencji warunkujących udane użycia języka, jak i okoliczności wypowiedzi doprowadza Austina nie tylko do wstępnego określenia klas mocy illokucyjnej, w których mieszczą się osądzeniowce, wypowiedzi sprawcze, zobowiązaniowce, zachowaniowce, wykładniowce – w tych neologizmach widać nie tyle słotwórczą inwencję ich autora, ile wysiłek stworzenia odpowiednich narzędzi do uporządkowania refleksji nad językiem według nowych wytycznych. Innym osiągnięciem jest postawienie kwestii prawdziwości i fałszywości twierdzeń w kontekście teorii czynności mowy.

Prawdziwość i fałszywość twierdzeń jest uzależniona od tego, co one pomijają, a co wprowadzają, od tego, że są mylące, i tak dalej. A więc na przykład deskrypcje, o których mówi się, że są prawdziwe lub fałszywe, albo – jeśli ktoś chce – że są »twierdzeniami«, z całą pewnością podlegają takiej krytyce, ponieważ są wybiórcze i wypowiedane ze względu na jakiś cel. Istotne jest, by uświadomić sobie, że »prawdziwy« i »fałszywy«, tak jak »wolny« i »niewolny«, w ogóle nie oznaczają niczego prostego, lecz oznaczają tylko ogólny wymiar, że powiedzenie czegoś jest rzeczą słuszną lub właściwą, w przeciwieństwie do rzeczy błędnej, w tych a tych okolicznościach, do tego a tego audytorium, ze względu na te a te cele i z tymi a tymi zamiarami (Austin 1993: 689).

Teoria Austina podejmuje temat na różne sposoby opracowywany w badaniach nad kulturą i to czyni ją podatną na wykorzystanie w tym kontekście. Możliwe staje się zinterpretowanie Austinowskiej teorii aktów mowy jako dającej się odnieść do problemu językowych uwarunkowań wytwarzania wspólnotowego świata kultury. Centralne miejsce zajmowałaby w tym ujęciu kategoria illokucji. Jeśli wstępnie performatywność przysługiwałaby pewnym wypowiedziom, podczas gdy inne miałyby być na przykład konstatującymi, tak teraz należałoby chyba powiedzieć, że illokucyjne użycie języka w ogóle cechuje się performatywnością. Działanie za pomocą języka i sprawczość należałoby skonfrontować z antropologicznymi ustaleniami dotyczącymi języka, a także z wykorzystywanymi kulturoznawczo innymi koncepcjami filozofii języka.

Novum tej teorii – ujęcie języka w kategoriach działaniowych – dopuszcza mnogość aplikacji i rozwijania szczegółowych, zasygnalizowanych jedynie przez Austina problemów. Jednym z nich jest przykładowo kwestia prawdziwości i fałszywości wypowiedzi rozważana z uwzględnieniem warunków związanych z illokucyjnym charakterem twierdzeń – nie kieruje to uwagi w stronę prostego ujmowania rzeczy w kontekście „produkcji” prawdy, a raczej starannego rozważania relacji między twierdzeniami a rzeczywistością, niedopuszczającego żadnych łatwych rozwiązań.

Można uznać, że język zachowuje zgodność nie względem obiektywnej, transcendentnej do niego rzeczywistości, a tej, która kulturowo jest w języku ustanawiana. Znaczy to tyle, że to w kulturze świat zostaje skonstruowany i następnie użytkownicy języka mogą formułować zdania pozostające w zgodności z tym obrazem bądź nie. Nie ma bowiem możliwości dotarcia do obiektywnego kształtu świata (jeśli o istnieniu takiej obiektywności można w ogóle dorzecznie mówić) – owo konstruowanie świata w przestrzeni kultury nie jest jednak dowolne, a ograniczone warunkami brzegowymi samej rzeczywistości. Założenie to można krótko scharakteryzować jako uznanie, że wypowiedziane przez kogoś, a przez nas interpretowane słowa są prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością.

Prawda więc, choć nie miałaby metafizycznego umocowania w dziedzinie pozaludzkiej rzeczywistości, nie mogłaby być uznana za dowolność. Choć opiera się na zgodzie powszechnej (w danej wspólnotie), to zgoda funduje wspólnotowe uniwersum i ma moc obowiązująca. To, że tak pojęta przestrzeń prawdziwości może ulegać zmianie, nie niweczy zasady obowiązująca – w każdym momencie to, co uznane za prawdziwe, integruje wspólnotę, wyznacza horyzont, poza który nie da się wykroczyć. Prawda w kulturze zachowuje swoją moc, bowiem poza kulturą nie ma nic.

Niegdysiejsze uznanie za prawdę stwierdzenia „Istnieją demony” i dzisiejsze „Istnieją atomy” nie oznacza fałszywości pierwszego na rzecz niepowątpiewalnej prawdziwości drugiego (choć potocznie tak to się ujmuje) – unaocznia za to różnicę w pojmowaniu rzeczywistości w dwóch odmiennych czasowo kulturach. To, z czym mamy tutaj do

czynienia, to działanie dające się określić jako „nazywanie”: w obydwu przypadkach wyznacza ono przestrzeń prawdziwości jednych stwierdzeń, a fałszywość innych.

Interesujące jest skądinąd porównanie teorii aktów mowy z poprzedzającą ją i zapowiadającą w pewnym sensie teorią wypowiedzi performatywnych. Jeśli uznać, że w tej pierwszej da się zauważyć *implicite* tam zawarty poziom kultury mogącej stanowić najogólniejszą ramę aktów mowy, jak ma się sprawa z performatywami?

Zostały one wyróżnione przez Austina z materii języka z racji swojej szczególnej funkcji dokonawczej: dzięki nim możemy realizować wiele działań społecznych. Odpowiadają one pewnemu poziomowi języka tak, jak innemu odpowiadają wypowiedzi sprawozdawcze – jasno uwidacznia to sposób ich możliwej wadliwości. Performatywy, zależnie od wady, mogą stać się niewypałamami albo być nieudane. Sprawozdania zaś mogą być obarczone wadą fałszu. Te dwa zakresy: skuteczność/nieskuteczność, prawdziwość/fałszywość są rozłączne i sytuują odmiennie oba rodzaje wypowiedzi: performatywy są efektywne w przestrzeni działań społecznych, podczas gdy wypowiedzi sprawozdawcze odnoszą się do faktów (pomijam tu problematyczność, wielokrotnie podnoszoną, tego pojęcia).

W perspektywie tej koncepcji istnieje świat kulturowych konwencji, norm, reguł oraz niezależny odeń świat faktów, stanowiących przedmiot opisu. Zachowuje to tradycyjny sposób myślenia o rzeczywistości.

Teoria aktów mowy, jako wynik prób uporania się z trudnościami w określeniu precyzyjnych kryteriów performatywności, nie jest prostym rozwinięciem koncepcji wcześniejszej. Jej efektem jest zasadniczo odmienny obraz świata: działanie za pomocą języka go kreuje (choćaby poprzez działanie takie jak „nazywanie”). Świat jest wytworem społecznego tworzenia.

W pełni, jak widać, kulturoznawczym (nieoczywistym) intuicjom odpowiada (podobnie nieoczywista) teoria aktów mowy.

Na końcu tej części rozważań nadmienić chciałbym o jeszcze jednym problemie związanym z filozofią Austina. Z tą właściwie jej partią, która nie dotyka kwestii języka, a percepcji. W wykładach *Zmysły i przedmioty zmysłowe* (Austin 1993b) dyskutuje autor z rzecznikami

na gruncie filozofii percepcji koncepcji danych zmysłowych, dochodząc do wniosku, że ten dodatkowy byt pośredniczący między podmiotami a postrzeganymi przez nie rzeczami nie jest w istocie potrzebny i nie wnosi do samego problemu percepcji nic szczególnie istotnego. Stanowisko samego Austina można określić jako zgodne zasadniczo ze spontanicznie żywionymi przekonaniem o postrzeganiu po prostu rzeczy. W tym momencie można zadać pytanie o relację Austinowskiej filozofii percepcji z jego filozofią aktów mowy. Wydawałoby się, że może istnieć tu pewna trudność: postrzeganie rzeczy i rola języka w wytwarzaniu rzeczywistości nie muszą ze sobą pozostawać w zgodzie. Jednak jeśli uznamy, że mamy do czynienia z doświadczaniem świata zapośredniczonym społecznie i określonym kulturowo, trudność znika – wyrażane językowo postrzeżenia są w społecznym doświadczeniu świata zanurzone i jednocześnie są elementem stałego odtwarzania świata kultury.

Drugim przykładem kulturoznawczego wykorzystania idei filozoficznych chciałbym uczynić kluczowe chyba pojęcie w myśli Michela Foucaulta – dyskurs. Reprezentując diametralnie inny typ pisarstwa niż Austin, efektowny literacko, stylistycznie wyrafinowany, w mniejszym też stopniu zwracał uwagę na precyzyjne dookreślenie aparatu pojęciowego, którym się posługiwał. Pojęcie dyskursu, w istotny sposób organizujące refleksję Foucaulta, wyprowadza on poza dziedzinę językoznawstwa, kojarzy z pojęciem władzy, osiągając w efekcie wpływowi koncept filozoficzny. Przy tym, choć w odmienny niż Austin sposób, zwraca uwagę na wypowiedź – dyskurs ma przecież charakter językowy. Owa odmienność tkwi nie tylko w zainteresowaniu odmiennymi wypowiedziami – „zwykłymi”, „codziennymi” w przypadku Austina, a „poważnymi” w przypadku Foucaulta; nie tylko w nacisku na władzę dyskursu; nie tylko w odmienności aparatury pojęciowej stworzonej do analiz, ale też w tym, że u Austina za językiem, który bada, stoją jego użytkownicy, podczas gdy u Foucaulta dyskurs jest bezosobowy, nikt nim nie włada.

Historia nieustannie dowodzi, że dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dlaczego i poprzez co walczymy – jest władzą, którą usiłujemy zdobyć (Foucault 2002: 8).

Dyskurs należy postrzegać jako akt przemocy, którego dokonujemy na rzeczach, a w każdym razie jako praktykę, którą im narzucamy (Foucault 2002: 38).

[...] władza produkuje wiedzę (ale nie dlatego po prostu, że faworyzuje ją, gdy ta jej służy lub wykorzystuje, gdy jest użyteczna); [...] władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; [...] nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy (Foucault 1998: 29).

Wykorzystywać i rozwijać refleksję Foucaulta można (i czyni się to) na różne sposoby. Odwołam się do takiego użytku, który umieszcza tę myśl w kontekście różnorodności kulturowej. Foucault w swojej refleksji dokonywał interpretacji dziejów i mechanizmów kultury europejskiej, Edward Said umieszcza swoje rozważania w przestrzeni wielokulturowego świata znajdującego się pod przemożnym wpływem historii. Zasadą organizującą relacje międzykulturowe jest dla niego władza, jednakże jej najistotniejszym wyrazem nie jest przemoc fizyczna, lecz organizowanie dyskursywnego pola ową fizyczną (i nie tylko) przemoc umożliwiającą. Dyskurs odnoszący się do relacji międzykulturowej nie jest jednolitym korpusem wiedzy pozytywnej, jednorodną dyscypliną badawczą, raczej przenika wiele dyscyplin, zakotwicza się w różnych obszarach wiedzy, i dopiero w ten sposób zyskuje ważność.

Orientalizm, od zmierzenia się z którym Said rozpoczyna swój wysiłek uporania się z problemem relacji kultury europejskiej do reszty świata, pozwala mówić o przestrzeniach odmienności kulturowej w kategoriach usprawiedliwionej władzy nad nimi.

A zatem orientalizm to nie tylko temat, czy dziedzina polityki, biernie odzwierciedlana w kulturze, oświacie czy w instytucjach; nie jest to także rozległy, chaotyczny zbiór tekstów dotyczących Wschodu; ani spiszek uknuty przez niektórych »zachodnich« imperialistów w celu podporządkowania sobie »orientalnego« świata. Jest to raczej upowszechnienie pewnej świadomości geopolitycznej, rozpisanej na teksty artystyczne, naukowe, gospodarcze, społeczne, historyczne, filozoficzne; [...] to wreszcie – i przede wszystkim – pewien dyskurs [...] (Said 1991: 37).

Użyte w tym kontekście słowo „dyskurs” nie jest przypadkiem, Said wprost określa swoje zadłużenie – „Uznałem, że przydatne będzie w tej książce pojęcie »dyskursu«, w takim sensie, w jakim używa go Michel Foucault w *Archeologii wiedzy* i w *Nadzorować i karać*. Twierdzę, że bez analizy orientalizmu jako dyskursu nie można prawdopodobnie zrozumieć tej ogromnej dyscypliny, z jaką kultura europejska opanowywała czy raczej kształtowała Orient politycznie, społecznie, militarnie, ideologicznie, naukowo i artystycznie. Co więcej, stanowisko orientalizmu było tak wiążące, że – jak wiem – nikt, kto myślał, pisał lub podejmował działania dotyczące Orientu, nie mógł czynić tego niezależnie od ograniczeń myślowych i praktycznych narzucanych przez orientalizm” (Said 1991: 26).

Odwołując się do tych tekstów Foucaulta, odwołuje się Said jednocześnie do różnych sposobów rozważania dyskursu – w kategoriach archeologicznych bądź genealogicznych. W pierwszym przypadku chodzi o określenie sposobu, w jaki reguły formacyjne kontrolują sposób organizacji dyskursu i historyczne warunki ich pojawiania się; w drugim zaś – o zbadanie, w jaki sposób same dyskursy się ukształtowały. Różnic jest więcej: „o ile archeolog nosi maskę widza, który tylko opisuje dyskursy, o tyle genealog diagnozuje problemy współczesnych społeczeństw i zaleca im rozwiązania [...]. [...] archeolog zawiesza sądy odnoszące się do prawdy, wiedzy i sensu, genealog natomiast wie, że nie uda mu się uniknąć pytań o nie, nawet jeśli prawdy i wiedzy nie można uznać za dane ani bezrefleksyjnie odwoływać się do nich w imię wolności i krytyki władzy. [...] o ile archeolog studiuje dyskursy jako autonomiczne praktyki rządzone przez reguły, o tyle genealog tworzy opowieść, która ma tłumaczyć, jak dochodzi do konstytuowania się wiedzy, dyskursów, domen przedmiotowych” (Howarth 2008: 116). *Orientalizm* jest uznawany za z ducha archeologiczny i obarczony właściwymi dla tego projektu kłopotami. Jednak *Kultura i imperializm*, stanowiąca kontynuację i rozwinięcie poprzedniej książki, te braki by uzupełniała.

Odwołanie do Foucaulta określa trwale kierunek analiz Saidowskich – próbując zgłębić orientalizm, dokonuje on lektury tekstów zarówno literatury pięknej, jak i politycznych, ekonomicznych, naukowych i analizuje je pod kątem produkcji „Orientu”. W *Kulturze*

i imperializmie czyni to samo, jednak już w odniesieniu do całości przestrzeni pozaeuropejskiej. Przytoczenie niektórych fragmentów pozwoli unaocznić rozległość, zasięg i faktyczną złożoność dyskursu imperialnego, to, że nie jest on jednolity, a zakotwiczony w różnych polach i z tego względu tak silny – na wiele sposobów potwierdzany.

Możemy spokojnie siedzieć i patrzeć. Oczywiście, że prędzej czy później tam wejdziemy. Musimy to zrobić. Ale nie ma gwałtu. Nawet czas musi się wysługiwać największemu krajowi na tym Bożym świecie. Nadamy kierunek wszystkim dziedzinom, czy to będzie przemysł, handel, prawodawstwo, dziennikarstwo, czy sztuka, polityka, religia, od przyłądka Horn do cieśniny Smitha i dalej, chociażby do Bieguna Północnego, gdyby się okazało, że tam się oplaca. A potem już swobodnie sięgniemy po dalsze wyspy i kontynenty tej ziemi. Będziemy prowadzić interesy całego świata, czy to się będzie światu podobało, czy też nie. Świat nic na to nie poradzi, a przypuszczam, że i my nie poradzimy (Joseph Conrad, *Nostromo*, za: Said 2009: XV).

Jest zatem konieczne przyjęcie jako zasady i punktu wyjścia faktu, że istnieje hierarchia ras i cywilizacji i że my należymy do rasy i cywilizacji wyższej, uznając równocześnie, że choć wyższość daje prawa, nakłada również obowiązki. Podstawą prawomocności podboju ludów tubylczych jest przekonanie o naszej wyższości – nie tylko o wyższości mechanicznej, gospodarczej czy wojskowej, ale o wyższości moralnej. Nasza godność opiera się na tej wartości, która stanowi podstawę naszego prawa do kierowania resztą ludzkości. Władza materialna jest niczym innym, jak środkiem do jej osiągnięcia (Jules Harmand, za: Said 2009: 16).

Trudno jest patrzeć na [te nasze posiadłości] jako na kraje prowadzące wymianę towarów z innymi krajami, lecz należy je traktować jako zakłady rolnicze i przemysłowe należące do większej społeczności. Nasze kolonie w Indiach Zachodnich np. nie mogą być uważane za kraje z własnym produkcyjnym kapitałem. [...] [Są raczej] miejscem, gdzie Anglia uznaje za dogodne prowadzić produkcję cukru, kawy i niektórych innych dóbr właściwych dla ciepłych krajów (John Stuart Mill, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, za: – Said 2009: 61).

Nie: oprócz dyń bogowie życzą sobie uprawiania w Indiach Zachodnich przypraw i innych cennych produktów. Tyle dali do zrozumienia, czyniąc

Indie Zachodnie takimi, jakimi są – życzą sobie nieskończenie więcej, aby w ich Indiach Zachodnich zamieszkali pracowici ludzie, a nie próżniacze, dwunogie bydło, bez względu na to, jak »szczęśliwe« ono będzie z powodu obfitości dyń! O obu tych kwestiach, możemy być pewni, zdecydowali nieśmiertelni bogowie i uchwalili to w swej wieczystej Ustawie Parlamentu: i obie, choćby wszystkie ziemskie parlamenty i istoty opierały się temu do śmierci, zostaną wykonane. Quashee, jeśli nie pomoże w uprawianiu przypraw, uczyni ponownie sam siebie niewolnikiem (który to stan będzie nieco mniej brzydki niż jego stan obecny) i za pomocą dobroczynnego bata, ponieważ inne metody nie odnoszą skutku, zostanie zmuszony do pracy (Thomas Carlyle, *The Nigger Question*, za: Said 2009: 110).

Wspólną cechą przywołanych fragmentów jest podzielane w nich przekonanie o oczywistości i nieuchronności imperialnego panowania, którego podstawą jest sam kształt rzeczywistości, a także retoryczne podnoszenie zobowiązania do utrzymywania porządku i cywilizowania nieoświeconych. Podobne w tonie fragmenty znaleźć można w tekstach antropologicznych, jak choćby w twórczości Bronisława Malinowskiego: „Krajowcy ciągle jeszcze potrzebują pomocy. Antropolog, który nie potrafi tego pojąć, który nie jest w stanie zarejestrować tragicznych błędów popełnianych czasami pomimo najlepszych intencji, a czasami pod wpływem okrutnej konieczności, pozostaje antykwariuszem pokrytym akademickim kurzem i żyjącym w świecie iluzorycznego szczęścia” (Malinowski 2000: 187). Widoczne jest tutaj nie tylko przekonanie o usprawiedliwionej władzy kolonialnej (jakkolwiek też świadomość błędów polityki kolonialnej), ale również zasygnalizowany program antropologii stosowanej, mającej stworzyć naukowe podstawy pod politykę kolonialną.

W swojej drugiej książce Said prowadzi narrację w mniej oskarżycielskim tonie niż poprzednio i głębiej analizuje całość sytuacji. Unaocznia, że dyskurs imperialny ma szeroki zasięg i kształtuje intelektualną perspektywę także tych, którzy są imperialnej polityce podporządkowani. Tworzy horyzont właściwy dla rządzących i rządzonych. W tym objawia się władza dyskursu: narzuca sposoby ujmowania i rozumienia zjawisk, sposoby ich opisywania i zasady rozgrywki argumentacyjnej, której stawką jest władza. Przyjęcie tych reguł skutkuje utwierdzeniem

dyskursu, nie jego zmianą. Chociaż krytycznie się do rzeczy odnosząc, należałoby ten moment szczególnie uważnie rozważyć: na ile filozoficzny koncept Foucaulta, czyniący z dyskursu w zasadzie autonomiczną rzeczywistość, niepodległą względem uczestniczących w niej jednostek, da się w tej skrajnej postaci utrzymać w konfrontacji z badaniami nad rzeczywistością kulturową. W tej kwestii, nawet biorąc pod uwagę, że w istocie dyskurs ma charakter ponadjednostkowy (tak jak i kultura w ogóle) i (jak język) podlega wewnętrznym rygorom, zmienność samej kultury i aktywność podmiotów w niej uczestniczących stanowi chyba korekturę dla filozoficznego pesymizmu.

Zaświadczać o tym może chociażby koncepcja Michela de Certeau (de Certeau 2008: 36-37) krytycznie korygująca jednostronną perspektywę Foucaulta. Oto jeśli dyskurs – mimo wszystko – byłby strategią podporządkowania sobie przez sprawujących władzę reszty społeczeństwa, to cechą tej drugiej strony nie jest bierność, powolna subordynacja. Przeciwnie – strategia władzy napotyka taktyki oporu. Są one doraźne, zmienne, punktowe (tak jak dyskurs planowy, stały, wszechogarniający), w skuteczny sposób mogą jednak podważać uroszczenia władzy. Są to praktyki podejmowane przez słabych, niemających wpływu na działanie instytucji.

Obie przywołane jako przykłady koncepcje – wychodzące od języka, a na odmienny sposób go rozpatrujące – mogą być dobrą ewidencją szczególnej więzi kulturoznawstwa i filozofii; relacji, w której idee filozoficzne podlegają swoistemu sprawdzianowi użyteczności jako narzędzi analitycznych w badaniach nad kulturą – a z niej także filozofia wyrasta.

I tę kwestię – kulturowego umocowania koncepcji filozoficznych – na koniec chciałbym odnotować. Teoria Austina rekonstruuje rolę języka w wytwarzaniu rzeczywistości kulturowej rozpoznawanej jako „naturalna” dla jej uczestników, Foucaulta zaś – jego zaangażowanie w praktykę sprawowania władzy. Obie przywołane koncepcje – gdy idzie o ich relację do przestrzeni kultury dla nich właściwą – mogą być ujęte jako możliwe do sformułowania dopiero w przypadku użycia wyrażnego pojęcia kultury (przez przynajmniej niektórych jej uczestników), a dodatkowo również dziedzin kultury regulowanych

odpowiednimi przekonaniemii normatywno-dyrektywalnymi. Język – jako jedna z praktyk o zasadniczym znaczeniu – zostaje w omawianych koncepcjach rozpoznany w swoich złożonych uwarunkowaniach i oddziaływaniach.

Kultura a interpretacja

Koncepcja interpretacji Donalda Davidsona, nader przecież wpływowa i intrygująca, nastęrcza kłopotów, gdy próbować jej użyć w praktyce badawczej obejmującej swym zainteresowaniem intencjonalne działania uczestników kultury. W momencie zetknięcia się z czyimiś działaniami, wypowiedziami, w jaki sposób mogą dowiedzieć się, co one znaczą, jaki mają sens? Odpowiedź Davidsona na pytanie dotyczące wiedzy potrzebnej do tego celu nie może usatysfakcjonować kulturoznawcy. Nie tylko ze względu na odmienności filozoficzne przyjmowanych założeń, bardziej, związane z tym zresztą, konsekwencje praktyczne i status uzyskanej wiedzy.

Dla uzyskania przejrzystości wyводу wpierw scharakteryzuję, dość ogólnie, interesującą mnie tutaj koncepcję, by wskazać następnie źródła problemów, które ona stwarza.

W sformułowanej przez siebie teorii Davidson próbuje zrekonstruować zachodzącą powszechnie praktykę rozumienia czyichś wypowiedzi. Bada, co składa się na wiedzę (angażowaną w praktyce nieświadomie) używaną do interpretacji i czy narzędzia dotychczas stosowane do opisu interpretacji wypowiedzi są adekwatne do tej praktyki. Poszukuje takiego sposobu opisu aktu interpretacji, który spełniałby wymogi stawiane tego rodzaju dokonaniu przez pragmatyzm i empiryzm.

Momentem wyjściowym dla interpretacji jest, według Davidsona, sama wypowiedź. Jakkolwiek najbardziej oczywistą sytuacją jest potrzeba zrozumienia zdania wypowiedzianego w innym niż własny języku, to dotyczy sama kwestia w równym stopniu zdań wypowiedzianych we własnym języku. Co pozwala mi zinterpretować to, co słyszę? Jaka wiedza? Jak do niej dojść?

Zwykle jako oczywistą sprawę traktujemy zrozumiałość wypowiedzi we własnym języku – rozumiem to, co powiedziałeś, bo mówimy jednym językiem. Dla Davidsona nie jest to tak oczywiste. Jeśli pozwolimy się na językową wspólnotę, co uzasadnia to założenie? Nie sposób uznać bezspornie istnienia bytów takich, jakimi są „znaczenia”, zapewniające słowom wypowiedzanym przez różne osoby jednoznaczność rozumienia. Dla pragmatysty, jakim jest Davidson, filozoficzne pomysły tego rodzaju nazbyt trącą czczą spekulacją, nie bronią się przed empirystyczną krytyką. Według niego jedyne, co jest dla nas dostępne w wypowiedzi, to ona sama i okoliczności jej towarzyszące, i to jest baza empiryczna, na której możemy oprzeć nasze staranie o zrozumienie owej wypowiedzi. Konsekwentnie – jeżeli nie można w sposób oczywisty ująć komunikacji we własnym języku, tym bardziej nie można tego uczynić w wypadku wypowiedzi dokonanej w innym języku.

Jest to efekt stanowiska zajmowanego przez Davidsona w całokształcie możliwych filozoficznych opcji – określa on siebie jako monistę anomijnego, co znaczy, że uznaje istnienie jedynie zdarzeń fizycznych – takich, jak całokształt komponentów składających się na wypowiedź nas interesującą: drgania powietrza w efekcie rozprzestrzeniania się fal dźwiękowych, poruszenia obiektu, jego usytuowanie, a na ostatnim poziomie stan mózgu odpowiadający sytuacji wypowiedzianemu przez naszego adwersarza słów, które chcemy zinterpretować. Jeśli traktujemy to zdarzenie w kategoriach działań intencjonalnych, aktów woli czy świadomości, rozróżnienie odbywa się na terenie języka; opisujemy jedno zdarzenie, używając albo słownika fizycznego – posługującego się kategoriami obiektywizującymi, obywatelkami się bez relatywizacji do czasu, miejsca i osoby, albo też mentalnego – dokonującego wspomnianej relatywizacji, w większym stopniu subiektywnego.

Jeżeli więc chcemy to, co doszło naszych uszu, potraktować jako wypowiedź pewnej osoby, a nie jako zespół dźwięków obiektu, nie sposób zakładać istnienie czegoś, co byłoby niepodległe okolicznościom, niewzruszenie stałe. Dalej jeszcze: jeżeli potraktujemy wypowiedź jako zdarzenie mentalne, do którego nie stosuje się kategoria praw (ani chyba żadnych formuł uogólniających), umieszczamy je w jednolitej przestrzeni intencjonalności, tak że dana wypowiedź tłumaczy się je-

dynie w kontekście całościowego zespołu przekonań danej osoby. Stąd interpretacja to zrozumienie jednocześnie i słów, i intencji – zrozumiały staje się opór przed uznaniem języka wspólnotowego i nazwanie jej radykalną, jako że w jej wyniku zamierzamy osiągnąć pełne zrozumienie osoby, nie tylko wypowiedzianych przez nią słów.

Co więc pozostaje do dyspozycji, by, nie posiadając nic poza słowami i okolicznościami im towarzyszącymi, rozpocząć interpretację? Przynajmniej dwie rzeczy według Davidsona: teoria prawdy oraz zasada życzliwości.

Wnioskiem z badań nad prawdą, jaki wysnuwa, jest, że nie można wykazać słuszności dualizmu schematu pojęciowego i treści empirycznej, czyli wskazać sposobu, w jaki język odnosi się do rzeczywistości. Nie można obronić (w jakiegokolwiek wersji) przypuszczenia, by prawda była relacją słów do rzeczywistości, faktów i tym podobnych. Stąd interpretując, należy założyć, że słowa wypowiedzane są prawdziwe, jednak jeżeli nie ma znaczeń, prawdziwość nie może się opierać na nich, a jedynie na relacji prawdziwości między słowami a przekonaniami – prawdziwości wewnątrzjęzykowej. „Prawdziwość (w danym języku) nie jest cechą zdań; jest relacją między zdaniem, mówiącymi i momentami czasu. Tak podchodząc do prawdy, nie odwracamy się od języka ku niezależnej od niego dziedzinie wiecznych bytów, takich jak stwierdzenia i asercje, ale wiążemy język i prawdę w sposób umożliwiający skonstruowanie teorii” (Davidson 1992d: 43).

Teoria prawdy odgrywa tu pierwszoplanową rolę, bowiem, oparta na badaniach Alfreda Tarskiego i jego Konwencji P, może służyć – według Davidsona – po dostosowaniu jej do języków naturalnych jako teoria interpretacji. Zaletą takiej teorii jest wykorzystywanie jako warunków prawdziwości jedynie tego, co jest zawarte w samym zdaniu. Taka teoria sprawdzana jest przez świadectwa, których dostarcza, niezakładająca wcześniejszej znajomości ani znaczeń ani intencji, postawa uznawania zdania za prawdziwe. Jest to najprostsza postawa, jaką możemy przybrać względem zdań, a jednocześnie taka, o której można sądzić, że będzie rozpoznana przez interpretatora, zanim cokolwiek zrozumie – „można wiedzieć, że ktoś wypowiadając zdanie zamierza wyrazić prawdę, nie wiedząc jaka to prawda” (Davidson 1992a: 110).

Wiedząc już, że zdanie spełnia Konwencję P Tarskiego, mamy podstawę dla interpretacji – zdanie, które jest prawdą.

Zasada życzliwości z kolei pozwala nam odnieść się do całości, jaką tworzy wypowiedź z zewnętrznymi okolicznościami – gestami, mimiką, całością kontekstu. Wedle słów Davidsona „Jeżeli nie możemy znaleźć takiego sposobu zinterpretowania wypowiedzi i innych zachowań pewnej istoty żywej, aby wyłonił się zbiór przekonań, które są – według naszych własnych kryteriów – w większości spójne i prawdziwe, to nie mamy powodu uważać tej istoty za racjonalną, mającą przekonania czy mówiącą cokolwiek” (Davidson 1992a: 114). Mówi też:

Przypisywanie ludziom wysokiego stopnia konsekwencji nie może uchodzić jedynie za przejaw życzliwości; jest ono nieuniknione, jeżeli mamy sensownie oskarżać ich o błąd i pewien stopień irracjonalności. Zupełne pomieszanie, podobnie jak totalny błąd, jest nie do pomyślenia; nie dlatego, że wzdraga się przed tym wyobraźnia, ale dlatego, że zbyt duże pomieszanie nie pozostawia niczego, co można by ze sobą mieszać, a całkowity błąd powoduje erozję podłoża prawdziwego przeświadczenia, na którego tle jedynie można błąd zinterpretować. Zrozumieć granice rodzaju i wielkości błędu oraz myślenia niepoprawnego, o jakie w rozumiały sposób możemy obwiniać innych ludzi, to przekonać się raz jeszcze o nierozdzielności kwestii pojęć, jakimi człowiek rozporządza, i kwestii użytku, jaki z tych pojęć robi, żywiąc przeświadczenia, pragnienia i zamierzenia. W tej mierze, w jakiej nie udaje nam się odkryć spójnego i wiarygodnego schematu w postawach i działaniach innych ludzi, tracimy po prostu szanse traktowania ich jako osób (Davidson 1992c: 187).

Dla konstruowania teorii interpretacji Davidson nie potrzebuje żadnego pojęcia odwołującego się do jakiegokolwiek formy uczestnictwa w rzeczywistości ponadjednostkowej, więcej: eliminuje jakiegokolwiek tego ślady – przekonania leżące u podstaw znaczenia są przez niego prywatyzowane, przynależą jednej osobie, stąd język ma charakter prywatny – idiolektu.

Zarówno założenie istnienia przestrzeni ponadjednostkowej kultury, jak i przeciwne są równie niedowodliwe. Rzecz sprowadza się więc do kwestii: czy możemy sobie pozwolić na rezygnację z pojęcia kultury? To znaczy: jaki stopień zrozumiałości działań innych ludzi jesteśmy

w stanie osiągnąć bez przypisywania im uczestnictwa w kulturze? Względy ekonomii myślenia nie powinny tu zatrzeć sprawy istotnej, że pozbycie się pewnych pomysłów przez intelektualne problemy im towarzyszące nie świadczy przeciwko nim. Być może, nawet przyznając się do kłopotów z wyjaśnieniem pojęcia kultury, relacji jej do działań ludzkich, nie powinniśmy rezygnować z prób ich rozwiązania w imię tego, że pojęcie kultury stanowi ten moment, który pozwala nam odejść od „monadologii”.

Rozwiązanie przyjęte przez Davidsona w próbach określenia pojęcia prawdy rodzi opór w swych założeniach, ograniczających je do intencji jednostkowych. To zawężenie jest najbardziej kłopotliwe, bowiem stwierdzenie następujące: „jeżeli przyjmujemy pojęcie prawdy zrelatywizowanej do okoliczności wypowiedzi i silne pojęcie przekładu, będziemy mogli zarzucić ten sposób mówienia, który zdaje się dotyczyć (absolutnej) prawdziwości beczasowych zdań” (Davidson 1992d: 59) – odpowiada chyba intuicjom kulturoznawcy, że słowa, zdania są prawdziwe w kontekście pewnej, konkretnej kultury.

Zasada życzliwości zaś, postulując, w sposób nader chwalebny, przyznanie każdemu, kto przed nami staje, na wstępie wysokiego stopnia racjonalności, byśmy starali się i mogli zrozumieć, co owa osoba czyni, zapoznaje jednocześnie istotną kwestię. Jeśli nie wyrażona *expressis verbis*, można przyjąć, że milcząco założona jest tu pewna (szczególna) racjonalność, właściwa mianowicie interpretatorowi.

Przy braku rozpoznania, że moja życzliwość uczestniczy w pewnej próbie rozumienia i ją determinuje, że jest projektem rozumienia, jako efekty są możliwe przynajmniej dwa przypadki fiaska interpretacji ściśle z tym związane:

1. Interpretacja pewnych działań intencjonalnych w zgodzie ze swymi założeniami, niepozostająca w zgodzie z intencjami aktora – działanie jest sensowne i w jednej, i drugiej perspektywie, są to jednak różne sensowności. (Dadzą się pomyśleć różne stopnie takiego „rozumiania się” – od dwóch zbiorów rozłącznych do zbiorów n-elementowych, w których to właśnie n-te elementy są jedynymi niewspólnymi).

2. Uznanie interpretacji za niemożliwą do wykonania (w wewnętrznych kategoriach interpretatora), odmówienie tym samym racjo-

nalności aktorowi (i człowieczeństwa także) – gdy w jego (aktora) kategoriach mamy do czynienia z działaniem racjonalnym (choć ta perspektywa jest niemożliwa do osiągnięcia przez interpretatora).

Koncepcja interpretacji wsparta na psychologii zdarzeń mentalnych, w skrajny sposób indywidualizująca każdy akt komunikacji, spełniać swą rolę może jedynie (a i to z ograniczeniami) w przypadku uczestniczenia i interpretatora, i jego adwersarza w jednym kontekście kulturowym – w kategoriach Davidsona: przyzwyczajeni używać słów w taki sposób, jak to czynią nasi najbliżsi, nasi sąsiedzi, nie zauważamy efektywnie działającej maszyny interpretacyjnej. Gdy te konteksty są różne (czy interpretator jest jednak w stanie rozpoznać coś więcej niż tylko powierzchowne różnice i nadać temu odpowiednią wagę?) interpretacja jest tylko jedno-głosem interpretatora.

By uniknąć niebezpieczeństwa chybiającej celu – komunikacji – interpretacji, nieuniknione jest założenie, że działanie, wypowiedź nie jest izolowana (od innych działań, wypowiedzi innych osób), lecz pozostaje w przestrzeni ponadjednostkowych przekonań koordynujących każde działanie i każdą wypowiedź. Przy tym założeniu dopuszczalne jest mówienie o szeregu różnych zespołów takich koordynat i możliwe uwzględnienie owych różnic przy próbach interpretacji. W przypadku teorii zakładającej jednorazowość działań i związaną z tym jednorazowość (innego już nieco rodzaju) strategii interpretacyjnej (-ych), niemożliwe jest wyobrażenie sobie innej przestrzeni wspólnej niż instrumentalna (posługiwanie się naśladowące zespołami dźwięków nieniosących znaczenia, pojawiającego się dopiero w przestrzeni zdarzeń mentalnych), dodatkowo językowy solipsyzm, w który sami się wtrącamy, wymaga, byśmy uznali, że pozostali uczestnicy komunikacji (wyobrażonej – konsekwentnie), jako moje kreatury, myślą tak jak ja, bo są przecież mną. W skrajnym sformułowaniu nie mogę rozumieć, interpretować czyichś działań¹, wypowiedzi, ponieważ one się tego nie domagają – są oczywiste. Nawet jeśli pojawiają się jakieś kłopoty, wynikają jedynie z niedostatecznego uświadomienia sobie własnych motywów.

¹ Czyli nie mogę realizować pewnej procedury, odmiennej od rozumienia wypowiedzianych przez siebie słów.

Jeżeli chcemy zinterpretować czyjeś działania jako jego własne, to w kontekście, który lokując je w pewnej ogólnej przestrzeni, pozwala jednocześnie, a lepiej – stwarza podstawę odróżnienia ich od innych wypowiedzi innych ludzi.

Wykazuje Davidson w swej strategii Ockhamowski impet, by nie mnożyć bytów ponad potrzebę (i możliwości satysfakcjonującego uzasadnienia). Wskazać jednak można na nieadekwatność założeń przezeń przyjętych względem przyjętego celu – rozjaśnienia kwestii komunikowania się ludzi, co pociąga za sobą konieczność założenia innych wstępnych warunków interpretacji, uwzględniających pojęcie kultury – rzeczywistości ponadjednostkowej.

W przypadku Davidsona rozstrzygnięcie, jakim jest zasada życzliwości, można uzasadnić dwojako przynajmniej. Po pierwsze, może ono wynikać z nierozpoznania odmienności kulturowych i milcząco przy tym przyjmowanego założenia, że istnieje jeden styl myślenia – możliwość w przypadku Davidsona wątpliwa. Po drugie, i bardziej prawdopodobne, może być spowodowane świadomym zignorowaniem czynnika kulturowego, pominięciem mającym uwzględnić doświadczenie wielokulturowego społeczeństwa amerykańskiego i uniknąć, ominąć wynikające stąd kłopoty. Ta strategia jest tyleż niefortunna, co nierozstrzygająca problemów.

Radykalność interpretacji w ujęciu Davidsona to, po pierwsze, jednoczesność dochodzenia do znaczeń i intencji: „Skoro nie można liczyć na to, że uda nam się interpretować zachowania językowe bez wiedzy o przekonaniach mówiącego, i nie można oprzeć teorii znaczenia jego słów na wcześniej ustalonych przekonaniach i intencjach, dochodzę do wniosku, że w punkcie startu interpretacji wypowiedzi – w radykalnej interpretacji – musimy w jakiś sposób osiągać równocześnie teorie przekonania i znaczenia” (Davidson 1992b: 123). Po drugie uczynienie z wypowiedzi jedynej podstawy interpretacji – nic poza tym, żadnych dodatkowych założeń, żadnej wyprzedzającej wypowiedź ogólnej przestrzeni zrozumienia, w której się ona pojawia: „w przypadku radykalnej interpretacji oczekujemy od teorii, że dzięki niej zrozumiemy poszczególne wypowiedzi, których wcześniej nie rozumieliśmy, zatem ostatecznym świadectwem na rzecz tej teorii nie może być próbka poprawnych interpretacji” (Davidson 1992a: 100).

Stwierdza też Davidson rzecz następującą: „Użytkownicy danego języka mogą zakładać, że te same wyrażenia będą przez nich interpretowane w ten sam sposób, lecz nie wskazuje to na nic, co usprawiedliwia to założenie” (Davidson 1992a: 96). Sam interpretator także, co wynika z rozpatrzenia zasady życzliwości, popada w to nadmierne założenie, nazbyt łatwo godząc się, że to, co on zrozumiał, jest tym samym, co jego adwersarz powiedział. Radykalna interpretacja jednak winna zakładać możliwość radykalnej różnicy. To, co w zasadzie życzliwości jest niewykonalne, realizuje się w pojęciu kultury – wypowiedź, by zyskała znaczenie, musi pozostawać w kontekście obejmującym, rzecz jasna, okoliczności towarzyszące wypowiedzi i osobę wypowiadającą, wykraczającym przecież znacznie dalej.

Zbierając zarzuty, chciałbym stwierdzić, że zastrzeżenia względem Davidsonowskiej koncepcji interpretacji prowadzą do jednego wniosku – niezbędności pojęcia kultury. Niefortunność stosowania zasady życzliwości w sposób tutaj przeze mnie zaproponowany sprowadza się do nieefektywności takiej strategii, czyli utrwalania podziałów, przy powierzchownym jedynie (instrumentalnym?) ich przekraczaniu.

Może się wydawać, że to podejście pozwala docenić różnicę – chyba zwodniczo. Doprowadza do penetracji i petryfikacji sfery symboli i wartości przez sferę instrumentalną, drenażu i sprowadzenia komunikacji do najprostszycy oznajmień.

Podobnie radykalność interpretacji polega na tym, że wciąż, w każdym momencie komunikacji z drugim człowiekiem, wymaga ona od nas wysiłku, niepoprzestawania na oczywistości rozumienia, traktowania aktu komunikacji każdorazowo jako wyjątkowego wydarzenia, które domaga się ujęcia go jako wyjątkowego, niepowtarzalnego. Nie można więc znaleźć podstawy zrozumiałości, która by czyniła wypowiedź przedwstępnie dostępną rozumieniu. Stąd, idąc dalej, a zarazem powtarzając stwierdzenie wyżej się pojawiające – nie ma tu pojęcia wspólnej przestrzeni sensów.

W tekście *A Nice Derangement of Epitaphs* Davidson radykalizuje swoje stanowisko:

Kończąc: nie ma czegoś takiego jak język, tak jak go pojmują wielu filozofów i lingwistów. Nie ma takiej rzeczy, której musielibyśmy się uczyć,

podporządkowywać się, czy z którą się urodziliśmy. Musimy zrezygnować z idei jasno zdefiniowanej podzielanej struktury, którą użytkownicy języka opanowują i stosują do konkretnych sytuacji. I powinniśmy ponownie spróbować określić, jak konwencja, w jakimkolwiek istotnym sensie, jest zaangażowana w język bądź, jak sądzę, powinniśmy zrezygnować z usiłowań rozjaśnienia w odniesieniu do konwencji kwestii, jak się komunikujemy (Davidson 2006: 265 – tłum. M.K.).

Odrzucając wspólnotowy język, odrzuca jednocześnie (nie pomija po prostu) pojęcie kultury. W tym kontekście, bez języka, proces interpretacji odbywa się przez stworzenie u jej początku teorii wstępnego rozumienia – teorii ewoluującej, wraz z postępem komunikacji ulegającej zmianie i dostosowaniu do nowych danych. W efekcie w jakimś bliżej nieokreślonym (ale odległym) momencie nastąpi spotkanie teorii rozwijanych cały czas przez uczestników rozmowy – zaczną, wtedy dopiero, mówić jednym językiem. Istotny problem z tym pomysłem jest taki, że każdy z rozmówców pozostaje stale zawarty we własnej perspektywie, rozszerzając ją, jednak nie przekraczając jej poznawczo.

Komunikacja, stwierdzając krótko, to spotkanie monad – pozór komunikacji. Brakuje zaistnienia we wspólnocie kulturowej (czy można ją jeszcze w ten sposób nazywać?) przestrzeni, w której mogłaby toczyć się dyskusja dotycząca kwestii ponadpraktycznych (a podstawowych); można działać – praktycznie, technologicznie. To jednak perspektywa zniechęcająca. Pozwolę sobie ukazać to w postaci argumentu z języków pidżyn.

Otóż: biali kolonizatorzy, przybywając w odległe regiony globu, napotykali tam miejscowe kultury. Żywili przekonanie, że mają do czynienia z „dziećmi” kulturowymi: w schemacie ewolucjonistycznym rozwoju kulturowego Europa reprezentowała najwyższy stopień cywilizacji, inne kultury zaś – odpowiednio niższe. Przy nawiązywaniu kontaktów owo przedwstępne założenie przekładało się praktycznie następująco – jeśli my, „dorośli” (a może stosowniej: „dojrzały”), spotykamy „dzieci”, naszym zadaniem jest pouczyć je, by, zyskawszy wiedzę, osiągnęły „dojrzałość”. Z dziećmi jednak nie sposób zrazu mówić o rzeczach złożonych, subtelnych rozróżnieniach, pojęciach abstrakcyjnych – nie pojmą tego. Uchwycić umysłami potrafią rzeczy najprostsze, dotykalne, praktyczne. Można też je uczyć jedynie języka

o uproszczonej strukturze – odwołującego się do owego praktycznego doświadczenia. Mieszkańcy antypodów dostawali do ręki narzędzie komunikacji o takiej właśnie strukturze – pidżiny, charakteryzujące się uproszczoną gramatyką, okrojonym słownictwem, opisującym głównie empirycznie pochwytnie doświadczenie świata. Czy posługując się takimi wersjami języka, mogli zdać sprawę z całego bogactwa swojego doświadczenia kulturowego? Przeciwnie, instrument, którym się posługiwali (*bona fide* przecież), ukazywał ich zwrotnie, w oczach kolonizatorów, jako zainteresowanych wyłącznie i zdolnych pojąć jedynie bezpośrednie doświadczenie życia – jako „dzieci”. Możliwość komunikacji została zniweczona u samego początku. Dla samych antypodian sytuacja mogła wyglądać nieco dziwnie – oto spotykali na swej drodze ludzi, potrafiących mówić jedynie o przedmiotach, nimi jedynie zainteresowanych.

Rozszerzając: tam, gdzie z góry odrzuca się możliwość, potrzebę czy sensowność przestrzeni sensów ponadpraktycznych, do swego istnienia potrzebujących zgody na nie wspólnoty, uznając, że symbole są niekomunikowalne (bądź ich nie ma), stanowią przestrzeń doświadczenia indywidualnego, zgoda jest (choćby mimowolna) na komunikację ograniczającą się jedynie do kwestii pogody, jedzenia czy kłopotów z naprawą pralki. Przestrzeń kultury staje się otwarta na coraz intensywniejszą penetrację przez technologiczną manipulację.

Jednak być może jest to jedyna możliwość poradzenia sobie w tym niedoskonałym ludzkim świecie z różnicami kultur – pominięcie ich milczeniem, działanie, jakby wszystko zjawilo się tutaj przed chwilą. Wyczuwalna ironia pobrzmiwająca w tych słowach miałyby podkreślać wagę kwestii, z jaką mierzymy się wszyscy. Można oczywiście uznawać nieistotność zaplecza kulturowego, odmawiać nawet istnienia takim następczym problemom bytom jednostkowym jak kultura, rozumiana jako podzielenie pewnych przekonań, nabierających tym samym charakteru wspólnotowego. Ten filozoficzny rygoryzm nie uczyni problemów wynikających z istnienia (nawet tylko postulowanego) kultury (i kultur) nieważnymi i nieobecnymi. Obojętność na nie może uczynić liczne problemy uobecniające się w przestrzeni komunikacji międzykulturowej nierozwiązywalnymi, a jako takie potencjalnie groźnymi.

Niewrażliwość na wspólnotowy, kulturowy wymiar ludzkiej egzystencji czyni obraz bardziej eleganckim, klarownym, jeśli weźmiemy pod uwagę kłopoty, jakie się z pojęciem kultury wiążą. Owa jednak prostota nie tyle rozjaśnia sytuację, co ją zniekształca, doprowadzając potencjalnie do zamknięcia się w swoich granicach zamiast otwarcia na komunikację. Komunikowanie, którego efektem jest wzajemne uznanie, nie jest łatwe, a w kontekście koncepcji interpretacji zaproponowanej przez Donalda Davidsona staje się wręcz trudniejsze.

Jeszcze jedna kwestia wydaje mi się w tym kontekście istotna – o charakterze, powiedziałbym, stylistycznym. Cały sztafaż pojęć i środków filozofii analitycznej używany przez Davidsona skłania, by traktować jego koncepcję w kategoriach poznawczych: ile wnosi ona do naszych prób poznawczego wyjaśniania procesów komunikacyjnych (w tym przypadku)? Tymczasem wykazuje uderzające podobieństwo do hermeneutycznej, sensotwórczej raczej, koncepcji Hansa-Georga Gadamera. Odnotowuje tę bliskość Jerzy Kmita (1997: 31), bardziej też szczegółowo czynię to w innym miejscu (Kijko 2001: 97-99). Chodzi o ogólny wymiar sytuacji komunikacyjnej, zrekonstruowany z uwzględnieniem odmienności stylistyk i tradycji, z których wywodzą się obaj filozofowie.

Oto Gadamer, osadzony w myśli Martina Heideggera, uznaje, że efektem spotkania i rozmowy jest stopień horyzontów – obie wchodzące w komunikację osoby wykształcają podczas niej wspólny język i w efekcie osiągają porozumienie. Pozytywnie przy tym wartościuje figurę koła hermeneutycznego, dla Wilhelma Diltheya jeszcze stanowiącego problem: starając się zinterpretować czyjeś słowa, zakładamy wstępnie jakiś ich sens, wychodzimy od własnego ich rozumienia, i w trakcie konwersacji stale przebudowujemy owo rozumienie w odniesieniu do nowych komunikatów – podobnie czyni interlokutor. W efekcie rozmówcy rozszerzają swoje wyjściowe horyzonty, nie wychodząc poza nie.

Podobieństwo Davidsonowskiego konceptu teorii ewoluujących do naszkicowanej krótko Gadamerowskiej hermeneutyki jest wyraźne. Pozwala to odjąć tej koncepcji pretensje do wnoszenia czegoś do poznania procesów komunikacyjnych oraz interpretacji i traktować

ją jako jeden z wielu – choć oryginalny i interesujący – sposób samoutwierdzenia się. Nie czynimy bowiem nic innego, jak projektowanie na czyjeś wypowiedzi, działania i zachowania naszego sposobu ich widzenia tak, aby uzyskać w efekcie zgodność. Zamiast poznania praktykujemy nadawanie sensów.

Część II

Różnica i różnorodność

Racjonalność czy racjonalności

W kulturze europejskiej od dawna można dostrzec skłonność do myślenia w kategoriach uniwersalizmu. Zależnie od epoki na innych podstawach mógł się on opierać, za każdym razem wskazywał jednak na wyższość kultury europejskiej względem innych istniejących w świecie.

Trzy rodzaje współczesnych uzasadnień dla pretensji kultury zachodniej do sprawowania władzy, trzy rodzaje odmian uniwersalizmu europejskiego wymienia Immanuel Wallerstein: 1) Europa jest ostoją demokracji i praw człowieka (czymkolwiek by one były); 2) zderzenie cywilizacji zawsze wskazuje wyższość Europy ze względu na punkt 1; 3) zasady gospodarki rynkowej są nieuchronne i naukowo dowiedzione, a rządy mogą podporządkować się im jedynie (Wallerstein 2007: 12). Jakkolwiek nie są one podzielane tak powszechnie jak niegdyś, są jeszcze uznawane i skutecznie wpływają na myślenie o współczesnym świecie – mają też jednak ugruntowanie w rozważaniach naukowych poświęconych najrozmaitszym szczegółowym kwestiom, przenikając je niezauważalnie jako najbardziej ukryte i fundamentalne założenia. Dyskusja z tymi oczywistymi składnikami przekonań podejmowana przez samego Wallersteina, ale i wielu innych badaczy – Jacka Goody’ego, Edwarda Saida (by wymienić tych jedynie) – pokazuje, że jako najpełniej kulturowy problem samo zagadnienie, nie sprowadzając wszystkiego do jednoczynnikowych i znoszących wszelkie różnice domen działalności ludzkiej, łączy w sobie wątki poznawcze, polityczne, etyczne i wiele innych. Podejmowanie więc szczegółowych kwestii relacji kultury europejskiej do innych kultur, pojęć mających wpływ na opisy tych relacji – każdy taki zamiar, nawet ograniczony do wąskiego problemu, nie powinien być pozbawiony uwzględnienia owej złożoności.

Czy racjonalność ma charakter podstawowej jakby substancji ludzkiego umysłu? Pozytywne rozstrzygnięcie pozwala dociekać,

skąd więc różnice, i udzielać odpowiedzi o nieobecności tego czynnika u niektórych, konstatując nieracjonalność kultur tradycyjnych (choćby to prowokuje kolejny problem: jeśli racjonalność miałyby być cechą człowieka w ogólności, to jak wyjaśnić „nieracjonalność” uczestników innych kultur?). Można też pozwolić sobie na myślenie o odmiennych od naszego a spójnych systemach przekonań (którym nadamy miano racjonalnych bądź racjonalności – w liczbie mnogiej), nawet jeśli z trudnością przychodzi nam uzgodnić je z naszym bądź nie jesteśmy w stanie tego zrobić.

Pytanie o sposób myślenia ludzi żyjących w odmiennych od europejskiej kulturach od samego początku istnienia nauk o kulturze faworyzowało badaczy. Czy jest to myślenie podobne, czy różne od naszego? Czy wszyscy uczestniczymy w jednej przestrzeni myśli, czy jest wiele różnych sposobów myślenia? Te i inne pytania padały (padają chyba mimo wszystko nadal) w kontekście różnych podejść do kwestii wielokulturowości, organizując dużą część wysiłków badawczych.

Sam chciałbym się przyjrzeć temu problemowi w odniesieniu do antropologicznych dociekań nad racjonalnością zachodnią konfrontowaną z magicznością myślenia kultur tradycyjnych.

W *Złotej gałęzi* Jamesa Frazera problem został postawiony w sposób modelowy dla późniejszych rozważań – kwestia podobieństwa/różnicy w sposobach podejścia do rzeczywistości została sprowadzona do różnicy pomiędzy naukową racjonalnością a myśleniem magicznym. U samego Frazera w jego ewolucjonistycznej perspektywie owa różnica poświadcza postęp, który jest elementem życia człowieka jako uczestnika świata kulturowego. W kontekście atrybutywnego ujmowania kultury zakładał on unilinearność rozwoju kulturowego, jednolitą naturę człowieka. Stąd, opracowując informacje na temat kultur pozaeuropejskich¹, traktował je jako ewidencje wcześniejszych etapów rozwoju ludzkiej kultury, której na daną chwilę szczytowym

¹ Choćby znamienne są częste odniesienia (prócz ogólnej ramy, jaką stanowi próba wyjaśnienia starożytnego obrzędu) do obyczajów ludności, najczęściej wiejskiej, zamieszkującej prowincjonalne regiony Europy. Zaświadcza to istotną – chociaż nie dyskutowaną przeze mnie w tym momencie – właściwość refleksji Frazera (i zasadniczo wielu innych badaczy, nie tylko antropologów): ekskluzywność kultury, hierar-

momentem była kultura europejska z jej oryginalnym tworem, jakim miała być nauka.

Dla Frazera magia jest quasi- lub protonauką, działalnością, w której przejawia się element zdrowego rozsądku: związek przyczynowo-skutkowy, używany jednak w najzupełniej nieprawidłowy sposób – podporządkowany pragnieniu zapanowania nad żywiołami przyrody, nad światem nieuwzględniającym rzeczywistych zasad poznania, a odwołujący się do dwóch najzupełniej powierzchownie odnoszących się do rzeczywistości praw: podobieństwa i styczności. Jakkolwiek nie zawsze wprost, przykłady zabiegów magicznych, wypełniające tekst, rozważane są w kontekście procedur naukowych, odnoszących się do prawdziwych praw przyrodniczych.

Uczeń Frazera, niejednokrotnie doń się odwołujący, Bronisław Malinowski w swoim ujęciu kwestii magii uznał, że jest ona swoistym efektem niewiedzy – tam, gdzie człowiek pierwotny efektywnie, skutecznie zmagą się z materialną rzeczywistością, posługuje się jednocześnie myśleniem racjonalnym oraz wytwarza coś na podobieństwo europejskiej nauki na znacznie niższym jednak technologicznie poziomie, w momentach zaś, gdy uwidacznia się niemoc wobec rzeczywistości, wchodzi w to miejsce magia jako sposób „zaklęcia” nieujarzmionego świata. Magia – innymi słowy – jest i sprowadzona do relacji z nauką, i stanowi wyraźnie schyłkowy składnik ludzkich kultur – zniknie wraz z przyrostem wiedzy naukowej².

W przypadku refleksji Luciena Lévy-Bruhla, zawartej w jego książce *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, zachodzi ciekawy przypadek krytycznego podejścia do dorobku ewolucjonizmu (i nawet literalnie do Frazerowskiej *Złotej gałęzi*) przy utrzymaniu dychotomii. Lévy-Bruhl wskazuje na ograniczenia perspektywy badaczy ewolucjonistów, podkreślając, że próbując wyjaśniać rzeczywistość innych kultur, mieli oni już w istocie wyjaśnienie gotowe (oparte na założeniu o jednolitości natury ludzkiej) i narzucali je faktom (Lévy-Bruhl

chicze jej uwarstwienie i istnienie grupy dysponującej władzą stanowienia kultury bądź orzekania o tym, co ma kulturową wartość.

² W postawie Malinowskiego wiele jest z ewolucjonistycznego przekonania o wyższości kultury europejskiej – wplatanego w schematy poznawcze.

1992: 36). Jednak jego własna propozycja podziału stylów myślenia na logiczny – charakterystyczny dla uczestników rozwiniętej kultury europejskiej, oraz prelogiczny – właściwy uczestnikom kultur pierwotnych, zachowuje samą zasadę. Dla Lévy-Bruhla, co wyraźnie podkreśla, podział ów nie ma charakteru wartościującego, uwyrażnia jedynie zasadniczą różnicę – oba sposoby myślenia są nieporównywalne. To, co konstytuuje różnicę, to uchwytowanie rzeczywistości w wyobrażeniach zbiorowych. Dla kultury europejskiej wyobrażenie zbiorowe ma charakter intelektualny bądź poznawczy, ze względu na abstrahowanie i pomijanie elementów emotywnych i motorycznych w konstruowaniu pojęć. Inaczej w przypadku wyobrażeń zbiorowych społeczeństw pierwotnych – one mają charakter integralny: zawierają w sobie jednocześnie elementy intelektualne, emocjonalne i motoryczne (Lévy-Bruhl 1992: 56). I jakkolwiek nie konfrontuje wprost nauki i magii, to dla pojęć naukowych zasada abstrakcji, by miały charakter wyłącznie poznawczy, jest kluczowa i stąd rozróżnienie na umysłowość logiczną i prelogiczną zachowuje kryterium różnicy właściwe Frazerowi oraz wyznacza stanowisko bardzo podkreślające różnicę jako fundamentalną i nieprzekraczalną.

U Lévi-Straussa także mocno uwydatniona jest dystynkcja pomiędzy myśleniem magicznym i naukowym. Podkreśla on integralność i ogólność przyczynowości w myśleniu magicznym, gdy nauka rozróżnia różne poziomy zjawisk i odpowiadające im rodzaje zasad, niedające się zastosować do badań na innych poziomach. Magia w jego ujęciu antycypuje zasady nauki, nim jeszcze zostaną odkryte i uznane – nie jest „nieśmiałą i bełkotliwą formą nauki” (Lévi-Strauss 2001: 27), jest zamkniętym systemem, niezależnym względem nauki, i chociaż łączy je formalne podobieństwo, jednak też „ich teoretyczne i praktyczne wyniki nie mają jednakowej wartości” (Lévi-Strauss 2001: 27).

We wszystkich przywoływanych koncepcjach, rozważających relację pomiędzy myśleniem naukowym a magicznym, wydaje się, chodziło zasadniczo o zbadanie i wyjaśnienie różnicy pomiędzy racjonalnością (uznaną za właściwość naszego, europejskiego myślenia, a przy tym za procedurę dającą dostęp do prawdy) a czymś, co stanowi dla niej wyzwanie – myśleniem realizowanym w innych niż europejska kul-

turach. Moją wątpliwość wzbudza sama strategia stosowania nauki jako czynnika porównań. Co istotne: magia i nauka są uznawane za instytucje nadające się do porównań, wzajemnie porównywalne. Można mieć wątpliwości, czy tak istotnie jest, można też mieć wątpliwości, co jest rzeczywiście porównywane, gdy rozważa się relację magii i nauki, sama jednak różnica w wielu z gruntu różnych koncepcjach była podtrzymywana i ten fakt także godny jest namysłu.

Dla Mary Douglas to, co mogłoby być uznane za wyróżnik kultury zachodniej – posługiwanie się klasyfikacjami odnoszącymi się do kategorii poznawczych – da się sprowadzić do obserwowanych i w kulturach tradycyjnych strategii porządkowania rzeczywistości w odniesieniu do czystości i brudu (na różne sposoby pojmowanych). W zapleczu naszych klasyfikacji funkcjonują te pierwotne rozróżnienia, zamaskowane jedynie poprzez odwołania do procesów przyrodniczych o charakterze obiektywnym. Analiza rzeczywistości kulturowych ujawnia według niej ludzką tendencję do tworzenia systemów symbolicznych – żaden z nich nie jest w większym niż inne stopniu prawdziwy czy obiektywnie ważny. Różnicą, którą wyróżnia, jest zawarcie poszczególnych systemów kulturowych w dwóch możliwych perspektywach: antropocentrycznej i spersonalizowanej, właściwej kulturom tradycyjnym, w której światu przypisana jest swoista inteligencja, możliwość ukierunkowanego intencjonalnie działania i wola – a to wszystko w odniesieniu do szczęścia i nieszczęścia człowieka, oraz zdepersonalizowanej, w której świat materialny nie posiada właściwości ludzkich – woli, inteligencji, intencjonalności, zaś pozycja człowieka nie jest już centralna, co wpływa w konsekwencji na sposoby interpretowania zdarzeń. Podkreślając, że rzeczywistości kulturowe mają charakter porządków symbolicznych, ujmuje je jako mogące przybierać dwojaki charakter. Odmawiając racji przekonaniom o nieracjonalności myślenia uczestników kultur tradycyjnych jednocześnie utrzymuje dychotomię dwóch porządków – nowoczesnego i tradycyjnych społeczeństw. Miano „prymitywnej” kultury nie jest dla Douglas umniejszające, zdaje sprawę z rzeczywistych relacji pomiędzy kulturami.

Rezygnuje z porównywania kultur w odniesieniu do racjonalności nauki i nieracjonalności magii, argumentując za innym ich rozważa-

niem – wydobycia oparcia się w mniej lub bardziej jawny sposób obu sposobów myślenia i działania na komponencie symbolicznym. Nie jest to satysfakcjonujące rozwiązanie, chociaż krytyka tradycji antropologicznej w dążeniach do odebrania rytuałom i myśleniu kultur tradycyjnych sensowności czy dorzeczności jest interesująca.

Racjonalność jest pojęciem, które w tej i wcześniejszych koncepcjach ulokowane jest centralnie i ustanawia podział. Dla antropologów dość niekontrowersyjne było, że racjonalność jest przypisana nowoczesnym, rozwiniętym społeczeństwom zachodnim. Miałyby być też uniwersalną własnością myślenia sięgającego prawdy – stąd wyróżniona rola nauki w dociekaniach antropologicznych. Nauka staje się modelem myślenia racjonalnego i brak nauki w pełnym tego słowa znaczeniu w społecznościach tradycyjnych utwierdza w przekonaniu, że i z racjonalnością mieć tam do czynienia nie można.

Porównania z magią wydobywają różnice szczególnie spektakularnie. W jaki jednak sposób i na jakich podstawach? Magię sprowadzano do praktycznego wymiaru manipulowania rzeczywistością – zdumienie wtedy budziło uparte trzymanie się magicznych rytuałów, gdy ich efektywność okazywała się niewielka, i przekonywało, że to kwestia zupełnie odmiennego sposobu myślenia – odległego od racjonalności. Na te wnioski pozwalało jednak postrzeganie magii jako działania praktycznego, mającego na celu jedynie uzyskanie wymiernych efektów. Wątpliwość budzi też wybór (dający faktycznie wyniki pobudzające wyobraźnię) nauki jako czynnika porównań. Racjonalność nauki jest modelem rozważań, jednak w praktyce podejmowanych w codziennym życiu działań nie główną bynajmniej odgrywa rolę – i można zaryzykować stwierdzenie, że potoczna racjonalność jest odległa podobnie od racjonalności nauki jak względem niej magia. Nauka jest specyficzną formą neutralizującą czynnik kulturowy (jeśli jest to możliwe), bo (gdy idzie o przyrodoznawstwo) nakierowaną na materialną rzeczywistość pozakulturowego (jeśli taki można sobie wyobrazić) świata, w wielu procedurach nastawiona jest na efekt technologiczny – prawdą nauki jest prawda do użycia. W przestrzeni codzienności, czyli w świecie społecznym, nie realizujemy procedur analogicznych, bo i cele przyświecają nam bardziej złożone, a zatem nauka może być perswazyjnie

proponowana jako patronka naszego myślenia, retorycznie wykorzystywana jako argument za nieracjonalnością innych kultur.

W potoczności realizujemy cały szereg przekonań, które mają charakter kulturowych norm i dyrektyw. Ta sytuacja opisuje zapewne zarówno działania mieszkańca Paryża czy Poznania, jak i członka plemienia żyjącego w odległym interiorze Afryki czy Ameryki Południowej. Racjonalność, przybliżona jako refleksyjne i samoświadome odniesienie do treści własnej kultury, może być jednocześnie udziałem wszystkich danych za przykład osób, jako że respektowanie owych treści zasadniczo właściwe jest większości ludzi w kontekście ich własnych kultur. Chcę przez to powiedzieć, że chociaż używamy pojęcia racjonalność, uniwersalizując je, to w istocie w każdym przypadku, gdy tak czynimy jako członkowie takiej czy innej grupy, za model owej uniwersalnej racjonalności bierzemy nasz własny styl myślenia.

Dodatkowo kłopotliwe jest rozłożenie akcentów w tej kwestii: można mówić o racjonalności albo nieracjonalności (względnie irracjonalności), stosując jedynie zasadę wyłączonego środka – nie ma sytuacji, w której dałoby się mówić o sekwencyjności przejścia. W stworzonej dychotomii myślenia racjonalnego i magicznego dokonano grubego podziału świata na dwie przestrzenie – nieróżnicowanej masy wielu kultur tradycyjnych i kultury zachodniej (i chociaż można by bronić tej dystynkcji jako narzędzia badań i dociekań, użytek zeń czyniony uniemożliwia to). Jednak niedająca się podważyć dominacja kultury europejskiej nie czyni intelektualnych kategorii używanych do opisu rzeczywistości z gruntu prawdziwymi – nie ma przejścia pomiędzy skutecznym sprawowaniem władzy a obiektywną ważnością przekonań tę władzę umożliwiających.

Z zasadniczo innej perspektywy próbuje spojrzeć na problem Jack Goody, antropologicznie rozszerzając kierunek badań reprezentowany choćby przez Waltera Jacksona Onga. Według Goody'ego władza kultury europejskiej wywołana została efektem piśmienności. Nie oznacza to negocjowania istniejących i faktycznych różnic międzykulturowych, a przesunięcie akcentu Wielkiej Dychotomii (jak to nazywa) z poziomu esencjalistycznego na technologiczny. Powstanie wszelkiego rodzaju krytycznej refleksji, wysoce efektywnych narzędzi koordynacji

działań społecznych, było możliwe dzięki wynalezieniu i upowszechnieniu pisma alfabetycznego. To, co może pojawiać się w różnych okolicznościach i kulturach: sceptycyzm, krytycyzm, indywidualna twórczość – w piśmie znajduje idealne narzędzie utrwalania, komunikowania, krytycznej refleksji. Słowo zapisane może być poddane wszechstronnemu rozważeniu – teraz i później, stanowi kapitał, którego uruchomienie i wykorzystanie nie są zawarte w bezpośredniości. Bez pisma nie byłoby też możliwe istnienie społeczeństw o wysokim stopniu organizacji.

Jednak efekt ten nie tworzy dychotomii; pismo alfabetyczne jest może najprostsze i stąd najłatwiejsze w użyciu i upowszechnieniu, istnieją jednak różne rodzaje pisma i inne formy utrwalania komunikatów, co tworzy w efekcie kontinuum drobnych różnic raczej niż zasadniczych i nieprzekraczalnych odmierności w sposobach myślenia i ujmowania rzeczywistości.

Refleksja Goody'ego odnosi się najogólniej do tendencji myślenia o wielokulturowości w kategoriach dychotomicznych – przeciwstawiających (i wartościujących różnicę) kulturę zachodnią kulturom tradycyjnym, występując przy tym przeciwko zarówno uniwersalizującym pretensjom koncepcji jednolitej natury ludzkiej, w której perspektywie dostrzegalne różnice byłyby świadectwami odpowiedniego stopnia rozwoju, jak i ideom, że każda kultura stanowi integralne, nieprzekładalne uniwersum. To, co różni kultury, to wynik odmiennych efektów użycia takich bądź innych narzędzi komunikowania – kumulacja wiedzy i powstanie nauki jest możliwe jedynie dzięki istnieniu pisma, nie ma natomiast różnicy, gdy idzie o zdolności poznawcze, zasadnicze procesy myślenia.

Roy Harris akcentuje mocniej – łączy ściśle pojęcie racjonalności (obejmujące spójność logiczną, niesprzeczność *et cetera*) z piśmiennością. Wprost mówi o „umyśle piśmiennym”, wskazując, w jaki sposób użycie pisma wpływa na kształtowanie myśli, obraz myślenia. A także jak z perspektywy piśmienności funkcjonowanie umysłu z pismem nieobeznanego może się wydawać nieracjonalne. Tam choćby, gdzie wypowiedziane staje się przeszłością, gdy wybrzmia ostatnie słowa i nie ma możliwości ponownego krytycznego – wychwytyjącego luki

rozumowania, sprzeczności, tautologie – wglądu w wypowiedź dzięki zapisowi, jak ma się pojawić logika, która wprost przecież do pisma odsyła?

W części znosi to problem ustanowiony tradycyjnym ujęciem zagadnienia – w perspektywie kultury pisma te uniwersa kulturowe, które go nie posiadają, ujmowane są jako cechujące się prostotą, brakiem zróżnicowania wewnętrznego, ale też jako nieposługujące się logiką, nieracjonalne. Uwidacznia też powody trwałości samego podziału – w kontekście uzasadniania władzy rozstrzygnięcie różnicy odwołujące się do właściwego, obiektywnie ważnego, skutecznie zdającego sprawę z rzeczywistości sposobu myślenia ma duże znaczenie, stanowi legitymizację władzy. W ten sposób być może należałoby określić rolę racjonalności w kontekście rozważań antropologicznych – na poziomie samej praktyki stosowanie pojęcia racjonalności umożliwia podział i dystrybucję prawdy, słuszności, w kontekście samej już narracji antropologicznej zostaje ona dodatkowo zobiektywizowana.

Jeśli więc używać pojęcia racjonalności, to czy w liczbie pojedynczej, czy mnogiej? Jaką treść miałyby mieć?

Filozoficzną próbą uporania się z tym problemem jest koncepcja Petera Wincha, zawarta w jego pracy *Idea nauki o społeczeństwie i jej związku z filozofią*, gdzie, starając się rozstrzygnąć status nauk społecznych względem przyrodoznawstwa, formułuje on jednocześnie ideę związania badań nad społeczeństwem z późną filozofią Wittgensteina. Uzyskuje w efekcie spójną wizję działań społecznych zawartych w różnych „sposobach życia” (jak to określa), dla których zbadania i zrozumienia należy odsłonić właściwą im logikę. Znaczy to tyle, że podejmowane przez jednostki – członków różnych wspólnot – działania należy odnieść do kontekstu instytucji i reguł tychże wspólnot, bowiem „kryteria logiki to nie dar pochodzący wprost od Boga, lecz [...] wyłania je cała sieć trybów i sposobów życia społecznego i tylko w tym kontekście są one zrozumiałe” (Winch 1995: 103).

Odpowiedź z jego strony tym, którzy starają się argumentować, że działania podejmowane przez niektórych (najczęściej nich samych i im podobnych) odznaczają się spójnością i są podporządkowane regułom, a te inicjowane przez innych (obcych im kulturowo) niczym podobnym

się nie charakteryzują, brzmi następująco: „Różnica między tymi ludźmi nie polega na tym, że jeden kieruje się regułami, a drugi nie; polega ona na tym, że reguły, którymi każdy z nich się kieruje, należą do różnych rodzajów” (Winch 1995: 59).

Bardziej bezpośrednio problem podejmuje w artykule *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*. Wprost odnosi się w nim do kwestii możliwości rozumienia działań realizowanych w odmiennych uniwersach kulturowych. W odniesieniu do badań Edwarda Evansa-Pritcharda nad instytucją czarów i magii wśród Azande broni wyrażonego we wcześniejszej pracy przekonania o konieczności rozpatrywania pojęcia racjonalności działań w odpowiednim dla nich kontekście kulturowym. Rodzi to jednak trudność – „w jaki sposób nadać w naszym systemie pojęciowym zrozumiałość instytucjom należącym do kultury pierwotnej, której standardy racjonalności i zrozumiałości kłócą się w sposób oczywisty z naszymi własnymi” (Winch 1992: 266). Rozwiązaniem jest, według Wincha, odniesienie całości obcych nam racjonalności i instytucji, by je zrozumieć, do zespołu „pojęć granicznych”: narodzin, śmierci, stosunków między płciami. „Specyficzne formy, jakie przybierają te pojęcia, konkretne instytucje, w których znajdują swój wyraz, różnią się bardzo w zależności od społeczeństwa; lecz ich centralna w obrębie instytucji społecznych pozycja jest i musi być czynnikiem stałym” (Winch 1992: 286-287). Uczynienie tych pojęć punktem wyjścia dla badań nad obcymi społeczeństwami miałoby pozwolić na ich zrozumienie – sposób ich konceptualizowania tworzy odpowiednie sposoby życia.

Jakkolwiek uwzględniając możliwość istnienia różnych modeli racjonalności, koncepcja Wincha grzęźnie w problemie arbitralności pojęć granicznych i uwikłaniu w rozważaniach na temat moralności (Winch 1992: 287) – angażując na powrót metafizykę do dyskusji badawczych.

Prowokuje to od razu wątpliwość dotyczącą możliwej nieprzekładalności stylów myślenia (przez Wincha odrzucanej) – tym problemem nie zamierzam się zajmować, jako w tym momencie pobocznym (choć w istocie jest on ważny). Istotniejsze dla mnie jest odniesienie do takiego rozumienia racjonalności, które nie popada w jednostronne,

„z perspektywy obserwatora”, ocenianie czyichś działań i przekonań jako cechujących się racjonalnością bądź jej brakiem i jednocześnie uwzględnić istniejącą różnorodność stylów myślenia.

Satysfakcjonujący sposób uporania się z problemem racjonalności stanowi propozycja Jerzego Kmity odwołania się do pojęcia racjonalności decyzyjnej. Pozwala to na ominięcie ewentualnych zaangażowań metafizycznych. W sformułowaniu Kmity założenie o racjonalności (decyzyjnej) głosi, co następuje:

Jeśli X (w czasie t) podjąć ma jedną z czynności C_1, \dots, C_n , które na gruncie jego wiedzy (w czasie t) wykluczają się i (łącznie) dopełniają oraz niezawodnie prowadzą – odpowiednio – do rezultatów S_1, \dots, S_m ($m \leq n$), a przy tym rezultaty S_1, \dots, S_m uporządkowane są przez charakterystyczną dla X -a (w czasie t) relację preferencji, to X (w czasie t) podejmie czynność C_i ($i = 1, \dots, n$) związaną z dominującym (tj. najwyższym preferowanym) rezultatem S_j ($j = 1, \dots, m$)” (Kmita 1971: 28). Określa więc tym samym kryterium racjonalności bez odniesienia do treści poszczególnych przekonań, przy koniecznym założeniu dodatkowym, że owa racjonalność decyzyjna jest regulowana kulturowo – tylko w tym przypadku można efektywnie czyjeś działania interpretować (Kmita 1997: 30).

Odnosząc się do antropologicznych ujęć problemu racjonalności i zmagając z nią, wypada zauważyć, że pojęcie racjonalności, najczęściej milcząco przyjmowane i niedyskutowane jako osobny problem, ma w większości propozycji charakter przekonania o istnieniu przedustawnego porządku świata, który za pomocą odpowiedniej (odpowiadającej mu) wiedzy poznajemy: odkrywamy, jaki świat jest naprawdę. Racjonalne byłyby w tym momencie także kryteria służące do uzyskiwania owej wiedzy – obywatelom się bez doświadczenia, a ugruntowane mocą apriorycznej ważności. Osoba racjonalna, aby być za taką poczytaną, winna postępować zgodnie z tak pojmowaną racjonalnością. Podstawowym problemem jest tu owo milczące *a priori*, będące w istocie zadekretowaniem słuszności przesłanek właściwych.

W zarysowanym powyżej kontekście jednocześnie można mówić o kulturowych wariantach sensowności podejmowanych działań, jak i odnosić pojedyncze przypadki do kulturowych wzorów, by zbadać ich spójność bądź nie z zespołem przekonań kulturowych.

Traktując racjonalność jako zawarty w kontekście każdej kultury wzór słusznego (czyli zgodnego z wartościami danej kultury) rozumowania, otrzymujemy cały zbiór racjonalności. Nie musi to doprowadzać do uznania nieprzechodniości tych racjonalności – mają one charakter złożony, co znaczy, że ich elementy (czyli instytucje wyznaczające właściwe sobie sposoby rozumowania) mogą być rozpatrywane we względnej niezależności: ustanawiają jednocześnie całościowy obraz kultury, który nie ma jednak statusu monolitu. Poszczególne części czy segmenty złożonej budowli racjonalności kulturowej odnoszą się do rzeczywistości kulturowej, jednak pozwalają używającym ich jednostkom na różne zabiegi. Jest to nieodłączny efekt uczestniczenia ludzi w wielokulturowym świecie: mogąc konfrontować, i czyniąc to stale, własne wartości kulturowe z przychodzącymi z zewnątrz, dokonujemy fragmentaryzacji (być może ujawniając zasadnicze pofragmentowanie) sposobów myślenia w zależności od bieżących potrzeb, dobieramy strategie do okoliczności i uzyskujemy liczne nowe warianty racjonalności. Dopóki nie wchodzi w wyraźny konflikt z wzorem, który jest podzielany powszechnie w danej społeczności, bądź też perswadowany jako obowiązujący, dopóty mogą być realizowane, a tym samym wprowadzają zmiany w rzeczywistości realizowany wzór. Można mieć wątpliwości, czy dotychczasowe ujęcia racjonalności mogą być użyteczne do rozważania zjawisk w świecie bez hierarchii, które zakładały.

Gdy odnieść kwestię racjonalności do rzeczywistości wielokulturowego świata, sytuacja zyskuje dodatkowy wymiar. W ramach myślenia o kulturach jako monadach – osobnych, całościowych uniwersach – tym, co narzuca się jako problem, jest różnica (co odsyła do sugestii Clifforda Geertza w eseju *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka* – ujmowanie kultur w kategoriach spójności i tożsamości determinuje interpretowanie sytuacji wielokulturowości i wiążących się z nią problemów, Geertz 2005: 71). Zapewne tendencja do naturalizacji własnego (kulturowego) sposobu myślenia, czyli uznanie, że to, co myślę ja i moi pobratymcy, to myślenie *par excellence* jest powszechne. Owo spontanicznie przyjmowane założenie nie pozostaje bez wpływu na rzeczywistość relacji międzykulturowych różnych poziomów we współczesnym, ciasnym świecie. Obszary kontaktu są rozliczne i sposób

interpretowania oraz odnoszenie się do różnicy kulturowej wpływa na to, co może się zdarzyć.

Rozumienie kwestii uniwersalnej racjonalności przeciwstawionej mnogości racjonalności przestaje być wyłącznie akademickim problemem. Trudno jednak oczekiwać, by każdy uczestnik tej czy innej kultury miał świadomość kulturowego uwikłania własnego myślenia i rozumienia (ujmowania) racjonalności, bądź też by zechciał takie uwikłanie uznać. Jeśli jednak humanistyka miałaby być autorefleksją kultury, zadaniem humanistów jest oznajmiać wyniki swoich badań, aby zagrożenia – jeśli nie można ich uniknąć – ograniczać w miarę możliwości, w tym przypadku podając w wątpliwość uniwersalności i ekskluzywność pewnego projektu dla zwiększenia szans na polifonię głosów i kultur.

Racjonalność i granice wyobraźni

Chciałbym tutaj rozważyć zasygnalizowany w tytule związek pomiędzy racjonalnością a wyobraźnią. Dokładniej rzecz ujmując: jak mają się nasze pojęcia racjonalności, rozumienia, do tego, co podsuwa nam wyobraźnia? Czy eksperymenty myślowe, w których podejmujemy próby rozstrzygnięcia pewnych kwestii, rozstrzygają je w istocie?

By uwyraźnić problem, który dostrzegam, w pierw zacytuję dwa fragmenty z esejów Donalda Davidsona:

Jeżeli nie możemy znaleźć takiego sposobu zinterpretowania wypowiedzi i innych zachowań pewnej istoty żywej, aby wyłonił się zbiór przekonań, które są – według naszych własnych kryteriów – w większości spójne i prawdziwe, to nie mamy powodu uważać tej istoty za racjonalną, mającą przekonania czy mówiącą cokolwiek (Davidson 1992a: 114).

Przypisywanie ludziom wysokiego stopnia konsekwencji nie może uchodzić jedynie za przejaw życzliwości; jest ono nieuniknione, jeżeli mamy sensownie oskarżać ich o błąd i pewien stopień irracjonalności. Zupełne pomieszenie, podobnie jak totalny błąd, jest nie do pomyślenia; nie dlatego, że wzdraga się przed tym wyobraźnia, ale dlatego, że zbyt duże pomieszenie nie pozostawia niczego, co można by ze sobą pomieszać, a całkowity błąd powoduje erozję podłoża prawdziwego przeświadczenia, na którego tle jedynie można błąd zinterpretować. Zrozumieć granice rodzaju i wielkości błędu oraz myślenia niepoprawnego, o jakie w zrozumiałym sposobie możemy obwiniać innych ludzi, to przekonać się raz jeszcze o nierozdzielności kwestii pojęć, jakimi człowiek rozporządza, i kwestii użytku, jaki z tych pojęć robi, żywiąc przeświadczenia, pragnienia i zamierzenia. W tej mierze, w jakiej nie udaje nam się odkryć spójnego i wiarygodnego schematu w postawach i działaniach innych ludzi, tracimy po prostu szansę traktowania ich jako osób (Davidson 1992d: 187).

Powyższe cytaty stanowią przykład jednego z możliwych sposobów rozumienia i mówienia o racjonalności, nader – jak się wydaje – roz-

powszechnionego. Niepokoją też dwuznacznością. Jedno odczytanie pozwala życzliwie zrozumieć intuicje filozofa. Wskazuje ono na konieczność maksymalizacji starań dla objęcia mianem człowieka tych, których spotykam na swej drodze. Odwołuję się tu do ustaleń antropologów, według których nazwy własne plemion, grup etnicznych, często równoznaczne były określeniu „człowiek”, „istota ludzka”, „należący do rodzaju ludzkiego”, „jeden z nas”, podczas gdy inni, obcy, ludźmi już nie są. Zasada życzliwości nakłania więc, by wciąż rozszerzać pojęcie człowieczeństwa poprzez obejmowanie nim wciąż większej liczby istot.

Przekonanie o konieczności założenia choćby minimalnego obszaru wspólnych przekonań dla możliwości zrozumienia czyichś działań (oraz uznanie ich wykonawcy za istotę racjonalną) koresponduje z Davidsona krytyką wspierającego relatywizm mniemania o możliwym istnieniu języków wzajem nieprzekładalnych oraz jego sposobem ujmowania związku między myślą a mową. I tu także: chcąc mówić o kimś jako o osobie, jesteśmy zmuszeni szukać w nim tego, co jest dla nas obojga wspólne, co czyni go jednym z nas.

Druga możliwość interpretacyjna (nie przypisuję tu bynajmniej samemu Davidsonowi podobnych intencji) związana jest z ostrością sformułowań – to, czego nie potrafimy racjonalnie zinterpretować, nie jest racjonalne, istota czyniąca takie akty nie jest istotą racjonalną; tam, gdzie nie jesteśmy w stanie wyłowić choć minimum zgody, nie ma nikogo. Inny jest innym o tyle, o ile jest nasz, swojski.

Bycie racjonalnym znaczy tu – bycie rozumiałym. Kiedy kogoś spotykam, jest on istotą racjonalną o tyle, o ile ja potrafię go zrozumieć, a ja sam także – skoro jestem rozumiały (dlań) – *ergo* jestem racjonalny.

Co jednak począć z niepokojącą intuicją, że mógłbym spotkać kogoś, kogo nie rozumiem, nie potrafię – a jednak mam do czynienia z istotą racjonalną, że, jednym słowem, mogłyby istnieć racjonalności różne, dla siebie nawzajem niedostępne?

Pojawia się przecież możliwość pomyślenia, choćby nie dało się owych intencji wyrazić jasno i ściśle, wyobrażenia sobie sytuacji, że spotykam się z czymś, wobec czego jestem rozumiejąco bezradny, a co jest rozumne; możliwość, jakkolwiek trudna do wyłożenia, niedająca się jednak zbyć czy zlekceważyć. Jako realizację tej myśli można po-

traktować ludzki namysł nad najdoskonalszym, stwarzającym wszystko istniejące bytem; dzisiaj można dołączyć rozważania ewentualnej rozumności tego, co stwarza człowiek. Jest też wreszcie ta możliwość, którą podpowiada wyobraźnia artystyczna: spotkanie z Innym absolutnym. W dalszym ciągu zbadam pokrótce wszystkie te możliwości z naciskiem na ostatnią.

Rozważania moje podejmują kwestie obecne także w innych zgoła kontekstach intelektualnych, stąd zastrzec chciałbym z góry, że nie sięgam po całą złożoność problematyki kształtującej owe konteksty, a jedynie wybiórczo i dość swobodnie z nich korzystam, dla rozjaśnienia tego, co mnie frapuje. Pomijam szeroki kontekst filozoficznych rozważań na temat samej wyobraźni, równie rozległe pole dociekań dotyczących problemu Boga, wiele subtelniej zgłębiające tę kwestię, bowiem interesuje mnie wyciągnięcie konsekwencji z projektu racjonalności, którego rzecznikiem byłby (bądź mógłby być) Donald Davidson.

I

Historycznie kwestia Boga jest doniosła – stanowi próbę rozwikłania tajemnicy świata, istnienia w nim zła, cierpienia, śmierci oraz poddanego im człowieka. Jakkolwiek odniesienie tych kwestii do Boga nie jest już pierwszorzędne, nie zmalała waga wątpliwości. Pytania, nawet niepodjęmowane teraz, nie są nieważne, raczej unieważnione, co znaczy – mogą być przywrócone.

Pytanie o świat było pytaniem o Boga, o to, czy zakładając, że jest stworzycielem świata, nas samych, potrafimy zrozumieć intencje tego aktu, dojść, dlaczego jest tak, a nie inaczej. To, co zawsze stanowiło problem, to kategoriałna różnica pomiędzy dwoma rodzajami bytów: stwarzającym i stworzonym. Z tego względu Pseudo-Dionizy Areopagita mówił, że o Bogu można mówić jedynie negatywnie, a w tym może najistotniejsze może było, że dla człowieka jest on – niepojmowalny.

Jednak chcąc uchronić się przed wkraczaniem na teren teologii, nawiązać chciałbym do fragmentu, odprysku, dyskusji filozoficznej między Kartezjuszem a Gassendim przy okazji *Medytacji o pierwszej filozofii* (Descartes 2001). Zaznaczenie jednak teologicznej strony pro-

blemu może być o tyle cenne, że hermeneutyczny wymiar rozważań współbrzmi zawsze z etycznym.

Kartezjusz pomieszcza problem Boga w kontekście swojej teorii poznania. Bóg jest niejako założeniem gwarantującym obiektywność poznania, pojęty jest w kategoriach rozumowych i, jakkolwiek filozof podkreśla dystans dzielący człowieka od Boga, niezgłębialność jego zamiarów, to przecież nie jest owo pojęcie czymś, co nie dałoby się przez człowieka zrozumieć. W *Rozmowie z Burmanem* Kartezjusz wprost stwierdza niepojmowalność Boga przez człowieka i możliwość zrozumienia go (wprowadzając nie do końca sprecyzowane zresztą rozróżnienia): „Tutaj [...] trzeba ściśle rozróżniać między rozumieniem, pojęciem i wyobrażeniem; to rozróżnienie ma szerokie zastosowanie. Tak na przykład nie wyobrażamy sobie ani nie pojmujemy doskonałości bożych, jednak rozumiemy je. W jaki sposób Bóg jedynym aktem [swego umysłu] wszystko ogarnia, w jaki sposób jego przykazania tworzą jedność z nim samym, tego nie pojmujemy, bo tego – aby tak się wyrazić – przedstawić sobie nie możemy, ale rozumiemy to. Tak więc doskonałości i przymiotów Boga nie pojmujemy, jedynie rozumiemy je” (Descartes 2001: 459). W odpowiedzi na *Zarzuty trzecie* (od Hobbesa), w ich fragmencie dotyczącym dowodu na istnienie Boga, Kartezjusz pisze: „Gdy się powiada o Bogu, że jest On niepojmowalny, to rozumie się to o pojęciu ogarniającym Go w sposób adekwatny” (Descartes 2001: 170). Choć, jak widać, w pełni („adekwatnie”) pojąć Boga nie możemy, jest to jednak górna granica – pełnego pojmowania, niepełne jesteśmy w stanie osiągnąć. Dla Kartezjusza jakkolwiek Bóg jest wciąż odległy, to jakby mocą swych doskonalszych niż ludzkie, lecz przyległych, własności. Tajemnica znika. Celowe urządzenie przyrody, funkcjonalność jej elementów rozpoznawana przez naukę wystarcza za sens.

Gassendi zaprzecza tym uroszczeniom. Kartezjusz, traktując Boga jako założenie fundujące, zagarnia go. Gassendi natomiast, odmawiając człowiekowi możliwości pojęcia Boga, utrzymuje jednocześnie jego autonomię, pozostawia go w jego swoistości. W swych *Zarzutach* dotyczących *Medytacji*, odnosząc się do fragmentu trzeciej medytacji, zawierającego rozważania na temat pojmowalności Boga i jego natury, pisze: „[...] skoro intelekt ludzki nie jest zdolny do pojmowania nie-

skończoności, dlatego ani nie posiada, ani nie ustosunkowuje się do idei przedstawiającej rzecz nieskończoną. Dlatego i ten, który mówi o czymś, że jest nieskończone, przypisuje rzeczy, której nie ogarnia, nazwę, której nie rozumie; gdyż jak rzecz rozciąga się poza wszelką jej pojętność, tak też i zaprzeczenie granicy przypisywane tej rozciągłości nie bywa rozumiane przez tego, którego poznawanie umysłowe zawsze ogranicza jakiś kres” (Descartes 2001: 238). I dalej jeszcze: „Jakże małą rzeczą byłby Bóg, gdyby nie był inny i nie miał innych [właściwości] niż te nasze, tak znikome. Czyż nie należy sądzić, że zachodzi mniejsze podobieństwo doskonałości pomiędzy Bogiem i człowiekiem niż między słoniem i wśródskórnym zwierzątkiem kleszczem” (Descartes 2001: 238-239).

W próbie uzasadnienia teizmu stosunkowo świeżej, wykorzystującej aparaturę pojęciową i metodę filozofii analitycznej, Richard Swinburne na samym początku swej książki *Spójność teizmu* przyjmuje definicję Boga, którego określa jako „osobę bez ciała, tj. ducha, który jest wieczny, wolny, zdolny do zrobienia wszystkiego, wszystko wiedzący, doskonale dobry, będący odpowiednim obiektem ludzkiej czci i posłuszeństwa oraz stwórcą i podstawą wszechświata” (Swinburne 1995: 31) – w dalszych partiach tekstu czyniąc boskie przymioty zrozumiałymi.

II

Coraz wyraźniej rysuje się przed człowiekiem możliwość stworzenia inteligencji maszynowej. Może odpowiedniejszy byłby wariant ostrożniejszy: stworzenie maszyn o ogromnych mocach obliczeniowych obudziło w zmodyfikowanej wersji nadzieję na stworzenie homunkulusa – samej jego inteligencji. Nadzieja ta znalazła swych zagorzałych zwolenników i równie gwałtownych przeciwników. Wszystkich chyba emocje nazbyt rozogniły – wydaje się, że by podobne projekty się ziściły, musi upłynąć sporo czasu. Co natomiast ciekawe, choć dyskusję znam fragmentarycznie, to pojęcie racjonalności, milcząco przez uczestników sporu zakładane. Nawet gdybym się co do tego mylił, ze względu na tę szczątkową znajomość debaty, nie unieważnia to ani pewnej możliwości odczytania problemu sztucznej inteligencji, ani argumentacji.

Udoskonalanie maszyn w rodzaju, o którym mowa, zmierza z jednej strony ku spotęgowaniu mocy obliczeniowych, co wiąże się z możliwością programowania coraz bardziej złożonych algorytmów działań, z drugiej zaś ku tworzeniu mechanicznych analogonów ludzkich zmysłów. Ten ostatni przypadek o tyle jest i poza tematem, i konieczny przy jego rozważaniu, że złożenie „sztucznej” inteligencji i „sztucznych” zmysłów to nowoczesny homunkulus oraz, co może ważniejsze – ujmowanie stałą antropocentryczną perspektywą tych dążeń: owa sztuczna inteligencja miałaby być wzbogaconą niebotycznie w sferze przetwarzania danych, lecz w istocie tą samą, naszą inteligencją.

Choć nawykliśmy od dawna do rozdzielania i mówienia osobno o umyśle (bezcielesnym) i ciele (bezmyslnym), zdaje się, że nawyk ów zaciemnia sprawę. Prace nad sztuczną inteligencją miałyby ułatwić zrozumienie funkcjonowania ludzkiego umysłu, przyjmuje się dodatkowo, że komputery nie tylko wyjaśniają, ile są umysłami (mózg jest więc w konsekwencji czymś na kształt organicznego komputera). Krytyka, jaka dotyka tych założeń (dokładniej drugiego), odwołuje się do testów myślowych i stwierdza, że komputer ich nie przejdzie. Test wymyślony przez Searle’a miałby rozważyć zasadność mocnej – przynajmniej komputerom (potencjalnie na razie chyba) umyślność – wersji SI w jej konsekwencjach sprowadzających się do dodatkowych założeń: „(1) że można o [maszynie] dosłownie powiedzieć, iż *rozumie* opowieść i dostarcza odpowiedzi na pytania, oraz (2) że to, co maszyna i jej program robią, *wyjaśnia* ludzką zdolność rozumienia opowieści i udzielania odpowiedzi na dotyczące jej pytania” (Searle 1995: 302), w istocie dopiero pokazujących zdolność komputera do myślenia. Sytuacja testowa przedstawia się następująco: w zamkniętym pomieszczeniu przebywający człowiek otrzymuje zestaw znaków chińskiego pisma oraz reguły (w ojczystym swoim języku) przyporządkowania wzajemnego znaków (na przykład „znak nr 1 pojawia się zawsze po znaku nr 2”). Po pewnym czasie wprawiania się w posługiwaniu się znakami wedle otrzymanych reguł nie do odróżnienia miałaby być biegłość ta, jedynie formalna, od rozumienia języka i nie do odróżnienia od sytuacji, gdy poddawany testowi człowiek odpowiadałby na pytania zadawane w jego ojczystym języku. Wniosek więc płynący z testu zaprzeczalby

uznaniu realizacji programu (a do tego można przyrównać dostarczone wraz ze znakami reguły) za rozumienie, ewentualnie coś, co mogłoby kwestię rozumienia rozjaśniać.

Tym, co stanowi przeszkodę, jest formalny jedynie charakter poleceń programu, gdy dla rozumienia potrzebna jest wiedza, co znaczy każde poszczególne słowo/znak, jaką ma treść.

Należy chyba zgodzić się z Searle'em, że test ten nie mówi nic o rozumieniu, pokazuje co najwyżej, że w odpowiednich warunkach i człowiek, i komputer mogą równie efektywnie działać podług jednakiego algorytmu. Pojawia się tu jednak kwestia, kłopotliwa: co ów test testował? Czy aby na pewno wynik jest odpowiedzią na pytanie: czy komputer może być rozumny?

Pojęcie racjonalności, do niedawna twarzo związane z czystą myślą, niepodległą ograniczeniom mdłego ciała, zaczęto podawać, w takim to samoobrazie, w wątpliwość. Choć wzięto ją w nawias kultury, czemu ulega z oporami, broni ona swego mentalnego zakotwiczenia. Można ugruntować to mniemanie na (wykorzystanym w konstruowaniu testu Searle'a) podziale na treść przekonań oraz puste treściowo relacje, w jakich mogą znajdować się owe przekonania. Sama forma przekonań wraz z relacjami pomiędzy poszczególnymi formami stanowić ma o dziedzinie tego, co, pomijając różnorodność kultur oraz ją samą, jest niedającą się w większym stopniu zredukować racjonalnością.

Uznając nawet w dobrej wierze adekwatność takiego rozdziału dla potrzeb intelektualnego laboratorium filozofii i nauk, z powątpiewaniem aż nazbyt chyba oczywistym przyjrzeć się należy możliwości takiej separacji w zwykłych warunkach komunikacji – nawet tak wypreparowanych jak w wyżej wymienionym teście, gdzie przecież preparacji podlegał nie akt komunikacji, a tożsamość ewentualnych „osób” w nią wchodzących. Czy nie jest tak jednak, że znaczenie wyrażenia ma istotny wpływ na wnioskowy użytek zeń czyniony? Czy nie jest tak raczej, że dopiero rozumienie słów pozwala na formułowanie wniosków, które następnie zostaną uznane za uprawnione, czyli racjonalne? Wystarczy przypomnieć sobie karkołomne nieraz, nader przy tym pomysłowe, „wnioskowania” (jak to chcielibyśmy widzieć) dzieci.

Co pokazuje więc test przez Searle'a skonstruowany? Zdaje mi się, że nie doprowadza do wniosku: komputer nie myśli, ile raczej: komputer nie myśli jak człowiek. W pytaniach, które stawia Searle do rozstrzygnięcia komputerowi, nie jest istotna logiczna ich forma wyłącznie, równie istotna jest treść. Gdy mówimy o umyśle, łatwo umyka nam, że to, co bierzemy za jego ponadczasową i powszechnie obowiązującą formę, nieodmiennie związane jest z treścią naszego życia.

Czy nie wiedząc, czym jest hamburger, spalony na węgiel hamburger, czy jest jadalny, a może nawet smaczny, nie mając na ten temat żadnego przypuszczenia, nie stałbym w takiej samej sytuacji jak komputer, ale i Searle wobec znaków języka chińskiego?

I teraz: co może kryć się pod pojęciem „maszyna myśląca”? Czy nie bardziej niż zdolność odczuwania, wnioskowania we właściwy nam sposób, dyspozycja do swoistego, a nam chyba niedostępnego, ujmowania świata? Dla nas takie teoretyczne konstrukty fizyki, jak przestrzenie wielowymiarowe, matematyka liczb urojonych są jedynie abstraktami, nieposiadającymi żadnej naocznej treści, czy dla komputera jednak być może nie byłoby podobnego oporu, przeszkody? Nie wiem. Nie wydaje mi się jednak, by dla uznania, że komputer myśli (może myśleć), właściwym testem byłoby pytać go o uczucia czy smak potraw.

Myślenie maszyn, jeśli założymy je jako pewną możliwość, ze względu na ową odmienną od naszej konstytucję fizyczną siłą rzeczy musi być różne od naszego. Być może nie sposób nam będzie zrozumieć je i na odwrót¹.

III

W ostatniej części zastanowić się chciałbym nad możliwością podsuwaną przez wyobraźnię artystyczną. To najdalej idące, swobodne puszczenie wodzów wyobraźni znajduje usprawiedliwienie (jeżeli go potrzebuje) w opinii Baudelaire'a (nie chcę jednak wkraczać na teren rozważań estetycznych), według którego wyobraźnia jest zdolnością

¹ W swej pochodzącej ze zbioru *Doskonała próżnia* recenzji nieistniejącej książki Artur Dobb: *NON SERVIAM* (Lem 1985) podnosi Lem nie poznawczy problem, związany z ewentualnym pojawieniem się myślących maszyn, a etyczny.

nie poprzestającą na tym, co jest (klasyfikując, systematyzując i tak dalej), lecz, wykraczając, stającą naprzeciw przyszłości.

Przywołać chciałbym literackie laboratorium fikcji Lema, bogate w intuicje, które nie są filozoficznie przemyślane odpowiednio do swej wagi. Sięgnąć chciałbym do pomysłu stanowiącego oś konstrukcyjną powieści *Solaris*. Kilka słów o treści, która przecież eksponuje niejako w działaniu pewne problemy.

Planetę Solaris w większej części zajmuje „ocean”, jak, odwołując się do ziemskiego doświadczenia, nazwano tę formę. W wyniku licznych badań okazało się, że owa solaryjska plazma wykazuje pewne właściwości, z ziemskiego punktu widzenia zupełnie niezwykle, pozwalające podejrzewać, że ocean ów to inteligencja. W swej niesłychanej wyobraźni, łączącej naukową pedantyczność z rozmachem wizji, Lem „rekonstruuje” kolejne etapy prób poznania Solaris, nawiązania kontaktu – próby bezowocne i rozbijające kolejne hipotezy, zawarte pomiędzy entuzjazmem początkowym, rosnącym zniechęceniem a bezradnością końcową.

Nader złożona jest przedstawiona sytuacja bohaterów powieści – trzyosobowej załogi stacji na planecie, kontynuującej misję eksploracyjną. W pierwszoosobowej narracji ramę tworzy przybycie na stację narratora, Kelvina, przysłanego dla wyjaśnienia okoliczności samobójczej śmierci dowódcy, Gibariana, oraz jego odlot; jego przypadki i doświadczenia przecież są kolejnymi z serii.

Wszyscy spotykają się, najzupełniej dosłownie, z efektami działalności solaryjskiego oceanu. Oto materializują się głębokie pokłady pamięci, jaźni, w postaci osób, zjawiających się w przestrzeni stacji, przywracających niechciane, wypierane myśli i wspomnienia. Kelvina nawiedza kobieta, którą kochał i o której samobójczą śmierć się obwiniał – jej postać, bez pamięci, ze świadomością związku z Kelvinem jedynie. Sytuacja Snauta jest odmienna, w porównaniu z nią dramat Kelvina jest „zwyczajny”, ludzki. „To, co się stało, może być straszne, ale najstraszniejsze jest to, co się... nie stało. Nigdy” (Lem 1986: 85). Owo niebyłe oznacza niezrealizowaną, niedającą się być może (z jakichkolwiek powodów) zrealizować, myśl.

Co to jest człowiek normalny? Taki, co nigdy nie popełnił niczego ohydneho? Tak, ale czy nigdy o tym nie pomyślał? A może nie pomyślał nawet, tylko w nim coś pomyślało, wyroiło się, dziesięć albo trzydzieści lat temu, może obronił się przed tym i zapomniał, i nie lękał się tego, bo wiedział, że nigdy nie wprowadziłby tego w czyn. Tak, a teraz wyobraź sobie, że naraz, w pełnym dniu, wśród innych ludzi, spotyka TO ucieleśnione, przykute do siebie, niezniszczalne [...]. [...] rozumiesz chyba, że muszą istnieć też rzeczy... sytuacje... takie, że nikt nie odważył się ich urzeczywistnić, poza swoją myślą, w jakiejś jednej chwili oszołomienia, upadku, szaleństwa, nazwij to jak chcesz. Po czym słowo staje się ciałem. To wszystko (Lem 1986: 85-86).

Drastyczność sytuacji wzmacnia niemożność rozstania się z „gośćmi”, jak nazywają ich astronauty: radykalne nawet metody – „uśmiercenie” – nie skutkują, „goście” zjawiają się na nowo, kolejny i kolejny raz, nie pamiętając nic ze swego poprzedniego pobytu, za to przydają wątpliwości – czy pozbycie się „gościa”, jego „zabicie” jest czynem kwalifikowanym etycznie, to znaczy czy jest to zabijanie kogoś, czy pozbywanie się czegoś? Dodatkowo jeszcze dwa problemy się pojawiają: 1. w jaki sposób, gdyśmy przyzwyczajeni traktować osobne całości fizyczne za także również i psychiczne, odnieść się do rozpoznania „gości” jako najdosłowniej wytworów oceanu solaryjskiego i stanowiących jego część, a uzależnionych „psychicznie” od osób, których treści umysłu uosabiają?, 2. jak zrozumieć samo się „gości” pojawienie, gdy ich bolesna obecność, jeśli intencjonalność jest dla nas nieodmiennie związana z racjonalnym działaniem, świadczyłaby jedynie o wyjątkowej złośliwości czy okrucieństwie, bądź też – bezmyślności?

Człowiek oto staje naprzeciw czegoś/kogoś, wobec kogo (pozwalam sobie wybrać zaimek) nie sposób rozwinąć żadnej teorii interpretacji, przypisać mu żadnej racjonalności, a jednocześnie ta odmowa nie pozwala uznać spokojnie, że mamy do czynienia z nikim. Zasada *tertium non datur* zostaje zawieszona.

Podstawową trudność może stanowić niewspółmierność spotykających się istot: czy coś dla nas tak oczywistego, jak jednostkową osobność każdego z nas, jest w stanie pojąć istota stanowiąca całość swojego świata; czy my z kolei moglibyśmy być dla takiej istoty „widocznymi”.

Obrazując rzecz, lecz nie – chcąc się uporać z kwestią: zapaliwszy letnim wieczorem świecę dość obojętnie, a czasami z zainteresowaniem pewnym przyglądam się (przypuszczam, nie tylko ja) ćmom latającym wokół płomienia, osmalającym sobie skrzydełka albo też pozwalającym, by strawił je ogień.

Nie mogąc pozbyć się wrażenia, że mamy do czynienia z jakąś racjonalnością, jednocześnie nie wiemy z jaką. Nasza nie wystarcza, nie mamy innej (stąd być może i próba przydania jej, wyposażenia w nią czegoś, co dla nas domagałoby się inteligencji), ale wyobrażamy sobie, że mogłaby być inna – niepojęta, stale przy tym opierając się temu przypuszczeniu.

Uczestnicząc w projekcie o nazwie „racjonalność” (czy może podprojekcie projektu większego – „człowieczeństwo”, przy nazwie nie upierając się, proponując do, ważnej skądinąd i trwającej stale, dyskusji), winniśmy chyba w sposób wyraźny znać jego granice, możliwości, jakie daje, ale i wiedzieć, co znajduje się poza jego zasięgiem (lub mieć przynajmniej ograniczeń takich świadomość).

Kiedy mówię o „projekcie”, widać jasno, że traktuję racjonalność jako *arbitrium*, nie coś oczywistego, dającego się wywieść z natury czy już w niej zawartego. Interpretacja więc jest strategią prymarną, jej problemy mają pierwszorzędne znaczenie, ale też nie ograniczają się do filozoficznych kwestii jedynie, a w równym stopniu prowokują refleksję etyczną. Już przez to choćby, że stwierdzając czyjąś racjonalność bądź jej brak, przyznajemy tym samym status osoby lub nie owemu komuś/czemuś. A różnica to chyba poważna. Różne są przecież kwalifikacje czynów, działań skierowanych ku komuś i ku czemuś, inne są (etyczne) obowiązki względem kogoś i czegoś².

² Dokładnie, w szerszej perspektywie, nie ograniczając się do racjonalności jedynie, sprawę analizuje Robert Spaemann w swej książce *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. I choć w konkluzji stwierdza: „Może istnieć tylko jedno kryterium bycia osobą: biologiczna przynależność do gatunku ludzkiego” (Spaemann 2001: 305), pozostawia sprawę mimo wszystko otwartą: „Prawa osoby są prawami człowieka. I gdyby we wszechświecie znalazły się inne gatunki naturalne, które są ożywione, mają czujące wnętrza i których dorosłe egzemplarze dysponują zazwyczaj racjonalnością i samowiedzą, wówczas nie tylko te, ale wszystkie egzemplarze tego gatunku musielibyśmy uznać za osoby [...]” (Spaemann 2001: 305).

W rozważanych przeze mnie w paragrafach I-III możliwościach wyobrażenia sobie granic projektu, więc i granic naszego rozumienia, spletają się problemy i filozoficzne, i etyczne. Proponując wyobrażenie sobie radykalnej różnicy, objawiającej bezsilność strategii interpretacyjnych i ograniczenie pojęcia racjonalności, czyniłem to w celu całkiem, ale to całkiem zbożnym, nie dla uciechy niszczenia. Jakkolwiek podawanie w wątpliwość uniwersalności wzoru racjonalności potencjalnie otwiera, na powrót, drogę zarzuconym dawno i odrzuconym projektom filozoficznym, to w istocie odkrywa przestrzeń zagrożenia dla coraz wyraźniejszej w kolejnych separacjach i rozstrzygnięciach racjonalności – przestrzeń obszerną tłumioną, oraz, co ważniejsze nawet, nieuchronność wyborów, wymagającą jednak świadomości ich podejmowania.

To, co w odrzuceniu kontrproponycji było kompulsywnym samotwierdzeniem się, gdy zostanie rozpoznane, może stać się zaczynem wolności. Nie przymus, lecz wybór skłania nas do dyskusowania (nie repulsji od razu) różnych stanowisk, wybór także skłania nas do ostrożności (miast absolutyzacji uroszczeń) wobec własnych rozstrzygnięć. Trudno wyobrazić sobie właściwość ludzkiej egzystencji, która odpowiadałaby bardziej przedstawionej sytuacji niż ryzyko. Ryzykując (intelektualnie), możemy stracić wszystko, niemożliwe byłoby jednak, z ryzyka rezygnując, osiągnąć cokolwiek. I teraz – ukazane w kolejnych salach imaginatorium sytuacje pozwalają zdać sobie sprawę z granic projektu i ograniczeń instrumentarium, nie wymagają przecież zarzucenia ich. Ustawiają proporcje między znanym i nieznanym, możliwym i niemożliwym. Pokazują te problemy, które są dopiero, być może, przed nami.

Tymczasem z perspektywy wyznaczonej przytoczonymi na początku fragmentami z Davidsona trudno wykroczyć poza utarte koleiny myślenia. Pojęcie racjonalności w nich obecne nie daje szansy na zmierzenie się z czymkolwiek nieznanym; nie jest ona podatna na uwzględnienie ewentualnych odmiennych sposobów myślenia – nie podejmując wyzwania, Inność albo stara się skolonizować, narzucając jej własne standardy, albo zsyła w przestrzeń nieracjonalności.

Racjonalność i relatywizm

Dyskusja nad racjonalnością i relatywizmem toczy się długo i bezowocnie. Jej trzonem jest kontrowersja wynikła z istnienia kultur – wielu, różnych, odmiennych. Czy istnieją uniwersalia ponadkulturowe organizujące ludzkie myślenie? Czy istnieją także miary porównywania ludzkich kultur? Oba pytania są nieco odmiennie, pozostają też jednak we wzajemnej zależności. To, czy znajdziemy sposób rozumienia różnicy kulturowej pozwalający na porównania, jest zależne od przyjętego rozumienia racjonalności. Żeby zaś określić racjonalność, należy uporać się z problemem kulturowej różnorodności – określić, czym ona jest. Dwa skrajne stanowiska głoszą, że albo istnieje jeden ludzki rozum i różnice są powierzchowne, dające się znieść jego zastosowaniem, albo też, że nie istnieje jeden model racjonalności i różnice są nieporównywalne. Oba mają swoich rzeczników i swoje argumenty i nic nie zapowiada, by spór mógł zostać rozwiązany na korzyść którejś ze stron. Temperatura dyskusji to rośnie, to maleje, niekiedy jakby spór wręcz zamierał, by w sprzyjających okolicznościach odżyć. Trudno znaleźć nowe, rozstrzygające argumenty i wydaje się, że ich po prostu nie ma. Nawet jeśli według Clifforda Geertza (2003) nie jest kwestią wartą dyskusji, a występujący przeciw niemu fałszywie rozpoznają przyczynę wielu różnych (negatywnych w ich opinii) procesów, obarczając winą za to relatywizm, to sama kontrowersja jest jednak faktem. Waga zaś podnoszonych kwestii i ich związek z kontekstem społecznym jest jednak tak duży, że trudno spodziewać się, by sprawa ucichła. Ze swej strony chciałbym zaproponować podejście, które przekracza opozycje i, starając się zachować pewne argumenty, uzyskuje coś na kształt rozwiązania. Nie spodziewam się, by dla wszystkich było ono przekonujące, nie znaczy to jednak, że nie ma wartości.

Założeniem przyjmowanym przeze mnie jest zasadnicza kulturowa pochodność wszelkich przekonań i projektów intelektualnych, tych

także, które zdawać by miały sprawę z warunków obiektywnego świata. Inaczej rzecz ujmując: w każdym przypadku, gdy w pewnej kulturze stwierdza się „świat jest taki to a taki”, nie jest to stwierdzenie inne niż zdające sprawę z warunków danej kultury. Nie tyle orzeka coś o świecie pozakulturowym, ile naturalizuje kulturowy obraz świata. Intuicję związaną z tą perspektywą uchwytuje znana skądinąd anegdota o Archimedesie stwierdzającym, że posiadając punkt podparcia, poruszyłby Ziemię – moglibyśmy poznać świat taki, jaki jest, gdybyśmy tylko mogli odrzucić kulturę – co jest niemożliwe. Świat jest przez nas poznawany od wewnątrz – jako nasz świat; świat, w którym żyjemy; świat, którego używamy. Stąd i pojęcia, którymi się posługujemy, do tego właśnie świata się odnoszą.

Przyjmując powyższe założenie, zakładam, że i projekt racjonalności (należałoby może dodać – zachodniej) w podobny sposób należy ujmować – bez względu na treściową zawartość pojęcia traktować je jako wizję świata powstałą w pewnych szczególnych okolicznościach i podległą szczególnym uwarunkowaniom; treści tego pojęcia w następnym kroku rozpatrywać w ich kulturowych umocowaniach; traktować, jednym słowem, nie tyle jako próbę rekonstrukcji zasad rzeczywistości, ile ustanowienie pewnego jej obrazu.

Choć zwykle myślenie o rozumie ludzkim zakłada jego istotną beczasowość („człowiek posiada rozum”, „człowiek jest istotą racjonalną”) i jakkolwiek trudno zdystansować się od przekonania, że jest to właściwość i cecha gatunkowa człowieka, to można też utrzymywać, że rozum i racjonalność są osadzone w kulturze (i czasie), treściowo będąc od niej uzależnionymi. Innymi słowy, nie ma możliwości dotarcia do uniwersaliów myślenia, jest ono zawsze kontekstowe.

Wywodziśmy intelektualną historię Europy od starożytnych greckich filozofów, w ciągłości kultury i odwołań znajdując argument na rzecz trafności założeń i tez dotyczących tego, co rozumiemy jako racjonalność. To jednak, co w wewnętrznej dyskusji może być przekonujące, spójne, niepodważalne nawet, w odmiennych okolicznościach, szerszym kontekście, staje się pewną możliwością, opcją jedną z wielu. Nie tylko przystanie na tak postawiony problem, ale i samo dostrzeżenie zmiany sytuacji jest trudne. Pogodzenie się z takim stanem rzeczy (jeśli

już zostanie on skonstatowany) jest niełatwe, bowiem wymaga rezygnacji z roszczeń do wyłącznej słuszności (podnoszonych przez każdą chyba kulturę), a też odnalezienia się pośród wielu innych roszczeń podnoszonych jako nie mniej istotne.

Okoliczności takie zaszły w przypadku kultury europejskiej podczas przejścia od średniowiecza do nowożytności. Jest to istotny moment, nawet przy uwzględnieniu dłuższej i wcześniejszej historii filozoficznych dociekań kształtu świata, ze względu na pojawiającą się w przestrzeni kultury europejskiej świadomość kulturowej różnorodności, zwiększającą się wiedzę na ten temat i konieczność uporania się z tą wielością jako problemem. To, co dotychczas pozostawało w granicach świadomości europejskiej, a co moglibyśmy z dzisiejszej perspektywy określić jako różnorodność kulturową, było niejako opanowane w długim trwaniu: kultury, znajdując się w europejskim horyzoncie intelektualnym, były rozpoznane (mniej czy bardziej dokładnie) i odpowiednio ulokowane, posiadały swoje miejsce i ocenę – uznawano wówczas autorytet Biblii za niewzruszony i znane ówczesnie ludy wywodzono (zgodnie z historią biblijną) od plemion Izraela, które rozproszyły się po świecie. To uporządkowanie gwarantowało jasność i stabilność obrazu świata. Tymczasem dokonujące się u progu nowożytności rozszerzenie się granic świata i, tym samym, zmącenie jasnego oglądu rzeczy wraz z wewnętrzną ewolucją kultury europejskiej ustanowiło złożony problem.

Należy mieć na względzie, że historia tak zwanych odkryć geograficznych, prezentowana jako efekt niezmożonej ciekawości europejskiego ducha, nie ma wiele wspólnego z rekonstruowanymi przez historyków rzeczywistymi motorami zdarzeń, a także tym, co można przeczytać w źródłach. Wyprawa Kolumba, symboliczna przecież w kontekście przejścia od średniowiecza do nowożytności, tak jak on sam rzecz opisuje w swych dziennikach i listach, miała – przez odkrycie krótszej drogi na wschód – stać się impulsem do wskrzeszenia idei wypraw krzyżowych, a także przybliżyć chrześcijan do ustalenia lokalizacji ziemskiego rajy, miejsca początku. W tę przestrzeń wyobrażeń i przekonań Nowy Świat wprowadził rzeczywiste zamieszanie. Jednym z jego symboli jest dysputa z 1550 roku pomiędzy Bartolomé de Las

Casasem i Ginésem de Sepúlveda, która miała miejsce w Valladolid. Dotyczyła statusu mieszkańców nowo odkrytych i zdobytych ziem: jak ich traktować, jak się do nich odnosić z racji ewidentnej odmienności kulturowej? Czy mogą być podmiotem politycznym? Obydwaj polemicy, posiadający bezpośrednią znajomość materii z racji długiej bytności w Ameryce Środkowej, wychodzili od odmiennych przesłanek. Sepúlveda sprawę rozpatrywał w świetle Arystotelesowskiej *Polityki* (co nie powinno dziwić, jeżeli weźmie się pod uwagę, jaką rangę posiadał Arystoteles w filozofii scholastycznej), według której istoty niepotrafiące same sobą rządzić mogą zostać w uzasadniony tym sposób wzięte w niewolę i może nad nimi być sprawowana władza – dostrzegał jedynie różnice, wskazujące na niższy status rdzennych mieszkańców Ameryki. De Las Casas z kolei, chociaż ripostował, także powołując się na autorytet Filozofa, w istocie odwoływał się do ewangelicznego przesłania miłości bliźniego, a dostrzegalne różnice sprowadzał do podobieństw – tam, gdzie one występowały, starał się pokazać, że duch działań odpowiada chrześcijańskim sensom, a sama różnica (nawet tak dla ówczesnego Europejczyka horrendalna jak krwawe ofiary z ludzi) bierze się z niezajomości Objawienia¹. Spór nie zakończył się konkluzywnym rezultatem (co samo w sobie jest znaczące). W istocie jednak faktycznym przypiecztowaniem i rozwiązaniem (które praktycznie realizowano już od dawna) okazała się choćby konferencja berlińska

¹ Można odnieść wrażenie, że oponenci reprezentowali dwie zupełnie odmienne optyki. Alain Finkielraut w swojej książce *Zagubione człowieczeństwo* (Finkielraut 1999) tak właśnie uznaje: starły się ze sobą dwie wizje rzeczywistości i dwa języki: stary, obstający przy sztywnych hierarchiach, rangach, podziałach, oraz nowy, w którym ludzi jednoczy wspólna natura i dlatego niewolenie jest niedopuszczalne. Mnie się jednak zdaje, że istnieje jeszcze jeden sposób interpretacji i dyskusji zaprezentowanych stanowisk – zbliżający je. Jeśli bowiem Sepúlveda konsekwentnie umieszcza Indian niżej od Europejczyków (i chrześcijan) ze względu na dostrzegalne dzielące ich różnice, to de Las Casas uznaje wzajemną równość dzięki zniesieniu ich przez odnalezienie podobieństw. Jest to możliwe, co istotne, o ile uda się dostrzec podobieństwa. W innym przypadku obaj teologowie staliby zapewne na tych samych pozycjach. Jest to o tyle prawdopodobne, że obrońca Indian proponował, by zamiast nich do pracy niewolniczej wykorzystać czarnoskórych niewolników z Afryki. Poza tym przecież nie dopuszczał praktykowania przez Indian ich kultów, za oczywistą uważając konwersję i uznanie Objawienia.

z 1885 roku, sankcjonująca podział wpływów na kontynencie afrykańskim pomiędzy państwa europejskie.

Na problem, który w tym kontekście powstał, składały się z jednej strony próby rozpoznania i kształtowania racjonalności jako kulturowo neutralnego projektu nakierowanego na ustalanie metod, jakimi dojść do właściwego, obiektywnego kształtu rzeczywistości. Drugą składową problemu przejścia do nowożytności jest wyraźny już u Montaigne'a namysł nad treściami kultury europejskiej skonfrontowanymi z treściami nowo odkrytych kultur, otwierający perspektywę relatywistyczną.

Projekt racjonalności można potraktować jako jeden z głównych nurtów kształtujących świadomość europejską: rzeczywistość ludzka zostaje odróżniona od rzeczywistości procesów przyrodniczych – zaczyna być rozważana rozłącznie względem praktycznych celów społecznych. Dociekanie sposobów, na jakie rozum ludzki uczestniczy w poznaniu, można dostrzec choćby u Bacona w jego *Novum Organum*, swego rodzaju zwieńczeniem byłby zaś Kant z *Krytyką czystego rozumu*.

Perspektywa relatywistyczna stanowi nurt kolejny, osobny, dla którego nie ma jednego rozumu ludzkiego, a istnieje wiele projektów racjonalności zanurzonych w kulturowych uniwersach. Funduje go dostrzeżenie różnorodności kulturowej i jest próbą uporania się z wyzwaniem, jakie ona stanowi. Michel de Montaigne, którego można uznać za intelektualnego patrona tej strony sporu, w swoich *Próbach* (Montaigne 1957), chyba jako pierwszy podjął intelektualne wyzwanie zmierzenia się z tym, co poznanie kultur spoza Starego Świata przynosi kulturze europejskiej. Był w stanie zdystansować się względem właściwych sobie (swojej kulturze) wartości, aby uchwycić wartości specyficzne dla innej, obcej mu kultury i spróbować zrozumieć, jak kształtują one praktykę – było dlań jasne, że powierzchnia zjawisk i działań nie daje dostępu do ich zrozumienia, należy wejrzeć głębiej i wydobyć z nich sens właściwy, nadawany przez działających ludzi, a nie przez obserwatorów.

Oba procesy – rozwijania pojęcia racjonalności oraz refleksowania nad różnaitością kultur – pozostają w ścisłej zależności (bezsporne jest chyba, że racjonalność może być zasadnie rozpatrywana w swoim kulturowym kontekście, nawet gdyby miała mieć ponadkulturową

ważność). Gdy w pierwszym przypadku mamy do czynienia z ambicją stworzenia narzędzia obiektywnego poznania, w drugim uwyrażnia się namysł sceptyczny względem tych zamiarów. A rozwiązać spór można (według jego uczestników) jedynie podług zasady albo – albo. Albo racjonalność dosięga prawdy i jest wtedy uniwersalna, a co za tym idzie, zachodnia kultura znajduje swoje potwierdzenie, albo też dojście prawdy jest niemożliwe bądź też ona sama uznawana za iluzję – więc jakiegokolwiek pretensje kultury europejskiej do bycia depozytariuszem prawdziwej wiedzy o rzeczywistości są nieważne. Rozpięcie pomiędzy skrajnościami może wywołać dyssatisfakcję: winienem się opowiedzieć po którejś ze stron – przekonanych o misji kultury europejskiej bądź podważających jej wartość. W praktycznym wymiarze (a takie praktyczne przełożenie też mam na względzie) niebezpieczeństwa związane z obydwoma postawami są znane. Kulturowy imperializm zamknięty na wartości innych kultur oraz rujnujący wewnętrzną spójność kultury europejskiej sceptycyzm to w hasłach zawarte zagrożenia.

Jeżeli traktować i racjonalność, i relatywizm w szerszej perspektywie kulturowej, kontrowersja ta ma niebagatelną praktyczną doniosłość. Namysł i polemika dotyczą tak przestrzeni teoretycznej, jak i mają swoje bezpośrednie realne konsekwencje. W związku z tym wszelkie chyba wysiłki rozważenia tytułowej kwestii mogą stanowić istotne przyczynki do jej rozwiązania.

Dotychczasowa dyskusja wykluczała możliwość uwzględnienia tego, co w obu poglądach cenne. Wydaje się, że kilka istotnych (także praktycznych) zagadnień mieści się w tym sporze. Z jednej strony opieranie wszelkiej prawomocności na gruncie pozakulturowym, względnie zaprzeczanie możliwości istnienia takowego gruntu, to pozostawianie cały czas w perspektywie wyznaczonej pojęciami obiektywności i subiektywności, w której ważność zarezerwowana jest i możliwa jedynie w przestrzeni obiektywności. Zawarta w tych opozycjach nie mogła osiągnąć więcej niż tylko wyczerpanie dyskutantów. Tymczasem wydaje się, że perspektywa przełamania impasu jest możliwa.

Najważniejszym ruchem w tę stronę jest przyjęcie kultury jako fundamentalnej zasady kształtującej człowieka (i nie chodzi mi o kreowanie wizji człowieka w ogóle, uniwersalnego w swych właściwo-

ściach, a tylko to jedynie sugeruję, że nie ma człowieka bez kultury). Co to w istocie miałyby zmieniać? Jeśli przyjmiemy, że całość ludzkiego doświadczenia jest zapośredniczona przez kulturę, że tym samym poznanie świata jest poznaniem rzeczywistości w jej kulturowym obrazie, widać, że obiektywność poznania jest złudzeniem, swego rodzaju chorobą dziecięcą, którą należy przejść – pozostawanie w niej może przynieść oplakane skutki.

Przyjęcie optyki, w której ambicje obiektywnego poznania rzeczywistości są nieziszczalne z racji prymarności i nieusuwalności kultury, nie musi bynajmniej oznaczać osunięcia się w niczym nieograniczoną dowolność czy też możliwości swobodnej żonglerki kulturowymi treściami i wartościami. Uznanie tego nie oznacza też blokady dyskusji nad różnicami kulturowymi. Nie pozwala także jednak na używanie kategorii prawdy jako konkluzyjnego argumentu w dysputach dotyczących wielokulturowości. Przeciwnie, daje sposobność ponownego rozważenia praktycznych problemów związanych z różnorodnością kulturową i współistnieniem rozmaitych kulturowych światów.

W tradycji europejskiej refleksji nad tym zagadnieniem na plan pierwszy wysuwa się wysiłek uchwycenia zasad myśli pierwotnej. Zetknięcie z formami myślenia obecnymi wśród społeczności określanych jako prymitywne, pierwotne, narzucało niejako badaczom konieczność namysłu, czy ludzie żywiący najdziwniejsze z perspektywy europejskich obserwatorów przekonania myślą racjonalnie.

Myślenie magiczne w najpopularniejszym bodaj, ewolucjonistycznym określeniu miałyby stanowić przedformę, przygotowanie jakby do myślenia w kategoriach racjonalności, błędnie ujmując związki pomiędzy rzeczami i zjawiskami. Tymczasem w tym generalnym ujęciu ujawnia się wysiłek stworzenia dla projektu racjonalności jego rewersu, który stanowiłby szansę i możliwość potwierdzenia. Racjonalności został przeciwstawiony jednolity, homogeniczny, korpus reszty świata pozostającej we władzy złudnego obrazu rzeczywistości. W konkurencyjnym ujęciu, zaproponowanym przez Luciena Lévy-Bruhla, mamy do czynienia z nieprzekraczalną różnicą – myślenie prelogiczne i myślenie logiczne to nie dwa następujące po sobie historycznie porządki myślenia, zhierarchizowane i współzależne, lecz wzajemnie niezależne

uniwersa kierujące się własnymi zasadami, które nie sposób do siebie sprowadzić, przetłumaczyć, można oddać ich jedynie przybliżony kształt w kategoriach drugiej strony. Tu z kolei zabsolutyzowana różnica sprawiła, że nie ma możliwości mediacji pomiędzy rzeczywistościami kulturowymi – są osobne i nieporównywalne. Choć, co ciekawe i znamienne, granica dzieli nas – dobrze określonych (w kategoriach kulturowych) Europejczyków, bądź przedstawicieli kultury zachodniej, od innych, którzy są ujęci jako homogeniczna odmienność, bez dopuszczenia możliwości, że jest wiele granic dzielących różne kultury. Zarówno jedno, jak i drugie podejście, dając swoją odpowiedź na wyzwanie wielokulturowości, jednocześnie pozostaje w nienaruszonej strefie przyjętych przekonań, nie przyjmując do wiadomości argumentów drugiej strony.

Cechą racjonalności, tak jak ją rekonstruję, jest wyłączość – w sposób poprawny myślenie może przebiegać jedną drogą, inne style myślenia (jeśli przyznać pobłędzeniu rangę myślenia) nie mogą posiadać równej racjonalności ważności. Dla racjonalności inną możliwością jest jedynie irracjonalność, stąd roszczenie do ważności na poziomie odpowiedniego zorganizowania myślenia (gdzie podstawą odpowiedniości byłyby zasady rozumu) przekładałoby się w konsekwencji na przekonanie o uzyskiwaniu tą drogą wiedzy adekwatnej względem rzeczywistości – prawdziwej, czego konkurencyjne style myślenia nie mogłyby osiągnąć. W obrębie kultury zachodniej racjonalność wspierać może ekskluzywizm i przekonanie o powszechnej ważności i szczególnej jej randze w historii świata. W przypadku innych kultur – jak to pokazuje wcześniej przywoływana dyskusja pomiędzy Gananathem Obeyesekere a Marshalllem Sahlinsem – może stanowić próbę owego ekskluzywizmu przezwyćżenia, poprzez forsowanie takiego interpretowania działań podejmowanych przez uczestników kultur niezachodnich, by uwidaczniało ono podzielenie tych samych przekonań.

W przyjętej tu przeze mnie perspektywie nie ma mowy o uniwersalnym (a w istocie europejskim w rodowodzie) modelu racjonalności. Podnoszony zwykle argument o nauce jako właściwym modelu racjonalności, stanowiącej więc medium ponadkulturowe, z dwóch powodów nie jest trafny. Po pierwsze, związek myślenia naukowego

z racjonalnością kulturową praktykowaną codziennie jest niezwykle luźny. Z rzadka, a może nawet nigdy, myśląc w przestrzeni codzienności, nie osiągamy poziomu spójności logicznej i ścisłości właściwego nauce. Nasze powszednie kategorie są raczej heterogeniczne, ich klarowność pozostawia wiele do życzenia – odnoszenie ich do kategorii naukowych ma charakter postulatu raczej i dogmatu kulturowego. Racjonalność nauki jest osobna względem tej praktykowanej na co dzień. Z drugiej strony, jakkolwiek myśli się potocznie, że nauka ustala prawdę, filozofia nauki dość dawno temu zaprzeczyła. Celem nauki jest technologiczna użyteczność, stąd nie może ona być uznawana za wzorzec racjonalności: jest produktem kultury, w której skuteczność jest jedną z pierwszorzędnych wartości, ale też nie należy lekceważyć faktu, że jest to wartość kulturowa. Choć nie sposób zaprzeczyć efektywności nauki na wielu polach, to przy okazji powstała jako złożony efekt działań podejmowanych w przestrzeni wielu kultur i jej „europeizowanie” może stanowić przykład imperializmu kulturowego. Nie ma też mowy o niemożności zrozumienia innych kultur ze względu na brak intelektualnego medium to umożliwiającego. Jeśli nie można osadzić swoich przekonań w niezależnej od jakiegokolwiek kontekstu przestrzeni obiektywności, uzyskać *tertium comparationis* dla międzykulturowej komunikacji, tylko przy uznaniu niezbędności tego czynnika jego brak uniemożliwia rozumienie.

Chciałbym argumentować na rzecz wizji rzeczywistości nieodłącznie każdorazowo związanych z warunkami poszczególnych kultur i, odpowiednio, na rzecz racjonalności ujmowanej w kategoriach decyzyjnych, związanej ze szczególną, właściwą podejmującemu działania podmiotowi kulturą.

Każda kultura ustanawia swój świat domagający się zrozumienia w jego własnych kategoriach. Czyni to oczywiście kontakt międzykulturowy znacznie bardziej złożonym i trudnym przedsięwzięciem, niżby się zdawało. Pozwala za to niuansować sytuację komunikacyjną, rozważać możliwość częściowego wzajemnego zamknięcia kontekstów, istnienia obszarów porozumienia, jak i niemożności przekładu. Zamiast jednolitej przestrzeni odmienności kulturowej otrzymujemy skomplikowany obraz różnorodności.

Uznanie, że nasze kulturowe projekty świata są jedynymi nam dostępnymi, że nie istnieje żadna pozakulturowa przestrzeń ich legitymizacji czy weryfikacji, blokuje z jednej strony uprawomocnienie hegemonii kulturowej dostępem do obiektywności, z drugiej powstrzymuje optowanie za ekskluzywnością, niekomunikatywnością owych projektów. W pierwszym przypadku pozostaje niczym niemaskowana siła (niestety!) bądź dialog i negocjacja w międzykulturowych relacjach. W drugim przypadku ważności kulturowych wizji świata nie da się podważyć, to jednak, że są stworzone jako rzeczywistości ludzkie, czyni je podatnymi na dyskusje i zmianę.

Jeśli kulturowa rzeczywistość jest jedyną, w jakiej możemy uczestniczyć, jest to argument za jej ważnością – mimo, znowu, braku możliwości bezproblemowego wypracowania definicji człowieka to pozostaje wspólne i umożliwiałoby przekroczenie granicy, że wszyscy uczestniczymy w kulturze (dyskusja, w jaki sposób jest możliwe to przekraczanie, jak daleko można wejść w cudzą kulturową rzeczywistość, to nie mniej istotna sprawa, pozostawię ją jednak w tym momencie na boku). Prawomocność tak określona jest „miękką” w porównaniu do prób formułowania warunków prawomocności poszukiwanych i domniemywanych wcześniej. Prowokuje cały szereg problemów, odmiennych jednak znowu od wcześniejszych, ale zachowana zostaje przy tym możliwość dyskusji pomiędzy kulturowym konserwatyzmem a liberalizmem, pomiędzy rzecznikami zachowania *status quo* i promotorami zmiany.

Kruchość porządków kulturowych opartych na podatnych na zranienia ciałach, której symbolami są umierający ostatni przedstawiciele małych wspólnot kulturowych, w perspektywie owej „miękości” staje się tym wyraźniejsza. Jeśli nie mamy nic poza kulturami, w których żyjemy, z tym większą odpowiedzialnością i rozwagą powinniśmy działać. Można dostrzec też zaletę tej sytuacji – żadna kulturowa przemoc nie może być usprawiedliwiona w sposób bezdyskusyjny. To z pewnością niewygodne, niełatwe, wymagające dużego wysiłku, a przy tym – w ramach współczesnego, coraz ciaśniejszego świata – jedyne wyjście zapewniające jak największej liczbie ludzi i kultur życie, które nie jest przecież tylko biologią.

Zarazem perspektywa ta wymaga poważnego namysłu nad samym procesem kształtowania rzeczywistości kulturowej. Teoretyczny wymiar jest tu jedną kwestią, ale praktyka ma nie mniejsze znaczenie. Podchwytując hasło Richarda Rorty'ego (2009) „filozofia jako polityka kulturalna”, należałoby je przeformułować może na „kulturoznawstwo jako polityka kulturalna”. Jak obie postawy kształtowały – w sposób zamierzony i niezamierzony – świadomość europejską, tak i możliwość zmiany perspektywy winna być oznajmiana. Z pewnego punktu widzenia przesunięcie to może być rozważone jako domknięcie projektu Oświecenia. Emancypacja rozumu, konieczna w wewnętrznej dynamice kultury europejskiej, wyprowadza go poza kulturę, by w efekcie na powrót do niej odesłać. Rozum, centralne pojęcie Oświecenia, w stałej autorefleksji dochodzi do rozpoznania własnych granic, ale i społecznej wagi. Ograniczając swe ambicje, osiąga jednocześnie spełnienie.

Część III

Kultura i historia

Historyczna zmienność kultur

Kultury mają swoją historię. Takie stwierdzenie, jak i każde możliwe odpowiadające mu, wydaje się niekontrowersyjne. Co jednak znaczy, że mają swoją historię, jak ją rozumieć – to może wzbudzać już więcej wątpliwości i dyskusji, bo i rozstrzygnięć jest wiele. W kolejnych partiach tekstu zamierzam odnotować kilka problemów z tym związanych, poddać dyskusji kilka stanowisk, by uwidocznic złożoność zagadnienia, a być może nawet i jego nierozstrzygalność.

Jeśli mówimy o historyczności kultur, nie oznacza to po prostu odnotowania ich trwania w czasie, a przeciwnie – daje asumpt do stwierdzenia dynamiczności ich zmiany. Historia, czyli dzieje – to najprostsze określenie odsyła do zdarzeń składających się na życie kultury, budujących jej życie. Należy jednak uważnie przyrzeć się owej zmienności i wyróżnić składające się na nią procesy. Po pierwsze za zmianę kulturową odpowiada reprodukcja kultury. Jako taki proces ten nigdy nie dokonuje się w skali 1:1, jego efektem jest zmiana – także możliwie prowokowana zewnętrznymi czynnikami, więc wpływa on na obraz kultury i jej historyczną zmienność. Obecność w jej trakcie szumów komunikacyjnych w sposób konieczny wpływa na proces zmiany. Podobnie wpływa liczba podmiotów uczestniczących w odtworzeniu kultury.

Rozdzielając rzecz sztucznie, bowiem w rzeczywistości oba wymiary zmiany realizują się jednocześnie i we współzależności, zmiana kulturowa może dokonywać się pod naciskiem zewnętrznych sił i procesów, a także może być wymuszana okolicznościami zewnętrznymi. Na to oczywiście rozróżnienie nakłada się inne, nie mniej narzucające się – zmiana prowokowana przez podmioty i ta wymuszana ponadjednostkowymi procesami.

I

Problem praw, czy prawidłowości, dających się wywieść z dziejów, opracowywany w różnych kontekstach teoretycznych, stanowi istotny składnik namysłu nad ludzką rzeczywistością. Nawet jeśli traktować go jako schedę po myśleniu teleologicznym, nie traci on nic ze swej mocy przyciągającej, a skojarzony z przyrodoznawstwem zyskuje ją nawet. Poza tym odpowiedź na pytanie „jak?” wielu pozostawia w stanie niedosytu, prowokując następne: „dlaczego?”.

Najlepszym przykładem prostego, pozytywistycznego mniemania o istnieniu praw regulujących historyczną zmienność jest projekt Thomasa Buckle'a. Uważał on, że ludzkie społeczeństwa podlegają determinizmowi geograficznemu, który przy tym może być uznawany za przyczynę zdarzeń: „Cywilizacja w Egipcie, równie jak w Indjach, rozwinęła się skutkiem urodzajności gleby, a iż i klimat tutaj bardzo gorący, widzimy, że w obu krajach działały te same prawa, zaczem naturalnie i te same nastąpić musiały skutki” (Buckle 1864: 69). W ogólności brane prawa historycznego rozwoju determinowane wskaźnikami przyrodniczymi udowadniają jednak wyższość kultury europejskiej. „W Grecji przyroda mniej była niebezpieczną niż w Indjach, mniej natarczywą i mniej tajemniczą. W Grecji zatem duch człowieka był mniej przytłumionym i mniej przesądnym” (Buckle 1864: 117). W Europie dodatkowo ciężenie praw przyrodniczych musiało ustąpić przed prawami duchowymi: „Poznawszy w ten sposób, że podstawą zasadniczą historii europejskiej jest wyższość praw ducha nad prawami fizycznymi, dopatrzyliśmy się następnie podziału praw duchowych na moralne i umysłowe, i dowiedli wyższość wpływu tych ostatnich, mianowicie praw umysłowych na przyspieszenie postępu ludzkości” (Buckle 1864: 204).

Mimo silnego oddziaływania tej koncepcji, współbrzmiejącej z zasadniczymi przekonaniem epoki, nawet być może zdającą sprawę z intuicji narzucających się spontanicznie, trudno uznać, by dała się ona obronić. Jakkolwiek relacja człowieka i jego kultury do środowiska przyrodniczego była niejednokrotnie i później podkreślana jako istotna, to z rzadka w tak prosty sposób była rozumiana.

Humanistyka wieku dziewiętnastego chętnie odwoływała się do przyczynowości o przyrodniczym zasadniczo charakterze mających mieć determinujący wpływ na dzieje ludzkich społeczeństw. Silnie przekonanie o ich istnieniu wyraża Hipolit Taine, kolejny luminarz tamtego czasu: „Ale w każdym razie mechanizm dziejów ludzkości jest zawsze jednaki. Zawsze znajdziemy w nim, jako przyczynę pierwotną, jakieś usposobienie umysłu i duszy bardzo ogólne bądź wrodzone i z natury przez rasę posiadane, bądź nabyte, wytworzone przez jakąś okoliczność, która rasę tę dotknęła” (Taine 1978: 408).

Chociaż zasadniczo historycy nie proponują już podobnych – nieweryfikowalnych – stwierdzeń, to problem praw w historii pozostaje – istnieje szerokie pole do rozważań odległych od zarówno metafizycznych, jak i scjentystycznych tęsknot, bliskich jednak pragnieniom o wydobyciu jakiegoś rodzaju regularności w historycznej zmienności kultur. Tendencja do poszukiwania sensu wykraczającego poza zrozumienie zdarzeń, wkraczającego w przestrzeń ogólnego sensu dziejów i konieczności w nim się objawiających realizuje się rozmaicie. Najczęściej owe poszukiwania konkretyzują się w postaci dość ogólnych, jakkolwiek zdecydowanych stwierdzeń i interpretacji fragmentów historii mających je potwierdzać.

Przykłady można by mnożyć. Wiele z nich utraciło swoją przyciągającą moc, są takie jednak, które – nawet powstałe dość dawno – wciąż intrygują i w licznych przetworzeniach nadal oddziałują. Dobrym przykładem jest Marksowska teoria rozwoju historycznego. Pomijając ideologiczny użytek z niej czyniony, powodujący, że stała się karykaturą poważnej koncepcji, którą jest, ma ona rozliczne kontynuacje i inspirująco oddziaływała na wielu polach. Nie da się utrzymać w swej historycznej postaci, zaakcentowany w niej związek pomiędzy bazą a nadbudową (by użyć oryginalnych terminów) wydaje się dzisiaj niekontrowersyjny. Leszek Kołakowski stwierdza nawet, że w umiarkowanej postaci materializm historyczny sprowadza się do trywialnych prawd o zależnościach pomiędzy różnymi poziomami rzeczywistości społecznej a ich materialnymi podstawami. Po czym zauważa, że *gros* tych prawd stała się banałem właśnie dzięki Marksowi (Kołakowski

1988: 310)¹. Często jednak uznawano, że samo postawienie sprawy zależności między materialnymi podstawami ludzkiej aktywności a formami świadomości społecznej oznacza zakwestionowanie jednostkowej wolności, przekonanie o bezwzględnej determinacji świadomości przez warunki materialne. Aczkolwiek takie nazbyt rozległe rozumienie i stosowanie materializmu historycznego – rozciągające się na pojedyncze zdarzenia, nie tylko procesy o ponadjednostkowym charakterze – było krytykowane jako nadinterpretacja już przez Engelsa, co znowu zauważa w swojej nadal najbardziej wyczerpującej prezentacji marksizmu Kołakowski (1988: 284 nn.).

Inaczej rzecz ma się z prawami rozwoju – by utrzymać ich istnienie i przekonanie, że faktycznie się realizują, należy dokonać tylu przesądzeń, że stają się w większym stopniu ukierunkowanym narzędziem kreowania pewnej wizji świata niż instrumentem poznania czy badania. I w istocie przecież ważkim kontekstem powstania teorii Marksowskiej była chęć rzeczywistej zmiany społecznej, równoległa do zaangażowania poznawczego. Ta chęć zresztą, wyrażana *expressis verbis*, przyczyniła się do łatwego jej odrzucania i lekceważenia bez uwzględniania intelektualnej wagi. Mimo to jest jednak Marksowska koncepcja jednym z istotniejszych elementów współczesnej panoramy intelektualnej – nawet w przypadku tych, którzy odmawiają jej jakiegokolwiek znaczenia.

Najogólniej rzecz ujmując, prawa rozwoju społecznego w wydaniu Marksa zawarte są w szerszym kontekście teorii materializmu historycznego, według której świat ludzki stanowi jedność przyrodniczo-społeczną (Grabski 2006: 603). To rozstrzygnięcie każe interpretować świat społeczny w kategoriach hierarchicznie zorganizowanej struktury od leżących u jej podstaw materialnych warunków wytwarzania aż do świadomości społecznej, poprzez siły wytwórcze, sposoby produkcji i współdziałania, stan społeczny (Grabski 2006: 605).

¹ Jakkolwiek Le Goff uznaje, że koncepcja związku między bazą i nadbudową „jest raczej mglista i [...] wydaje mi się najbardziej fałszywą, najsłabszą i najgroźniejszą częścią materializmu historycznego” (Le Goff 2016: 247), nie tłumaczy bliżej swojego stanowiska, ale zaświadcza chyba tym samym, że nie dla wszystkich Marks konstatowałby trywialne prawdy.

Na różne sposoby na przestrzeni lat rozstrzygany był przez Marksa problem zmienności historycznej świata społecznego. W każdym przypadku proponowane rozwiązania sugerowały istnienie prawidłowości rozwoju historycznego. Ostatecznie uznał on, że nieuchronnie w stronę komunizmu społeczności ludzkie zmierzają od stanu pierwotnego poprzez stan społeczeństw opartych na wyzysku pracy.

Zmiana historyczna jest tu rozumiana jako dialektyczny proces, w którym sprzeczności wynikające z konfliktu klasowego bądź biorące się z rozbieżności pomiędzy siłami wytwórczymi stosunkami produkcji są zniesione. Koncepcja ta, dowodząca istnienia praw zmienności historycznej, zmierza jednocześnie do zniesienia historii – osiągnięcie etapu komunizmu wyczerpie sprzeczności świata społecznego i, spełniając dziejową konieczność, jednocześnie zakończy historię.

Jednak gdy idzie o konieczność realizacji praw sformułowanych przez Marksa, to istotne zastrzeżenia sformułowane przez Kołakowskiego pokazują problematyczność tego konceptu. Otóż kapitalizm koniecznie wyłonił się z feudalizmu w sensie takim, że nie został zaplanowany, a wynikł jako globalny efekt szeregu przez pojedynczych ludzi podejmowanych w określonych warunkach działań. By nastąpił komunizm, co jest według Marksa konieczne, ludzie muszą uświadomić sobie sens własnych poczynań – muszą chcieć doprowadzić świat do takiego stanu (Kołakowski 1988: 312). Ta dwuznaczność już może postawić pod znakiem zapytania, czy sformułowane przezeń prawa postępu dziejowego są nimi w istocie, ewentualnie w jakim zakresie.

Za kontynuatorów Marksowskiego kierunku badań nad historią może być uznawanych wielu historyków podejmujących bądź ideologiczne, bądź teoretyczne wątki jego namysłu. W tym drugim zbiorze mieściłby się Jerzy Topolski, twórczo rozwijający elementy Marksowskiej teorii poznania autor *Teorii wiedzy historycznej* (Topolski 1983). Konfrontuje ją z nowymi koncepcjami, poddaje krytycznemu oglądowi, nie odzęguje się jednak od inspiracji. Zapewne nie odzęgnąłby się też od marksizmu Aron Guriewicz, wybitny znawca średniowiecza, by poprzestać na tych dwóch – znamienitych przecież – historykach.

Mniej kontrowersyjna, wpływowa bardziej w kręgach profesjonalnych, nie mniej przez to istotna jest koncepcja Fernanda Braudela.

Jako spadkobierca ojców założycieli szkoły „Annales”, Marca Blocha i Luciena Febvre’a, w swoim projekcie historii długiego trwania kontynuował postulat otwarcia historii na inne nauki – historii integralnej. Wykraczał jednak daleko poza horyzont swoich poprzedników. Rozwijana przezeń koncepcja historii globalnej o ambicjach ogarnięcia całości ludzkich dziejów w dużej mierze abstrahuje od poziomu zdarzeń, koncentrując się na strukturach i dłuższych odcinkach czasu.

Struktury nie są według Braudela niezmiennie i w takimż, niezmiennym, porządku zorganizowane, a poza tym istnieją sfery nie-strukturalne (Grabski 2006: 756). W jaki sposób można analizować zależności pomiędzy owymi różnymi poziomami struktury ludzkiej rzeczywistości, próbował pokazać w pracach *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w czasach Filipa II* oraz *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV – XVIII wiek*. Ogarnia w nich spojrzeniem nie tylko długie wycinki czasu, ale – co istotne – procesy zachodzące pomiędzy różnymi poziomami rzeczywistości społecznej napędzające historię.

Widać też w tych książkach szczególne podejście do czasu historycznego prezentowane przez Braudela. Wyróżnił on trzy – jak to ujmuje – rytmy czasu: czas zdarzeń, czas cykli koniunkturalnych i czas długi – liczony w stuleciach bądź ich wielokrotnościach. Jako historyk zajmuje się dwoma ostatnimi. Najbardziej bliski jednostkowemu doświadczeniu jest czas zdarzeń, jednak on też dla historyka rozumiejącego swoją dyscyplinę tak, jak do niej podchodzi Braudel, jest najmniej interesujący – natłok pojedynczych wydarzeń, ich momentalność nie pozwala osiągnąć odpowiedniego dystansu dla dostrzeżenia procesu zmiany historycznej o znaczeniu głębszym niż następowanie po sobie kolejnych faktów. Dopiero w przestrzeni wydłużonych rytmów czasu widać procesualność historii i regularności w niej obecne.

W *Morzu Śródziemnym...* przeprowadza instruktywny dla powziętych rozróżnień wywód. Nakreśla wpierw ogólne ramy dla zdarzeń – warunki geograficzne, klimatyczne, strukturę osadniczą – które, choć zmienne, to jednak w sposób niemal niezauważalny dla poszczególnych jednostek. Następnie charakteryzuje procesy związane z koniunkturami ekonomicznymi i społecznymi, by w trzeciej części zejść na poziom zdarzeń politycznych i najspiesniejszego rytmu czasu historycznego.

Za wprawkę do realizacji projektu historii totalnej, najszerzej i najbardziej ambitnej z Braudelowskich propozycji historiograficznych, można, wydaje mi się, uznać *Gramatykę cywilizacji* (Braudel 2006), zwięzły wykład historii głównych współczesnych cywilizacji w perspektywie ich długookresowego trwania, mający uwypuklić charakterystyczne dla każdej z nich czynniki rozwojowe – tytułowe „gramatyki”. Owe czynniki, właściwe dla każdej z cywilizacji, mogłyby stanowić, w innym sformułowaniu, odpowiednie prawa historycznej zmiany.

W sposób metodyczny problem praw w historii przedstawił w 1942 roku w swoim artykule *The Function of General Laws in History* Carl Gustav Hempel (1994). Jako przedstawiciel filozofii nauki podszedł do problemu wnikliwie, porównując historię i jej obszar badawczy (zapewne nietrudno byłoby to w przynajmniej niektórych przypadkach rozszerzyć w ogóle na humanistykę) z przyrodoznawstwem i jego przedmiotem i uznając, że w obu przypadkach należy dążyć do formułowania praw ogólnych. W istotny sposób zmieniło to sposób myślenia i rozważania metody w historii. Nie sposób od tego momentu poprzestawać (w metodologicznych dyskusjach, praktyka pisarstwa historycznego to odrębna sprawa) na deklaracjach o istnieniu mniej bądź bardziej określonych prawidłowości – należy (aprobując bądź negując) do postawionej kwestii się odnieść. Dyskusja toczona jest od dawna i chociaż nie zakończy się zapewne (jak wiele innych) konkluzywnie, wydaje się, że jakkolwiek nie da się chyba utrzymać wizja ściśle ogólnych praw historycznych, to należy uwzględnić nie tylko wymykający się jakimkolwiek uściśleniu komponent subiektywny zdarzeń, ale i ich walor obiektywny – ponadjednostkowy i pozwalający na podejmowanie prób opisanego go w postaci pewnych uogólnień o charakterze statystycznym czy w postaci formuł nomologicznych.

Owe wszakże uogólnienia są składnikami wyjaśnienia historycznego, czyli procedury pozwalającej na rozumiejący wgląd w proces historyczny, nie czynią z historii nauki mogącej oferować przewidywania – co jest charakterystyczne dla przyrodoznawstwa. Teorię wyjaśniania historycznego o charakterze integralnym zaproponował w swojej *Teorii wiedzy historycznej* Jerzy Topolski (1983). W ten sposób

określa on procedurę rozwijającą koncepcję interpretacji humanistycznej zaproponowaną przez Jerzego Kmitę oraz wyjaśniania nomologiczno-dedukcyjnego w celu uzyskania całościowego efektu wyjaśnienia, uwzględniającego zarówno subiektywne, jak i obiektywne składowe procesu historycznego.

Wychodzi w ten sposób poza tradycyjne i utrzymywane przez wielu jeszcze historyków przekonanie, że historia ma i powinna mieć charakter narracji, opowieści. Tego rodzaju myślenie utrzymuje się bardzo mocno wśród przedstawicieli dyscypliny i bywa skądinąd też asumptem do przyrównywania historii do literatury, jak to było w przypadku *Dyskursu historii* Rolanda Barthes'a (2001) czy rozwijanej od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku koncepcji Haydena White'a (2010). Gdy jednak odejść od takiego rozumienia historii i zwrócić się w stronę prób unaukowania jej, podniesione w tych tekstach problemy ulegają jeśli nie unieważnieniu, to marginalizacji. Chociaż historycy dzisiaj nie mają podobnych swoim pozytywnie nastawionym poprzednikom zamiarów, dyskusyjne jest nadal aplikowanie modelu wyjaśniającego (w naukowym rozumieniu terminu) do historii. Ewentualnie – inaczej rzecz ujmując – z trudnością przychodzi im zrozumienie, czym w istocie jest taki model w odniesieniu do ich dyscypliny (i humanistyki w ogóle). Nie doprowadza on do redukcjonizmu, a formalnie organizuje wnioskowanie dla uzyskania rzetelnej, kontrolowalnej wiedzy. Przyczyną takiego stanu rzeczy może być mała samoświadomość metodologiczna większości badaczy historii – niezajomość metodologicznych problemów związanych z wyjaśnianiem historycznym i sposobów ich rozwiązywania – i uprzedzenia wynikające z tej niewiedzy.

Dobrym przykładem świadomości metodologicznej wysokiej próby i wykorzystania modelu wyjaśniania jest praca Jerzego Topolskiego *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV –XVII wieku* (Topolski 2003), w której – w duchu poznańskiej szkoły metodologicznej – stosuje on wyjaśnianie o charakterze integralnym w odniesieniu do interesującego go problemu, osiągając rezultat o dużej mocy eksplanacyjnej.

Z powyższych uwag wynika wyraźnie, że jeśli mówić dzisiaj o prawach historycznych, to nie w znaczeniu właściwym wielu historycznym projektom posługującym się tym terminem. Nie mają one równie ogólnego charakteru jak powszechne prawa ciężenia, a w większym

stopniu ograniczony, lokalny. Co za tym idzie, trudno wyjaśniająco opanować szerokie procesy cywilizacyjne w sposób wyczerpujący, sprowadzać je do podpadania pod określone i ogólne prawa. Znaczy to jednak, że choć w węższym niż przyrodoznawstwo zakresie, humanistyka może też wyjaśniać – w każdym przypadku mając na względzie centralne dla siebie pojęcie kultury.

Problem praw, jeśli wciąż dochodzić ich możliwego istnienia, miałyby inny kształt. Należałoby je ustalać w kontekście wyróżnionych całości kulturowych i do nich odnosić ich obowiązywanie. W istocie nie zmienia to zasadniczo trudności związanych z pojęciem praw historycznych. Przeciwnie, każe dodatkowo zastanawiać się nad kryteriami wyróżnienia takich, a nie innych całości czy specyfiką obszarów granicznych – czy dla nich istniałyby właściwe im prawa? W każdym zresztą przypadku trudno bezspornie określić czynniki istotne w kontekście mechanizmu zmiany kulturowej w wymiarze historycznym, co czyni formułowanie przypuszczeń na temat praw historycznych wysoce problematycznym.

Nawet jednak, rezygnując z *hybris* ogarnięcia wiedzą całej przestrzeni ludzkiego świata, sięgnięcia do jej ukrytych mechanizmów, wyczerpującej odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, można przecież zachować możliwość wyjaśniania zjawisk i procesów.

II

Przejście od tradycyjnej historiografii do jej nieklasycznego modelu już wprowadza w obszar jej zainteresowań antropologicznie rozumianą kulturę. Nawet jeśli wcześniej to pojęcie się pojawiało, to w swoim bliskim potocznym intuicjom znaczeniu. Wystarczy porównać klasyczną pracę Jacoba Burckhardta *Kultura Odrodzenia we Włoszech* (Burckhardt 1991) i Petera Burke'a *Kulturę i gospodarkę w Renesansowych Włoszech* (Burke 1991)², by dostrzec odmienną ujęć znamionującą zmianę w postrzeganiu samej materii historii.

² Tenże autor daje obraz kulturowego zwrotu – by użyć modnego i nadużywanego sformułowania – w historii w książce *Historia kulturowa. Wprowadzenie* (Burke 2012).

Relacja pomiędzy historią a kulturą nie wyczerpuje się w takim tylko rozszerzeniu obszaru badań historycznych, by ten obejmował i kulturę. Można też poddać kulturoznawczej próbie pojęcia, którymi posługują się i posługiwali historycy, oraz tworzone przez nich narracje. Ta perspektywa uwidacznia kolejne problemy nauk historycznych.

W tym kontekście można przywołać prowokująco zatytułowaną książkę Jacka Goody'ego *Kradzież historii* (Goody 2009). Według niego miarą historii jest Europa z jej chronologią, periodyzacją, konceptualizacją wielu pojęć, narzucająca własną siatkę pojęciową na dzieje całej reszty świata – odwołująca się przy tym do bezstronności (jeśli nie do obiektywności) swoich ustaleń.

Jednym z licznych przykładów wspierających wywód Goody'ego jest historia kapitalizmu spisana przez Fernanda Braudela w trzech tomach *Kultury materialnej, gospodarki i kapitalizmu XV – XVIII wieku*. Tworząc opis uwarunkowań doprowadzających do powstania kapitalizmu, „akceptuje Braudel znaczną liczbę zachodnich idei dotyczących różnic między Wschodem a Zachodem, które miały przyczynić się do rozwoju Zachodu” (Goody 2009: 194). To między innymi przekonanie o unikalnym charakterze europejskich miast, właściwym i twórczym przyswojeniu pochodzących skądinąd wynalazków i zdobyczy czy uznanie stagnacyjności innych niż europejska cywilizacji. „Tak więc, pomimo swych intencji porównawczych, Braudel konsekwentnie bada Wschód w relacji do zachodniej przewagi nad nim, którą uważa za trwałą, [...] nieomal wieczną [...]” (Goody 2009: 201). Nie rzecz w negowaniu owej przewagi w dziejach (choć dziś nieco bardziej problematycznej niż w czasach jeszcze pisania przez Braudela jego książki), a w rekonstrukcji procesu historycznego. Stara się Goody pokazać, że w tej przestrzeni wyniki badań determinują w pewnej mierze przynajmniej przekonania o charakterze kulturowym – uznanie, że kapitalizm może rozwinąć się jedynie w pewnych określonych warunkach (właściwych Europie), gdzie indziej co najwyżej można zaobserwować formy lokalne – quasi- bądź protokapitalistyczne. Właściwy kapitalizm jest europejski. Ale – „Jeśli przyjąć za Braudelem, że kapitalizm w najbardziej ogólnym sensie stanowił cechę wszystkich miast i ich działalności handlowej, argumentacja na rzecz niepowtarzalności Zachodu traci swą moc” (Goody 2009: 208).

Aby uzyskać taki wynik, należy w odpowiedni sposób interpretować instytucje obecne w innych kulturach, a także pojęcia służące do opisu procesu historycznego. Poza tym, jeśli istnieje różnica pomiędzy Zachodem a Wschodem, luka rozwojowa – „Czy luka ta będzie równie wielka i ważna za pięćdziesiąt lat? A jeśli nie, to na ile była »fundamentalna«?” (Goody 2009: 209). Wydaje się, że już teraz, jeśli weźmiemy pod uwagę wskaźniki ekonomiczne, dystans zmniejsza się coraz wyraźniej.

W książce *Renesans. Czy tylko jeden?* (Goody 2012) dyskutuje z kolei Goody z przekonaniem o unikatowości i wyjątkowości europejskiego Renesansu, wskazując raczej na swego rodzaju cykliczność zjawiska powrotu do wcześniejszych zdobyczy kulturowych i wykorzystywanie ich w roli koła zamachowego dla dalszych osiągnięć, dającego się zaobserwować w różnych cywilizacjach w różnym czasie. Europejskie Odrodzenie byłoby przykładem takiego zjawiska, a nie czymś osobnym i czyniącym z kultury europejskiej wyjątek, potwierdzający jej szczególną pozycję pośród innych współczesnych i historycznych cywilizacji.

Chociaż krytyka Goody’ego może być uznana za kontrowersyjną (przynajmniej), dotyka problemu, który błahy nie jest i zasługuje na wnikliwe rozpatrzenie. Użyteczne byłoby odwołanie do odróżnienia kontekstu odkrycia (czyli w tym przypadku kulturowego podłoża pojęć historycznych) i kontekstu uzasadniania (dowodzenia słuszności twierdzeń i hipotez). Jakkolwiek granica ta nie jest tak wyraźna, jak uznawano w momencie sformułowania owego rozróżnienia, co wcześniej odnotowałem, to jednak choćby rekonstrukcja logiczna teorii pozwala na dobrą kontrolę i uwiarygodnienie przedstawianych twierdzeń. Stąd uzasadnione nawet wątpliwości nie mogą sprowadzać się do retorycznej swady i zastępować jednych przesądzeń innymi. Historia jednak, i zasadniczo humanistyka, zmierzyć się musi z koniecznością przeglądu narzędzi pojęciowych, którymi się posługuje, by maksymalnie rozciągnąć niedającą się osiągnąć w pełni ich ogólność. Zajmuje to jednak niewielu badaczy wśród samych historyków³.

³ Stosownym przykładem do zilustrowania obecności obu podnoszonych powyżej wątków – stanu świadomości metodologicznej badaczy historii oraz uwikłania badań w przesądzenia o charakterze kulturowym – w praktyce pisarstwa historycznego,

Osobny problem stanowi historia oralna. Nie tylko w kontekście metodologicznym – w jakiś sposób dotyka samego rdzenia pojęcia historii.

Historia jest historią, gdy jest zapisana. „Historię stworzyło pismo”, twierdzi nawet Ong (2011: 252). Czy to znaczy, że kultury niepiśmienne nie mają historii, są – jak by uznawało wielu antropologów – stagnacyjne? Z pewnością niezwykle trudno odnotować historie wspólnot nieużywających pisma (niekiedy ułatwiają to źródła zewnętrzne,

najpowszechniejszego sposobu myślenia historycznego (o historii), a przy tym mającego szeroki oddźwięk społeczny, jest książka Nialla Fergusona *Cywilizacja. Zachód i reszta świata* (Ferguson 2013). We fragmencie autorsko sygnalizowanym jako podnoszący kwestie metodologiczne odwołuje się on do dwóch modeli uprawiania historii. Po pierwsze, do Hemplowskiego, uznającego konieczność formułowania ogólnych praw – sam Ferguson jako przykład takiego prawa podaje stwierdzenie: „gdy władzę ma dyktator, a nie demokratycznie wybrany przywódca, jest bardziej prawdopodobne, że dany kraj rozpęta wojnę” (Ferguson 2013: 13). Po drugie, odwołuje się do wywidzianej z Collingwooda metody „»obcowania« ze zmarłymi dzięki odtworzeniu ich doświadczenia dzięki wyobraźni” (Ferguson 2013: 13). Stosowane łącznie lub z osobna metody te dają, według autora, możliwość skutecznego przewidywania różnych scenariuszy przyszłości. Te założenia odkrywają szczególny pogląd na badanie historyczne i jego cel. Usprawiedliwieniem dla takiego eklektyzmu nie może być popularyzatorski charakter pracy – ten bowiem może zakładać uproszczenia wyводу, pozbawienie go warstwy wyjaśniającej powzięte założenia, sposoby wnioskowania i ich uzasadnienie, dając po prostu narrację, opowieść, jednak nie oznacza to możliwości odejścia od wymogów i ich lekceważenia. Jeśli takie braki są zauważalne, mogą świadczyć jedynie o samym stanie badawczej świadomości autora.

Poza tym *Cywilizacja...* ma postać narracji historycznej, której zadaniem jest wyjaśnić mechanikę dziejów w trakcie ostatnich wieków prostym uzasadnieniem wyższości kultury i cywilizacji Zachodu względem „reszty świata”, jak ujmuje to Ferguson. Książka forsuje tę tezę w sposób zdecydowany. Relacje wewnątrz tak ustawionej przestrzeni analizuje autor poprzez porównanie wybranych przez siebie obszarów: władzy, nauki, medycyny, społeczeństwa, pracy, własności. Wyróżnienie takich, a nie innych obszarów nie musi być dyskusyjne, jest taki natomiast sposób porównania – odwołujący się w każdym przypadku do różnych obszarów geograficznych (widać, że zbiorczość sformułowania „reszta świata” jest potraktowana serio – jakby była to homogeniczna przestrzeń pozbawiona wewnętrznych różnicowań) oraz przesądzeń silnych, acz trudnych do udowodnienia, w każdym przypadku wskazujących na szczególne właściwości kultury Zachodu. Nie dostrzegając w tym żadnych trudności, autor tworzy w efekcie zgrabny wywód potwierdzający wyjściową tezę – *quod erat demonstrandum*.

sporządzone przez uczestników kultur, z którymi owe niepiśmienne wchodzi w kontakty – problemem oczywistym jest tu zapośredniczenie), z pewnością też ową historię posiadają, jednak jej pamięć nie może być taka sama, jak w przypadku historii utrwalonej w piśmie. Ze względu na ekonomię myślenia pamięć zakotwicza się w rytuale jako wehikule dla odtwarzania zasadniczych symboli kulturowych, powtarzalnym procesie odtwarzania kulturowej opowieści. Ulotne rozbłyski pojedynczych zdarzeń, jeśli nie zostaną włączone w rytm rytualnej i mitycznej narracji, gasną bezpowrotnie.

Przyjęcie istnienia historii mówionej nie rozwiązuje wskazanych problemów – jej metoda: nagrywanie relacji bezpośrednich świadków zdarzeń, jest skuteczna (co oczywiste) w nieodległej perspektywie czasowej. Nawet jeśli rejestruje refleks zdarzeń uczestników kultur niepiśmiennych, w nikłym stopniu nadaje się do rekonstrukcji wydarzeń odleglejszych w czasie.

Instruktywna jest relacja Jacka Goody'ego (2011: 143) badającego mit Bagre plemienia LoDagaa. Uczestnicząc w rytuałach i zapisując recytację mitu na taśmie magnetycznej, miał on możliwość porównania zapisów pochodzących z różnych okresów i odnalazł istotne różnice. Można by skwitować to uznaniem, że chodzi o dwa przekazy, dwie wersje, że doszło do zakłócenia w transmisji, ale też można uznać, że nastąpiła zmiana „tekstu”, odpowiadająca zmianie warunków istnienia samej wspólnoty. Nie byłoby to więc odstępstwo od wzorcowego, źródłowego „tekstu”, a zawsze właściwy „tekst” (ustalenie wersji kanonicznej jest możliwe – z wszelkimi zastrzeżeniami co do wykonalności takiego zamiaru – jedynie przy istnieniu przekazu pisanego).

Jeśli uznać, że takie wyjaśnienie jest prawdopodobne, znaczy to, że historia społeczności niepiśmiennych stapia się z beczasową rzeczywistością mitu, transformując go, ale jednocześnie stając się jego więzieniem. Zmiana pozostaje niewidoczna, zagarnięta przez dzianie się. Ci, których jedynym sposobem utrwalenia kultury jest ucieleśnienie jej w rytuale, pamięci gestu, rytmu, zaśpiewu, rzadziej zapewne przywiązują wagę do drobnych zdarzeń umykających dni. Traktują je jak przelewającą się pomiędzy palcami wodę – nie zostawia ona śladu, pozostaje powtarzany gest jej czerpania.

III

Nadal jest kwestią problematyczną, czy zmianę kulturową można rozpatrywać w kategoriach ewolucji. To zagadnienie jest obarczone złymi skojarzeniami ze względu na jego wcześniejsze uwikłanie. Antropolodzy ewolucjonistyczni w swojej uniwersalistycznej wizji kultury obciążyli je, uznając nie tylko, że ewolucja jest równoważna z postępem, ale że ewidencją dla niej jest istniejące zróżnicowanie kulturowe, w którym widomie najbardziej rozwinięta jest kultura zachodnia. Mimo że to bardzo upraszcza złożoność politycznej i gospodarczej przewagi imperiów europejskich w owym czasie, było też (z tego właśnie powodu) dobrym argumentem za wykorzystywaniem i powiększaniem owej przewagi. Demontaż systemu kolonialnego i krytyka takiej ekskluzywistycznej ocennej wizji nie unieważniła jednak samej kwestii. Po odjęciu (naddatkowego niejako) wartościującego poziomu rozpatrywania ewolucji kulturowej problem pozostaje nienaruszony.

W jaki sposób ewolucja może być mimo to rozpatrywana? Czy nie wystarczy poprzestać na samej zmianie i historii? I czy można mówić o ewolucji bez teleologii?

Stanisław Lem sformułował w swoich rozważaniach na temat kultury następujące przeświadczenie: „[...] kultura to przeżywalnościowa strategia istot rozumnych” (Lem 1988: 45). Kiedy bierzemy pod uwagę biologiczność człowieka i nie uciekamy się do założeń metafizycznych, nie ma w tym stwierdzeniu nic kontrowersyjnego. W przypadku samego Lema, choć milcząco, odżegnuje się on od redukcjonistycznych pomysłów w rodzaju Wilsonowskiej socjobiologii. To, że granica między naturą a kulturą jest niewyraźna, nie znaczy, że nie istnieje. Dalej pisze: „Różnica zaś gry z naturą bioewolucyjnej i kulturowej w tym, że pierwsza tylko się toczy podług Darwinowskiej strategii, kiedy druga ma swą strategię i ponadto ma jeszcze jej wewnątrz kulturową interpretację jako obraz świata z umiejscowionym w nim obrazem człowieka” (Lem 1988: 48). W kulturze więc jest obecny pewien zakres swobody względem podstawowego mechanizmu przeżywalnościowego, naddatek pozwalający odróżnić ją od programu biologicznego.

Ewolucję kulturową – jeśli by obstawać przy takim ujęciu – można zatem zinterpretować jako stały proces przystosowawczy do materialnych warunków egzystencji każdej poszczególnej kultury, z wytwarzaniem współbieżnym sensu podejmowanych działań. Pozwala to zdjąć z ewolucji odium ekskluzywności, choć nie narusza ani faktyczności zmiany, ani też oczywistości różnic. Problematyczna pozostaje nadal kwestia postępu, w pojęciu ewolucji zwykle zawarta.

Przyjmując materialistyczne podstawy kultur (i nie dokonując przy tym biologistycznej redukcji), można ująć ewolucję kulturową jako przystosowanie się do takich właśnie – materialnych – okoliczności. Że jednak też kultura wytwarza naddatek sensu, autonomiczny w pewnym zakresie względem potrzeb i uwarunkowań biologicznych, wyraźnie to wpływa na środowisko – człowiek tworzy swój świat. Sprzężenie zwrotne tu zachodzące – kultury dostosowują się do środowiska i czynią to, aktywnie zmieniając je, co powoduje konieczność nowego przystosowania do zmienionych ingerencją warunków i zmieniającego je na kolejnym etapie *et cetera, et cetera* – ma istotne znaczenie. Tam, gdzie możliwości techniczne są znikome, owa ewolucja będzie powolna i z tego tytułu trudno zauważalna, acz wystarczająca, by optymalizować zdolności przeżywalnościowe. W kulturze z kolei o większych możliwościach technicznych stopień zmiany środowiskowej będzie większy, zatem tempo przystosowań także, i ewolucja dokonywała się będzie z większą prędkością oraz będzie wyraźniejsza. Czynnikiem pominiętym tutaj jest dynamika zmiany środowiska wynikająca z procesów naturalnych, w sposób oczywisty także mająca wpływ na zmianę kulturową.

Podkreślam technologiczny wymiar kultury, bowiem to on w największej mierze odpowiada za ewolucję kulturową na rozpatrywanym tu poziomie. W najbardziej rzucający się w oczy sposób jesteśmy skłonni uznawać, że kultura posiadająca cały zbiór udogodnień technicznych jest bardziej rozwinięta, stoi na wyższym poziomie rozwoju. Podstawową technologią umożliwiającą tego rodzaju postęp jest pismo z jego odmianą w postaci notacji matematycznej – ono pozwala, po pierwsze, na rozwój i rozpowszechnienie myśli technicznej; po drugie – na pracę myślową rozciągniętą w czasie – umożliwiając gromadzenie

pomysłów różnego rodzaju, otwiera przestrzeń udoskonalania ich, rozwijania i łączenia dla osiągnięcia nowych możliwości. Technika jednak, jako kulturowa odpowiedź na ciśnienie wywierane przez warunki środowiska, nie jest autonomiczna względem całości kultury na dwa przynajmniej sposoby.

Po pierwsze, nawet dzisiaj, kiedy owa niezależność jest stosunkowo duża, nie jest całkowita, co poświadczają dyskusje na temat *in vitro*, klonowania, modyfikowania kodu genetycznego – roślin, zwierząt czy człowieka. W innym kontekście jest to widoczne w dyskusjach na temat cywilizacyjnych i kulturowych skutków stosowanych i wdrażanych technologii. Jest jednak być może jedynym wyznacznikiem ewolucji – stopień zaawansowania posiadanych środków technicznych najłatwiej stwierdzić.

Jednakże trudno oderwać technikę od kontekstu kulturowego z innego jeszcze, ważniejszego powodu, cały czas związanego z efektem piśmienności – oto, by wytwarzać coraz to bardziej złożone narzędzia, produkować wiedzę pozwalającą na coraz szersze rozwinięcia, potrzeba odpowiedniej struktury społecznej z rozwiniętym podziałem pracy. To wszystko znowu w dużym stopniu możliwe jest dzięki pismu.

Zawężenie zagadnienia ewolucji kulturowej do wymiaru techniki w tym jeszcze jest kłopotliwe, że należy też uwzględnić kulturowy obraz świata, w którym przecież techniczne, wymierne doskonalenie zdolności opanowywania świata przyrodniczego musi być uznane. Jeśli w jakiejś kulturze przekonania żywione przez jej uczestników nakazywałyby nie ingerować w świat (przy świadomości, że musi takie przekonanie być odpowiednio kulturowo zinterpretowane), czego to byłoby świadectwem? Ewolucyjnego przestoju czy zasadniczego niedostosowania?

To też przekłada się zasadniczo na kwestię kultur jako przestrzeni, w których praktyka materialna odgrywa podstawową rolę, nie jest jednak jedyna. Jaką wówczas miarę ewolucji przykładać do nich? Nie w wymiarze porównawczym nawet, a rozpatrując zmienność każdej poszczególnej kultury branej z osobna? Interpretowanie historii kultury w wymiarze ogólnym nastęrcza zbyt chyba wielu problemów, by je zbyć stwierdzeniem, że postęp ewolucyjny jest oczywisty.

Nawet przy założeniu multilinearności ewolucji kulturowej sytuacja jest klarowna, gdy bierze się kultury z osobna albo jako osobne. W odniesieniu do praktyki jest to przecież niemożliwe – dzisiejszy ciasny świat pokazuje złożoność wzajemnych wpływów i czyni problematycznym ujęcie zmiany kulturowej w kategoriach ewolucyjnych. Sprzężenie zwrotne pomiędzy warunkami środowiskowymi a kulturową na nie odpowiedział nie wyczerpuje problemu zmienności kulturowej. Stopniowe globalizowanie się ludzkiej rzeczywistości doprowadziło do dramatycznego wyrażenia ewolucyjnych przystosowań, ale też dla wielu kultur było zasadniczą zmianą warunków egzystencji. Zmienność kulturowa jest dzisiaj szczególnie wyraźnie (choć była, zakładam, i wcześniej) odpowiedzią na ciśnienie wywierane przez inne kultury.

Jeśli więc ewolucja nie miałaby i nie mogła zawierać się wyłącznie w grze z materialnymi przymusami środowiskowymi, które determinowały ją wcześniej (a nawet i owa zależność zmieniła charakter, skoro żyjemy już dzisiaj w geologicznej epoce antropocenu), i rozgrywa się nie tylko w środowisku wydatnie zmienionym przez człowieka, ale też w przestrzeni przezeń stworzonej, to czym miałaby być ewolucja? Zapewne wiele jest bioewolucyjnych mechanizmów dopiero ujawnianych przez badaczy, odkryte zostaną inne, jednak – choć może to ignorancja, a może i pycha nawet, humanisty – nie daje to podstaw do ujmowania świata kultury w kategoriach ewolucyjnych, a ewentualna specyfika kulturowej ewolucji zbyt jest niejednoznaczna, by ją łatwo przyjąć.

Wydziwienie

„Mam tylko jeden język i nie jest to mój język”. Zdanie to wyznacza rytm tekstu Derridy *Jednojęzyczność Innego, czyli Proteza oryginalna* (Derrida 1998: 26), z jego kolejnymi przywołaniami dostajemy coraz to inne eksplikacje paradoksu. Jednak nie chciałbym mówić o Derridzie, to jego zdanie traktując jako skrajny punkt, granice pewnej perspektywy poznawczej, a zatem raczej jako pretekst do rozważań niż ich temat.

Derridiańska fraza nosi znamiona paradoksu, ale też jako paradoks odwołuje się do przestrzeni pojęć, która go umożliwiła, do języka, który stara się przekroczyć. O tej przestrzeni i o tym języku chciałbym powiedzieć kilka słów.

Uczynię to w trzech krokach, starając się przy okazji uczynić swym tematem kulturę i historię, polską kulturę i historię, bowiem zdanie Derridy traktuję tak właśnie – jako stwierdzenie czegoś o kulturze i historii.

I

Wychodząc w badaniu kultury od ujęcia podmiotowego, uwzględniającego to, co jej uczestnicy przez nią rozumieją i w jaki sposób ją tworzą, można chyba założyć, że jest to przestrzeń wyposażona przez jej członków w pewne cechy, mniej czy bardziej wyraźne granice, a zwykle i jakiś początek (historyczny czy choćby wyobrażony, mityczny) – tylko końca nie ma (jeśli jest kulturą żywych uczestników), może jedynie znajdować się w stanie permanentnej schyłkowości. Owe cechy i granice (natura-kultura) są naturalizowane, czyli subiektywnie rozpoznawane jako oczywiste same przez się, takie-a-takie po prostu, początek zaś wyznaczony – „stąd pochodzimy”.

Co jednak oznajmia to stwierdzenie – „stąd pochodzimy”? Przenosząc rzecz na polski grunt, zadaję pytanie: gdy mówię o swojej, polskiej kulturze, o czym mówię? Stawiając tak sprawę, pozbawiam treść pytania cech pozornej oczywistości, czy raczej bezzasadności. Jeśli pytam, znaczy to: widzę problem. Jest to problem początku.

Wszelka narodowa kultura chciałaby się odwoływać do jakiejś fundującej ją *arche*, za oczywistość chciałaby uznać jakieś pra-, w którym byłaby osadzona pewnie i niepodważalnie. Język, choć wyznaczający w większości przypadków (nie zawsze przecież) granice narodu, nie wystarcza – potrzebna jest krew, pierwiastek narodowości dziedziczony poza świadomością, bezwiednie i bezwolnie; fragment DNA stanowiący, chciałoby się powiedzieć niefałszowalny, jak linie papilarne dla jednostki, podpis narodowości. Przekonanie o istnieniu i możliwości dotarcia do tego centrum, jądra, istoty, ale i konieczności jego ochrony, podtrzymywania, stanowiło składnik tradycyjnej świadomości narodowej. Łatwo przywołać dziewiętnastowieczne, pozytywistyczne teorie odwołujące się do pojęcia „ducha narodu” i temu podobnych. Dzisiaj metafizyka narodu została poważnie skrytykowana, jednak kwestia początku warunkującego autentyczność odzywa się wciąż, jako potrzeba wynikająca z modelu myślenia (a poza tym stale uprawiana jest przecież „polityka tożsamości”).

Jeśli potraktować kulturę narodową jako pojęcie, można zasadnie zadać pytanie: na ile owo pojęcie daje się utrzymać w jego dotychczasowej formie, jak ma się do innych pojęć i teoretycznych obrazów świata pojawiających się we współczesności, a biorących pod uwagę założenia fundujące to pojęcie? Jaką wizję świata ewokuje i jak ma się ona do całego szeregu rozpoznań?

Pojęcie kultury narodowej odwołuje się do milcząco zakładanego, bardziej podstawowego pojęcia jedności, pełni, całości, spójni. W tym ciągu określeń ujawnia się dążenie do stworzenia obrazu narodu i jego kultury jako całości nie tylko funkcjonalnej, lecz organicznej, genetycznej (nie w sposób biologiczny rzecz jasna), stanowiącej efekt ciągu rozwojowego powodowanego wewnętrzną jego dynamiką. W tym kontekście element zewnętrzny może być rozpoznany jedynie jako zakłócenie, zagrożenie, czynnik zniekształcający.

W sposób oczywisty „kultura narodowa” jest konstruktem, nie teoretycznym nawet, a spontanicznie przez uczestników wspólnoty wytworzonym. Wspólnoty, w której przestrzeni elementem integrującym może być język, religia, domniemane pokrewieństwo czy rasa.

W obszarze intelektualnej archeologii pojęć taki obraz nie daje się obronić, a raczej – gdy przyjmiemy inne wyznaczniki niż fundujące go, rozsypuje się. Zakładany jest tu punkt, z którego wszystko wzięło początek, jednak punktu tego, poza ogólnymi formułami, nie wyznacza się i nie da się tego uczynić. Ta płynna niedookreśloność pozwala przecież uczynić spójną konstrukcję.

Bez założenia *arche* nie ma tutaj wyraźnego pojęcia kultury narodowej, w którym mieściłoby się wyraźne ograniczenie i odgraniczenie. Jeśli powiedzieć: nie jeden początek, a kilka początków, które naraz weszły w relacje, pokazuje to niewyznaczalność granic i sugeruje, że nie musi to być kłopotliwe. Owo „jeśli” rozpoczyna oczywiście projekt, jego rozważenie może być ciekawe, ze względu na właściwości mu przysługujące.

Czy bowiem przyjęcie, że z bezsłownego pomruku w którymś momencie z kilku gardeł wyłoniła się zaródź języka, że nie było jednym słowem Wynałazcy, który nauczył swych pobratymców tej umiejętności, jest czymś mniej prawdopodobnym niż przypuszczenie odwrotne – o tegoż właśnie Wynałazcy istnieniu? Że, więcej, nie da się znaleźć pierwszego słowa w ludzkim języku, bo nie rozprzestrzenił się on z jednego punktu, a wynalazek został poczyniony niezależnie, choć może w różnym czasie, w kilku miejscach (anegdota o mieszkańcu Mongolii, który w dwudziestym wieku wynalazł rower, może być instruktywna) – dalej wychodzące to założenie niż przeciwne, poszukujące bezwzględного pierwszego dźwięku-słowa języka? Otwiera z pewnością inne możliwości – na wyborze tym ufundowane. Wielorakość, zróżnicowanie, niejednorodność mogą stanowić początek dla uczynienia z granic istniejących raczej punktów orientacyjnych niż nieprzekraczalnych barier.

Można tu powiedzieć, że przestrzeń kultury nie jest w niczym podobna do przestrzeni matematyki dyskretnej, gdzie mamy do czynienia z przejściami nieciągłymi. Tu, i kwestię rozważano po wielokroć

(w historiografii choćby Marc Bloch), sprawy mają się odwrotnie – i obserwujemy, i zakładamy kontynualność procesów. Przejście od jednego stanu do drugiego dokonuje się drobnymi krokami. Stąd „początek” jest projektem i konstruktem. Wyznaczenie go – decyzją usuwającą w niebyt wszystko, co poza tym początkiem, bowiem on właśnie stanowi moment wzbudzenia czasu. Jednak czy owo odesłane w niebyt „przed” może nie być, czy da się pomyśleć unieważnienie czegoś, co istniało?

II

W kolejnych akapitach chciałbym z tej perspektywy spojrzeć na polską kulturę i historię, uwypuklając moment w jej historii kluczowy, fundujący ją bowiem, jako jednocześnie, w perspektywie tradycyjnej, moment traumatyzujący – wydziedziczenia, utraty autentyczności, wyobcowania od siebie.

Gdy mowa o Polsce, jasne jest, o czym mowa. Fragment przestrzeni, który określamy tym mianem, posiada swoje geograficzne parametry. Stąd, z tej obiektywizacji pojęcia we współrzędnych, łatwo przejść do użycia anachronicznego – mówimy o Polsce dziesiątego, dwunastego, osiemnastego wieku, mimo różnych granic, ustrojów, rozpoznajemy tu ciągłość, stwierdzamy straty i przywrócenia tego, co rdzennie polskie. Zabieg ten staje się bardziej problematyczny, a czyniony przecież, gdy chcemy mówić o pradziejach Polski, o czasie, gdy nie było jeszcze jej historii.

W zgodzie z dość powszechną (czyli dotyczącą nie tylko Polski) tendencją perswadowano odwieczność pobytu na ziemiach polskich ludów słowiańskich, z których bierzemy początek. Ta ideologiczna, patriotyczna perswazja nie wytrzymuje konfrontacji z archeologią nowoczesną. Dawna z dużą swobodą oznajmiała znaczenie znalezisk, niejednokrotnie (z dzisiejszego punktu widzenia mówiąc wiele więcej, niżby to wynikało z faktycznie dostępnych danych) wikłała się w spory ideologiczne. W przypadku Polski archeologia ziem ją tworzących zaistniała już w kontekście ideologicznym, w momencie rozbiorów, i związana była z gromadzeniem i przechowywaniem pamiątek.

Na przełomie wieku dziewiętnastego i dwudziestego aż do lat trzydziestych trwał spór wywołany przez Gustafa Kossinnę, uznającego granice kultur archeologicznych (czyli dających się wyodrębnić w materiale wykopaliskowym) za jednoznaczne z granicami etnosów. Szczególnego to znaczenia nabrało przed rokiem 1939, kiedy rozstrzygnięcie, czy ziemie polskie w starożytności zamieszkiwali Germanowie, czy nie, nabrało wagi w kontekście rozszczeń terytorialnych III Rzeszy (Buko 2011: 16-23).

Pozbawiona tak wyraźnego kontekstu ideologicznego i politycznego dyskusja wokół autochtonizmu i allochtonizmu trwa nadal. Nadal też rozgrzewa emocje i tworzy podziały (Buko 2011: 33). Przeważa stanowisko uznające Słowian za kolejną falę osadniczą, pojawiającą się na terytorium dzisiejszej Polski około piątego, szóstego wieku, jednak według Andrzeja Kokowskiego, opowiadającego się za tą koncepcją, coraz mniej jest argumentów merytorycznych, a coraz więcej spekulacji (Kokowski 2005: 532) – w wielu przypadkach autochtonizm jest związany z szerszym kontekstem współczesnych dyskusji i narracji tożsamościowych. Mimo to dzisiejsza kompetencja archeologii jest dużo skromniejsza (nie ma już miejsca na barwne opowieści) – ryzykowne często interpretacje wyraźnie scalające oddzielane są od skąpych danych wykopaliskowych, co wynika często z tego, że są źródłami bezpośrednimi, nie pisanymi, milczącymi o swoich twórcach. Owo milczenie źródeł tak skłaniało, by dawać im głos.

Ostrożniejsi, z mniejszą skwapliwością wyrokujemy o etnicznej przynależności uczestników kultury trzcinieckiej czy lużyckiej. Prasłowianami mogliby być w porządku następstwa, czy jednak w jakikolwiek sposób inny niż tylko przez fakt zamieszkiwania jednego terytorium z nami są związani – nie mówiąc o spornej kwestii etniczności, choćby językiem, z jednej z naszym grupy językowej? Nie zdaje się, by istniały dobre dane pozwalające pozytywnie odpowiedzieć na to pytanie. Przeciwnie – więcej pozwala przypuszczać, że ci nasi poprzednicy mało ze Słowianami mieli wspólnego, stanowili kolejną zresztą grupę mieszkańców tych ziem. Gdy oni odeszli, pojawili się kolejni, a po nich jeszcze następni. W końcu – Słowianie. Dzieje te pozostaną zapewne na zawsze tajemnicą i czy były to podboje, rugi, schodzenie

ze sceny samoistne – nie dowiemy się. To, co jednak jest wyraźne – stałość świata i tymczasowość kultur – wskazuje i na nasz status jako mieszkańców tych ziem: zamieszkujących je, lecz nie posiadających.

Z etniczną przynależnością owych ludów wiąże się jeszcze jeden problem. Jak uznają historycy, stosowana dla określenia grup ludzkich nazwa „plemień” ma inne znaczenie niż dzisiejsze, oznaczające grupę o wyraźnej, wewnętrznie rozpoznawanej tożsamości i odrębności. Owe historyczne plemiona często były złożonymi etnicznie (w dzisiejszych kategoriach) tworami czy wspólnotami, jak wynika z dociekań Jerzego Strzelczyka poświęconych pochodzeniu Wandalów (Strzelczyk 2005: 25, 35-36) czy uwagi dotyczącej Longobardów u Andrzeja Buki (2011: 83). Mogły stanowić plemiona coś w rodzaju federacji – wieloetnicznych, wielojęzycznych, jednoczonych religią bądź celem politycznym. W przypadku więc i plemion słowiańskich, a i zasadniczo kultur archeologicznych, można zatem mieć uzasadnione wątpliwości, czy ich członkowie stanowili jedność etniczną. Do tego wszystkiego nazwy historycznie migrowały: uznaje się, że w jednym czasie mogły oznaczać pewną określoną grupę, by później stać się nazwą innej, zajmującej na przykład terytoria poprzedniej – to w większym jeszcze stopniu utrudnia, a w niektórych przypadkach nawet uniemożliwia precyzyjne określenie przynależności etnicznej członków wspólnot ludzkich. W tym dążeniu skądinąd odciska się milcząco ciężenie idei etnicznego narodu, by wspomnieć o tym tylko.

Charakterystyczne dla większości chyba kultur poszukiwanie czy odnajdywanie początku to konstrukcja, którą można poddać dyskusji – jak rozumieć początek?

Próba odpowiedzi sięgać winna zarania historii Polski, do symbolicznego roku 966. Przyjęcie chrztu wprowadzało Polskę w orbitę świata chrześcijańskiego, łacińskiego, cywilizowanego. Jakikolwiek pobudki przyświecać by mogły wówczas Mieszkowi, polityczne tylko czy i z nawrócenia wynikające, akt ten miał znaczenie kulturowe. Wprowadzał plemiona znajdujące się pod władzą Mieszka w świat innej kultury. Konsekwencją była detronizacja starych (już) bogów, unieważnienie dotychczasowego kształtu świata. Nawrócenie, jak to wiadomo, nie odbyło się mocą samego *fiat*. Przemoc i czas były potrzebne jako argu-

menty na rzecz nowego porządku. Historia poświadcza opór i łamanie go. Wobec czego jest bezradna?

Historia nic nie może wobec milczenia, które rozciąga się pod nią. Pismo umożliwiające historię nie było umiejętnością naszych antenatów. Tradycja ich była ustna, zamilkła w końcu. Nasza historia poczyna się w Sumerze, zahacza o Egipt, spełnia w Atenach i Rzymie. Nasi przodkowie są legendą. Miejsce chramów zajmowały kościoły, obrządki włączano w ramy świąt chrześcijańskich – trwały, bardzo dwuznacznie, oplatane siatką nowych znaczeń, na granicy życia i śmierci, zrozumiałości i niezrozumiałości, stając się w końcu ludowym zwyczajem, mechanizmem jednoczenia wspólnoty. Znaczenie źródłowe obumarło.

Kultura polska wykształcała się w odwołaniu do przestrzeni europejskiej *koine*. Gdy sięgała do słowiańskiej przeszłości, sięgała do resztek, szczelnie otoczonych świadomością chrześcijańską. To, co mamy z (domniemanych) nas samych, dostaliśmy, odzyskaliśmy w innym języku, za pośrednictwem, nie wprost.

Świadomość własnej słowiańskości, próby jej restytucji odwołują się do czegoś, czego nie ma, próbują wskrzeszać zmarłych. Są z gruntu skazane na niepowodzenie. Mickiewicz w tym wysiłku jakże często (i znamienne) krążył wokół granic życia, rozumu. Jakby przebijała świadomość niemożności – to, co chcemy odzyskać, jest poza granicą – mojej świadomości, języka; to, co mogę odzyskać, to świadomość wydziwzenia. Dziedzictwo jest dostępne jako utracone.

Problemem historii najdawniejszej Polski, jej przedhistorycznych dziejów są źródła, przez które ją rekonstruujemy. Interpretacja jest w humanistyce nieodłącznym elementem badań, kwestią jedynie jej udział wobec obfitości dostępnego materiału i za tym idący efekt końcowy: rekonstrukcja czy konstrukcja?

Dla dziejów przedhistorycznych Polski wiele jest, mimo wszystko, źródeł bezpośrednich – współczesna krytyka źródeł pozwala wykorzystywać je bardzo efektywnie. Ograniczenie jest istotne. Do pełnego obrazu kultury konieczne są źródła pisane, w których jej uczestnicy zawierają kulturowe sensory swych działań, instytucji, wytworów. Same materialne szczątki pozwalają zrekonstruować także warunki kultury, sposób życia, praktyki wytwórcze, w ograniczonym stopniu sięgają sfery

symbolicznej – mogą przedstawiać bogów, demony; są przedmiotami kultowymi, koniecznymi przy obrzędzie religijnym – o tym jednak, jakie jest ich znaczenie, kogo przedstawiają, czemu służyły, najpewniej dowiedzieć się można ze świadectw wprost to stwierdzających, podpisów, opisów, ksiąg świętych. Bez tego skazani jesteśmy na domysły, wnioskowania *per analogiam*, odwołania do innych, znanych lepiej zjawisk.

W badaniu dawnych kultur szczególnie dużą wagę przywiązuje się do odtworzenia systemu wierzeń jako istotnego elementu integrującego wspólnotę, tworzącego pierwszy instrument usensowniania świata, orientowania się w nim. Dla dziejów Polski sytuacja podwójnie jest złożona: badacz nie dysponuje źródłami pisanymi pozostawionymi przez samych Słowian dla ich najdawniejszych dziejów (te zaś wczesnośredniowieczne, które istnieją, ruskie, ujmują już sprawę z punktu widzenia chrześcijaństwa), posiada relacje zewnętrzne, starożytne i wczesnośredniowieczne, których przecież znaczenie musi być ograniczone – są to opisy dokonywane z pozycji innej religii i cywilizacji.

Doszły do nas ze starożytności słowiańskich strzępy, fragmenty jedynie. Nie dzieląc nawet hiperkrytycyzmu Aleksandra Brücknera, stwierdzić to musi Aleksander Gieysztor. Sam przy tym, by nakreślić kształt mitologii i religii słowiańskiej, daleko wychodzi poza horyzont wyznaczony dziełami poprzedników: wspomnianego już Brücknera, Stanisława Urbańczyka czy Henryka Łowmiańskiego, sięgając do etnografii, językoznawstwa, religioznawstwa, socjologii. Daje to efekt tyleż sugestywny, co kontrowersyjny i nie dla wszystkich do przyjęcia – zbyt naznaczony spekulacją (Śłupecki 2016: 324). Nawet zresztą jeśli uznać za przekonującą wizję Gieyszтора, nie sposób nie zauważyć, że zastosowana przez niego metoda, odtwarzając z dużym prawdopodobieństwem porządek i strukturę panteonu słowiańskiego, przestrzeń mitycznej opowieści, tego, co tak intensywnie oddziaływało, gdy idzie o Greków i Rzymian, pozostawia niewyraźną, nieostrą, wątlą.

Najdawniejsza historia Słowiańszczyzny rekonstruowana jest z obcych relacji, oczyszczanych, zawsze jednak obcych. Gerard Labuda zgromadził w antologii *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna* (Labuda 1999) ponad sto tekstów źródłowych dających przegląd ówczesnej wiedzy na temat Słowian i podstawę do odtwarzania

ich dziejów oraz kultury – to jeden, niezbyt obszerny tom wymyków w przeważającej części z dzieł greckich, rzymskich, skandynawskich, niemieckich, arabskich. Stanowi zaledwie ślad nieobecności. Są to dla nas dzieje nieznanne, w różnym stopniu nieznanne. Podobnie rekonstruowana jest sfera umysłowości religijnej dawnych Słowian, ich mitologia.

Kulturotwórczą dominantą jest dla nas, jeśli chodzi o motywy symboliczne, antyk. Tu odnaleźć można wpływ na kształt polskiej kultury. Bogowie Słowian, ich herosi, to milczące, zmurszałe pośagi.

W kulturze ludowej najdłużej przetrwały żywotnie odpryski dawnych, przedchrześcijańskich tradycji. Pojawia się jednak kwestia opanowania tego przekazu dominującymi kategoriami, wyjaśnienia, na ile ów przekaz nieświadomie replikował sam szkielet rytualny, na ile zaś odnawiał, odświeżał znaczenie. Dzisiejsze badania, analizujące zwyczaje, rytuały, wierzenia ludowe, odkrywają, rekonstruuja ich pochodzenie z czasów jeszcze słowiańskich, ale też unaoczniają, że stały się jedynie pod-tekstem, niemogącym się ujawnić – dawni bogowie są tylko duchami, mało groźnymi diabłami (przyjmując *bona fide*, że są to rekonstrukcje, nie konstrukcje). Badania te przywracają pamięci, co zapomniane, nie mogą uczynić nic więcej, niż przypomnieć, że to, do czego docierają, prowadziło niegdyś swój samodzielny żywot, bez masek, bez kamuflażu. Uświadamiają, że źródłowo nasze dziedzictwo, jeśli w ogóle nas kształtowało, to skrycie, przemawiając w obcym języku. Mitologia Słowian, dorzecznie nawet odtworzona, jest przedmiotem wiedzy, kulturowa realność przysługuje postaciom mitologii antycznej. Ona dostarcza podstawowego materiału wyobraźniowego dla konstruowania niedoraźnych narracji usensawniających. Niemały wpływ na naszą kulturę miały też elementy kultur germańskich i celtyckich. Ich bowiem sytuacja jest inna. Jakkolwiek i tam dawna przestrzeń kulturowa została spenetrowana przez chrześcijaństwo, to jednocześnie zdołały one wiele do nowo powstałej kultury od siebie dodać: Tristan i Izolda, król Artur, Nibelungi, choć adaptowane, nie tracą łączności ze źródłem swego pochodzenia. Pozwoliło przechować się owym „przedistniejącym” formom utrwalenie ich, praca nad nimi w ich językach. Polski język ukształtował się w zapisie około szesna-

stego wieku, proces opanowywania żywiołu pogańskiego był prawie zakończony, przestrzeń kultury chrześcijańskiej wypełniona tak, że nie mogła Słowiańszczyzna dodać tam nic od siebie, by znaleźć moment łączności w nowym.

To rozważanie doprowadziło do punktu, w którym wydziedziczenie staje się pojęciem i doświadczeniem źródłowym, dociekanie początku, próby jego zrozumienia nieuchronnie ku temu wiodą.

Gdy mowa o wydziedziczeniu, można by próbować wystawić sobie, z czegośmy odarci, zyskać wiedzę o tym utraconym dziedzictwie. Ta jednak wiedza jest niemożliwa, lokuje się w momencie, który z punktu widzenia „początku” nie był jeszcze czasem – wiedza ta wypełnia niepamięć. Podobnie zamiar odzyskania tego dziedzictwa tylko jako mrzonka może postać komuś w głowie. Nie możemy wiedzieć, co odzyskać, ponieważ świadomość straty czegoś nie istnieje, nie możemy wiedzieć, co utraciliśmy. Dlatego próby wskrzeszenia dawnych wierzeń czy odwoływanie się do dawnych formacji kulturowych grzeszą lekceważeniem czasu – w postaci, w jakiej przestały istnieć, mieściły się w swoim czasie, dlatego, przywracane do życia, nie są niczym innym niż kukłami, manekinami żywych wier i form, martwymi, niemożliwymi. Nie można do nich wrócić, bo dziś musiałyby, by żyć, być czymś innym niż odnajdywane przez nas, czas nie pozwoliłby im trwać niezmiennie.

Pojęcie wydziedziczenia nie jest tu przeze mnie nijak cechowane: ani pozytywnie, ani negatywnie. Raczej ma pokazać, do czego prowadzą nas pojęcia. Problematyzowanie pojęcia „początku” wiedzie ku rekonstrukcji – jako konsekwencji przyjęcia tegoż („początku”) pojęcia – dynamiki kultury, w której się już nie mieści. Zmiana daje się stopniować, ma mniejszą i większą intensywność. Granicą nigdy nieosiąganą, sięgającą minimum, jest bezruch; maksimum sięga, równie niemożliwa, stała ruchliwość niepozwalająca na osadzanie żadnych stałych kulturowych. Im bliżej minimum, tym mniej postrzegalna jest zmiana. Wydziedziczenie więc sytuowałoby się przesunięte ku maksimum jako dokonane skokowo przejście, jako gwałtowne zerwanie, wejście w przestrzeń innego niejako świata. Ze względu jednak na przyjętą tu przeze mnie „niedyskretność” zmiany takie zerwanie jest niemożliwe – po starym świecie pozostają niewyraźne ślady. Punktowa

gęstość zmiany wyciska traumatyzujący ślad, poczucie „nieswojości”, ale też „swojność” znajduje się poza horyzontem.

Zapominanie jest stałą cechą kultury, jej elementy, które straciły istotną żywotność, są spychane, mogą zostać jednak przywołane. Wydzieziczeni nie mają tej możliwości – to, co odzyskują, jest im obce, nie ma znaczeniowego związku z „tu i teraz”. Właściwe wydzieziczeniu jest poczucie utraty – samej, nie czegoś – wówczas wspomnienie przechować mogłoby żywy rdzeń dziedzictwa, jego formę: gdy zaś to, co stanowić by mogło było nasze dziedzictwo, jest zawsze *materialia informis*, widać, że nie ma nic, co mogłoby osadzić się w pamięci inaczej niż jako samo poczucie utraty – nie wiadomo czego, utraty niewysłowionej. To wrażenie może być przecież najzupełniej realne, domagając się uzupełnienia, sięga po fantazmat. Nasza świadomość – polska, słowiańska – z tego, że wydzieziczona, jest fantazmatyczna. Najwybitniejszą badaczką polskich rojeń o odzyskaniu utraconego, przywoływania zmarłych, doświadczeń granicznych jest Maria Janion. W swojej *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* (Janion 2016), eksplorującej szeroki nurt literackich zmagañ z milczeniem najdawniejszej przeszłości, przywołuje szereg postaci – jak choćby Zorian Dołęga Chodakowski – poszukujących łączności z odeszłym światem przedchrześcijańskiej Słowiańszczyzny¹. Jest to efekt rozdarcia między Wschodem a Zachodem

¹ Szczególnie ciekawym i dobitnym, a przy okazji świeżym tego przykładem (choć nie jedynym) są książki Janusza Bieszka *Starożytni królowie Lechii. Polska starożytna i Chrześcijańscy królowie Lechii. Polska średniowieczna*. Lekceważąc krytykę źródeł, stanowiącą istotny element współczesnej metodologii historii, wykorzystuje uznane za fałszywe kroniki oraz fragmenty autentycznych kronik, będące wtrętami o charakterze wzmocnienia autorytetu władzy, *decorum* odwołujące się do mitu początku, kresli panoramę państwa Lechii (którego współczesna Polska miałaby być kontynuatorką) od wieku osiemnastego p.n.e., opisuje jej dzieje, królów, potęgę, wskazując jednocześnie na negatywną rolę chrześcijaństwa, jako czynnika upadku owej świetności. W znamienity sposób argumentuje swoją niezgodę na ustalenia historyków, kwestionujących autentyczność przywoływanych przezeń kronik i kluczowych dłań ustępów z kronik autentycznych (a ten wykluczony materiał pozwala mu snuć opowieść o zakłamanych dziejach Słowian): oto uznaje, że nie reprezentują oni polskich interesów, a wrogie – najczęściej niemieckie, a co więcej, płynie w ich żyłach obca krew. Trudno to uznać za element merytorycznej dyskusji, natomiast dobrze oddaje

dem oraz dumą a poczuciem niższości (Janion 2016: 12). Brzmi (w nas) głuchy pomruk, bezsłowny, utraconego.

III

Tożsamość kształtować się musi w odwołaniu do jakiejś tradycji, do czegoś przed. Ujednoznaczenie owego „przed” (stanowiące warunek, jak mnie się zdaje, dyskutowanego pojęcia tożsamości) musi odbywać się kosztem usunięcia wszystkiego, co wprowadzałoby niespójność, sprzeczność. Jednak różnica tu uwypuklona nie stanowi dla tożsamości zagrożenia rozpląnięcia się w wielości/nicości, niebezpieczeństwa amorficzności. Nie jest to kwestia prostej alternatywy – albo-albo. Różnica może być propozycją innego odczytania tradycji – wskazującego na jej niejednorodność, wielopochodność. Oferuje ta perspektywa wgląd w mechanikę wpływu, wyzwala ją od odium nieautentyczności, nieswojości, wyobcowania.

Tożsamość, bycie samym sobą, jako odwołująca się do jednorodnej, nieprzerwanej pamięci, jest niemożliwa. Bycie sobą musi znaczyć bycie kimś innym. Nie ma niczego, co byłoby „własnością” tożsamości.

Tu mogę powrócić do zdania stanowiącego punkt wyjścia mojego tekstu – „Mam tylko jeden język i nie jest to mój język”. Zdanie to w minimalny sposób zdaje sprawę z problemów, jakie prowokuje pewien

intensywność pragnienia, by odzyskać utracone – nawet (a może szczególnie) wbrew rzeczywistości.

Książki te przy okazji – choć nie zdają sprawy z wiedzy archeologicznej – w faktyczny sposób odwołują się do stanowiska autochtoniczności Słowian, mogąc być zapewne przykładem „metodologicznych” spekulacji, o których wspomina Kokowski.

Nie mniej interesująca jest recepcja rzeczonych książek. Można stworzyć najbardziej nawet karkołomną konstrukcję intelektualną, jest to jednak (czy może być) zdanie bez konsekwencji – idiosynkratyczny eksces – dopóki nie znajdzie posłuchu. Jeśli go znajdzie, oznacza to, że rezonuje z żywionymi i przez innych (nawet w sposób nieuświadomiony) przekonaniami, pragnieniami, tęsknotami. W tym przypadku – choć książki wydano niedawno, już zyskały grono zwolenników odnajdujących się w tej fantazji. Co dodatkowo pokazuje siłę potrzeby odzyskania niedającego się odzyskać, drżemiacą w niektórych. (Ten przypadek mógłby być jednocześnie poręczny do analiz zaufania społecznego – kwestionuje się autorytet nauki przeciw czy polityki tożsamości choćby, co zaznaczam jedynie, pozostawiając na boku).

sposób ujmowania spraw – wychodzący od tradycyjnych kulturowych obrazów świata, sankcjonowany przez humanistykę posługującą się pojęciami wspierającymi w sposób ukryty te porządki.

Poszukiwanie źródłowego doświadczenia tego-co-moje jest sięganiem w nicość, *regressus ad infinitum*. To-co-moje nie istnieje; nie istniało.

Zakończenie

Czy należy rezygnować z pojęcia kultury?

W ciągu ponadstuletniej historii nauk o kulturze pojęcie kultury stało się podstawowym i najbardziej poręcznym z używanych przez nie terminów – właściwie ich idiomem. Na ten fakt nie mają wpływu spory, czym kultura jest, jak ją dokładnie zdefiniować, jakie granice wyznaczyć. Mimo wielości stanowisk w podstawowych nawet kwestiach samo pojęcie kultury jest stale przywoływane i używane dla opisanego złożonego kształtu ludzkiego świata. Jeśli mielibyśmy się z nim rozstać – w ten czy inny sposób odstawić do lamusa bądź uznać, że stosuje się jedynie do przeszłych form owych ludzkich światów – jak chcieliby chyba antropologowie współczesności, muszą istnieć ku temu istotne przesłanki: faktycznie mocne argumenty na rzecz niefunkcjonalności pojęcia, jego nieprzydatności czy nieodpowiedniości w kontekście procesów przenikających i kształtujących współczesny świat.

Sam chciałbym jednak przywołać argumenty za utrzymaniem pojęcia kultury w przekonaniu, że zarówno procesy współczesnej zmiany kulturowej (rzeczywistość) nie są na tyle odmienne, by nie dało się ich opisywać przy użyciu pojęcia kultury, jak i że samo owo sporne pojęcie może efektywnie służyć do uchwycenia tego, co się dzieje. Moją obronę przeprowadzę w dwóch krokach. Po pierwsze, odniosę się do tego, co nazywamy rzeczywistością kulturową, by zastanowić się, jaka jest dynamika zdarzeń w kontekście zmiany kulturowej. Po drugie, odniosę się do samego pojęcia i jego konceptualizacji, by spróbować pokazać, że możliwości deskryptywne, które tkwią w pojęciu kultury, nie są jeszcze wyczerpane (a może nawet należałoby powiedzieć, że dyskusja nad rezygnacją z niego jest w stanie pokazać, jak bardzo niezbędne ono jest i że praca nad nim dopiero się rozpoczyna).

By uczynić te rozważania jaśniejszymi, określe kulturę najogólniej (nie definiując precyzyjnie, to bowiem nie byłoby moim zdaniem w tym momencie wskazane) jako przestrzeń zapośredniczonego komunikacyjnie ludzkiego wspólnotowego doświadczania i kreowania świata. To ogólne i dalekie od precyzji określenie zostawia (celowo) przestrzeń dla szczegółowych koncepcji i definicji, a jednocześnie pozwala na formułowanie szeregu argumentów o istotnym, mam nadzieję, walorze poznawczym.

W definicji współczesności, kluczowej dla nurtu antropologii współczesności, sformułowanej przez Paula Rabinowa czytamy: „Współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etosu, który nabiera już wymiaru historycznego” (Zaporowski 2013: 125). Rabinow, rozważając istotną dla siebie kwestię, odwołuje się do zaproponowanej przez Bernarda Williamsa (w innym kontekście) triady pojęć – „dominujące – emergentne – rezydualne”. Ustanawia to zaznaczony gdzie indziej (Zaporowski 2013: 126) kłopot relacji owej triady do zaproponowanej przez samego Rabinowa diady „stare – nowe” – tym jednak nie będę się zajmował. W całości przedsięwzięcia widać jednocześnie i pozytywne waloryzowanie nowości, i przekonanie o zasadniczo procesualnym charakterze procesów współczesności, a przy tym kluczowość pierwiastka nowości względnie emergencji. Czy to jednak są określenia ustanawiające, czy wydobywające cechę szczególną współczesności względem wcześniejszych okresów, jej *differentia specifica*?

W konsekwencji przyjętych założeń co do charakteru współczesności zjawiska, które możemy obserwować obecnie, proponują oni określić na nowo: instalacje, ustrojstwa, aparaty – to miałyby być nazwy dla zjawisk mających miejsce w dzisiejszych czasach. Ich cechą charakterystyczną byłaby nieprzystawalność składających się na nie elementów i brak możliwości spójnego połączenia z innymi fragmentami rzeczywistości. Kwestią istotną jest tutaj, na ile zjawiska kulturowe mają charakter spójnych całości, w jaki sposób też ujmować ową nieprzystawalność charakterystyczną dla zjawisk współczesnych.

Istotne dla mojego wyводу przykłady odnaleźć można w twórczości historycznej Teodora Parnickiego. W swoich powieściach starożytnych (nie tylko w nich jednak, jest to element jego stałej perspektywy oglądu rzeczywistości historycznej, także w powieściach ukazujących rzeczywistość średniowieczną czy nowożytną), takich jak *Koniec „Zgody Narodów”* czy *Słowo i ciało* bądź *Twarz księżycyca* (bohaterka tej powieści, Mitroania, następująco określona w swojej tożsamości – „Kuszanka z nazwy urzędowej; Jonka czy Jowanka – więc Greczynka, jak by powiedzieli Rzymianie – z krwi po odległych przodkach; Chorezmijka – z przywiązania do Wazamara; imieniem własnym Baktryjka; pojęciami chyba Swatyjka czy Gandarenka”, Parnicki 1961: 20 – sama staje się chyba przykładem instalacji) ukazuje powstawanie rzeczywistości kulturowych będących całościami powstałymi w wyniku wielostronnych wpływów – złożeniami nieprzystających do siebie elementów różnego pochodzenia. W pierwszej z wymienionych opisuje hellenistyczne, poaleksandrowskie państwo, Baktrię, gdzie kultura greckich zdobywców podlega lokalnym wpływom i przeradza się w swoistą hybrydę¹.

Michel de Certeau przywołuje w swojej książce *Wynaleźć codzienność* przykład narzucenia rdzennej ludności indiańskiej religii chrześcijańskiej – reakcją na to było wyposażenie przez poddanych europejskiej władzy autochtonów całej przestrzeni rytuału i obrzędowości oraz wyobrażeniowości chrześcijańskiej dodatkowym subwersywnym znaczeniem, pochodzącym ze zdominowanych religii lokalnych. Postacie boskie i święte reprezentowały jednocześnie treści chrześcijańskie i niechrześcijańskie (de Certeau 2008: 33). Dla de Certeau miało to stanowić argument w polemice z Foucaultowską koncepcją dyskursów władzy, według której (w tym kontekście) można by mówić jedynie o sprawujących władzę kulturową (dysponujących władzą kierowania

¹ Odwołanie do literatury nie wydaje mi się nadużyciem – Parnicki, jako powieściopisarz, w swych utworach historycznych inwencję pisarską angażował w przestrzeń milczenia źródeł, nie odstępując od faktów. W generalnych zarysach jego powieści rekonstruuje historyczną rzeczywistość państw i wspólnot – stan świata. Po drugie, wizja historii mu patronująca mieści się w modelu historiografii nietradycyjnej, co wykazuje Antoni Chojnacki w książce *Parnicki w labiryncie historii* (Chojnacki 1975). Po trzecie, być może najmniej istotne, w swych utworach Parnicki daje obraz swojej – hybrydycznej – tożsamości.

dyskursem) oraz o podporządkowanych takiej władzy. Jednocześnie można jednak odnaleźć tu działanie zasad kluczowych dla współczesności w ujęciu Williamsa: chrześcijaństwo miałoby charakter dominujący, starsze, przedpodbojowe kultury – rezydualny, a elementem emergentnym byłoby pojawienie się nowej jakości: tego, co posiada złożone, podwójne znaczenie.

Dodatkowo można już chyba tutaj – w przykładzie historycznego zjawiska – odnaleźć zastosowanie dla pojęcia instalacji: tym, co widoczne w omawianym przypadku, jest nieprzystawalność składających się nań elementów – elementy chrześcijańskie i tubylcze współistnieją, tworząc niespójną całość.

Derek Walcott w swoim wykładzie noblowskim przywołuje święto hinduskich mieszkańców Antyli, wywiedziony z rodzimej tradycji spektakl, który jednakże, jak pisze, może wydawać się obserwatorom zewnętrznym jedynie karykaturą autentycznego hinduskiego święta – zbyt jest naznaczony wpływem lokalnych zjawisk, by mógł być określany inaczej niż jako hybryda: „Jeśli weźmie się pod uwagę, że wielkość Azji zostaje tutaj zredukowana do [...] fragmentów [...] – można zrozumieć autoironię i zakłopotanie tych, którzy uznają takie rytuały za parodie, a nawet za formy zwyrodniałe. Puryści tego rodzaju patrzą na te ceremonie jak gramatycy na dialekt, jak miasta na prowincję, jak imperia na swoje kolonie” (Walcott 2008: 167).

Ostatnim przykładem, którym chciałbym się posłużyć, jest scena z filmu Andrzeja Fidyka *Taniec trzciny*, obrazującego rzeczywistość małego południowoafrykańskiego państwa Suazi u progu drugiego tysiąclecia – w tej scenie podczas święta pracowników więziennictwa umundurowana orkiestra dęta prowadzona jest przez dyrygenta odzianego w tradycyjny, wydaje się, ubiór lokalny: trzymając w ręku batutę, wymachuje nią jednak, jakby nie wiedział, do czego służy; inny wyróżniony członek orkiestry, jakkolwiek przyodziany w mundur – podobnie jak u innych muzyków stylizowany na uniform europejski – wymachuje trzymaną w ręku pałką i tańczy, jakby brał udział w plemiennym rytuale. Można ująć tę scenę jako obraz wykształcania się nowości w konfrontacji elementów rezydualnych (tradycyjnych, plemiennych) i dominujących (europejskich, kolonialnych) bądź jako

ustrojstwo. W samej narracji filmowej scena ta jest jedną z wielu podkreślających krytycznie hybrydyczny charakter kultury Suazi.

Czemu służyć mają te przykłady? Widać w nich jednoznacznie, że pojęcia, którymi posługują się antropolodzy współczesności i które rezerwują dla niej właśnie, skutecznie pozwalają odnieść do dawniejszych zjawisk kulturowych. Czy więc można mówić o współczesności jako tym momencie, który potrzebuje specyficznej terminologii, by móc być opisanym, zinterpretowanym, zanalizowanym?

Promotorom rzeczonych koncepcji rzeczywistość kulturowa dzisiejszego świata jawi się jako diametralnie różna od wcześniejszych jej postaci. Podkreślają oni, że zainteresowania dawniejszej antropologii koncentrowały się wokół tradycji wspólnotowej, norm ją ustanawiających jako spójną całość, i stąd uznają, że wcześniejszy aparat pojęciowy dla zrozumienia tego, co dzieje się dzisiaj i jest naznaczone emergencją, nie jest funkcjonalny. Wydaje mi się jednak, że to wniosek nazbyt pochopny i uwyrażniający dwie kwestie.

Jeśli zastanowić się nad znanymi nam kulturami – historycznymi i istniejącymi współcześnie – nie sposób utrzymać przekonania, że powstawały one jako jednorodne kreacje jednorodnych wspólnot, a istniały czy istnieją niezależnie od innych – zamknięte na wpływy i niewpływające na inne. W tym określeniu już łatwo wychwycić pewną sprzeczność z rzeczywistością: kultury wpływały i wpływają na siebie nieustannie; różna może być dynamika owych wzajemnych relacji, jednak ich brak można sobie jedynie wyobrazić.

Przywołane powyżej przykłady pokazują ten proces szczególnie wyraźnie, jednak także w przypadku kultur – wydaje się – niepodlegających zmianie i stabilnych można by wskazać stałą tendencję do zmiany i jednocześnie rekonstruowania spójności. Asymilacja elementów nowych, często zewnętrznych, i osvajanie ich to stała kulturowa: wrastanie drzewka bożonarodzeniowego germańskiego pochodzenia w różne tradycje, w tym i polską; osadzanie się na gruncie polskim (i nie tylko) obyczaju walentynkowego – anglosaskiego z pochodzenia; słowiański wampir jako bohater europejskiej wyobraźni; arabskie opowieści Szeherazydy stanowiące wzorzec dla szeregu osiemnastowiecznych powieści szkatułkowych (gatunku stąd wywiedzionego),

stale inspirujące dla różnorodnych odczytań i popkulturowych także wariacji – to jedynie kilka z nieskończonej liczby możliwości zaznaczenia stale zachodzących zmian w rzeczywistości kulturowej. Mają one drobny charakter, zachodzą nie tylko w dużej skali, jednak stale zmieniają charakter całości kulturowych.

Z czego więc może wynikać tendencja do ujmowania kultury w kategoriach spójności, stałości? Dlaczego mówimy o całościach kulturowych, odmiennych kulturach – polskiej, nigeryjskiej, amerykańskiej? Z jednej strony, w najbardziej ogólnym wymiarze, można by wskazać na stałą dyspozycję człowieka do uspołniania swego świata, czynienia go osobnym od innych (konkurencyjnych) wariantów świata. Innym sposobem wyjaśnienia tendencji antropologii kulturowej do skupiania się na tożsamości kulturowych światów jest osadzenie samej nauki w kontekście historyczno-kulturowym właściwym dla jej powstania i rozwoju.

Należy, wydaje mi się, ująć historię antropologii i kształtowania się kluczowych dla niej pojęć w kontekście złożonego kompleksu procesów formowania się współczesnego świata w wymiarze społecznym i politycznym. Mają one wymiar lokalny wprawdzie – europejski, jednak – ze względu na stopniowe zyskiwanie dominującej pozycji politycznej przez niektóre państwa europejskie – stały się w swych efektach procesami o szerszym zasięgu.

Od połowy wieku osiemnastego coraz wyraźniej widać powstawanie nowego porządku władzy opartej na oddolnej (względem wcześniejszej – odgórnjej) jej legitymizacji: procesy emancypacyjne zachwiały pozycją władcy z boskiego nadania, czego ostatecznym wyrazem była dekapitacja Ludwika XVI z woli ludu. Dla utrzymania ciągłości władzy należało stworzyć nową jej podstawę, nowe uwierzytelnienie. Taką możliwością było wykorzystanie tworzącej się, w równoległym do kryzysu władzy królewskiej procesie, wspólnoty narodu.

Od szesnastego wieku stopniowo rozszerza się oddziaływanie druku, zwiększają się zasób i dostępność tekstów, postępuje alfabetyzacja – to przyczynia się do integracji wspólnoty: stopniowo powstają i ustalają się języki narodowe, zwiększa się poczucie wspólnoty kulturowej, zaczyna tworzyć się tożsamość narodowa obejmująca użyt-

kowników języka, uczestników kultury (Burke 2009). W tym okresie uformowała się większość dzisiejszych nacji europejskich. Przykładem późnego realizowania się tej tendencji jest przypadek fiński – starania o stworzenie języka fińskiego rozgrywają się w przestrzeni dziewiętnastego wieku i stanowią szczególnie ciekawy z tego względu przykład dostosowywania się do dominującego wzoru, by uzyskać polityczną autonomię (Sommer 2009). W dwudziestym wieku proces dekolonizacji daje wiele podobnych przykładów „powstawania” narodów w zamiarze politycznego wykorzystania wzorca suwerenności.

Zawiązuje się sprzężenie zwrotne pomiędzy procesami ustanawiania narodów a centralizacją władzy. Jednakże dodatkowo występująca sekularyzacja wymagała dla tej coraz bardziej skupionej władzy nowego uprawomocnienia (Anderson 1997). Nie sposób nie wspomnieć o związku szerszym – modernizacji społeczeństwa, rozwoju środków produkcji z monopolizacją przemocy i centralizacją władzy (Elias 2011).

Ideologiczną nadbudową dla owych procesów była filozoficzna praca nad pojęciami wspólnotowej tożsamości, odrębności etnosów i swoistej metafizyki narodowej, obecna chociażby w pismach Herdera – co tutaj nieobojętne, także prekursora badań nad kulturą. Przy tym tworzące się wspólnoty narodowe konstruowały swoje tradycje. Z jednej strony chodzi tu o osadzanie wspólnoty w tradycji – uhistorycznianie jej, czyli tworzenie ciągłości narracyjnej pomiędzy nową wspólnotą a poprzedzającymi ją i inkorporowanymi. Z drugiej – o tworzenie przestrzeni nowego, narodowego rytuału i symboliki. Wiek dziewiętnasty to okres dynamicznego produkowania tego rodzaju tradycji – cementujących wspólnoty, wzmacniających je i stale rekonstruujących – w jego wyniku pojęcie narodu stało się idiomem współczesnych społeczeństw; przykładem istotności dla nowoczesnego państwa działań konstruujących zamieszkujące je wspólnoty jest stwierdzenie włoskiego polityka po zjednoczeniu: „Stworzyliśmy Włochy, teraz pora stworzyć Włochów” (Hobsbawm 2008: 279). Dzisiaj, jakkolwiek można na różne sposoby określać swoją tożsamość indywidualną, jej nieodzownym składnikiem będzie odniesienie (pozytywne bądź negatywne) do narodowości.

Cechami przypisywanymi narodom były: spójność, tożsamość, niezmiennosc podstawowych wyznaczników istnienia. W kontekście

takiego myślenia o wspólnocie temu, co ją charakteryzuje – kulturze – przypisano z konieczności te same cechy. Antropologia tradycyjna badająca wspólnoty pod kątem elementów uwspólniających, poszukująca norm warunkujących życie społeczne, porusza się w przestrzeni wyznaczonej zewnętrznymi względem niej pojęciami. Samo definiowanie kultury w kategoriach stabilności i całościowości już to pokazuje. Pojęcie kultury zakłada pojęcie narodu (ewentualnie wspólnoty posiadającej swoją wyraźną tożsamość), uzupełnia je. Badania nad ludami pozaeuropejskimi wyznaczone tymi milczącymi założeniami były w stanie osiągnąć poziom poznania stanów kultury, optyka ta zakłada ahistoryczne trwanie wspólnot pierwotnych, ahistoryczną spójność ich tradycji i ich niepodległość zmianie.

Jednak taki sposób ujmowania kultury, odpowiadający pewnym istotnym pozaantropologicznym interesom, nie unieważnia innych możliwości opisu. Przy okazji niepodbudowanych założeniami obciążonymi metafizyczną hipoteką i dających tym samym większe możliwości wglądu w mechanikę procesów kulturowych.

Jako przykład może służyć Hannerzowska koncepcja kreolizacji. Postulowane jest w niej odejście od dotychczasowych ujęć kultury zakorzenionych w statycznym obrazie świata kulturowego na rzecz ujęcia dynamicznego, podkreślającego zmienność ludzkich rzeczywistości, ich procesualność. „»Kultura« nie musi być ani jednorodna, ani nawet szczególnie spójna. Zamiast zakładać dalekosiężną wspólnotę kulturową, »replikację jednolitości«, powinniśmy przyjąć dystrybucyjny pogląd na kultury rozumiane jako systemy znaczeń. Społeczna organizacja kultury zawsze zależy zarówno od cech przepływu komunikacyjnego, jak i zainteresowań w społeczeństwie. W społeczeństwie złożonym to drugie zróżnicowanie jest z definicji dość znaczne” (Hannerz 2004: 289). Odwołuje się do swoich badań Nigerii. Ten afrykański kraj, podobnie jak Walcottowskie Antyle, jest rzeczywistością złożoną: z elementów rodzimych kultur plemiennych, pozostałości kolonializmu oraz kształtującej się kultury nigeryjskiej, niedającej się sprowadzić do wcześniej wymienionych czynników. Pstrokacizna tej kultury, nieprzystawalność jej elementów rzuca się w oczy. Tym, co podobnie jak jej hybrydyczność, nie da się nie zauważyć, jest żywotność – to

rzeczywistość dynamicznie się rozwijająca, arena na bieżąco negocjowanych norm, ciągła zmienność.

W klasycznym ujęciu narzucającą się cechą takiego obrazu byłaby niespójność – w jednej przestrzeni nadmiar elementów różnego pochodzenia, sprzecznych znaczeniowo, a jednocześnie tworzących jakieś całości – istne ustrojstwo. Brak tożsamości, nieautentyczność stanowiłyby dominantę opisu.

Jednak gdy przyjąć perspektywę kultury jako procesu, sytuacja zmienia się radykalnie – to, co mogłoby być niezgodnością, nieautentycznością, brakiem tożsamości, staje się obrazem – bardzo wymownym – uzgadniania, uzyskiwania autentyczności, konstruowania tożsamości. Inaczej mówiąc, obrazem kultury *in statu nascendi* – „ten świat ruchu i mieszania się jest światem skreolizowanym, a pojęcie kultury kreolskiej i zjawisk jej pokrewnych może być naszą najbardziej obiecującą metaforą podstawową” (Hannerz 2004: 291). Jesteśmy w tym momencie świadkami „wczesnego poranka jakiejś kultury, która się właśnie definiuje, gałąź za gałęzią, liść za liściem” (Walcott 2008: 177).

Jedynie z perspektywy kultur, które narzuciły sobie narrację tożsamości, to, co zmieszane, kreolskie, może być mniej wartościowe. Jednakże zanim polska kultura stała się tak domniemanie spójna, chrześcijańska, europejska, przez kilka wieków od samego aktu ustanowienia państwa Mieszka I, jako państwa wspólnoty chrześcijańskiej, była państwem podobnym dzisiejszej Nigerii, Antylom czy innym jeszcze kulturom kreolskim – walczyły w niej o wpływy dopiero narzucone normy i wzorce chrześcijańskie, opór stawiały rodzime, pogańskie wierzenia i normy. Część neutralnych elementów kultury mogła współistnieć niezależnie z jakimikolwiek wartościami, jednak też dawało to za każdym razem szczególny układ. Walka o jednolitą, nową tożsamość, którą zaprojektował pierwszy władca polski, zakończyła się dopiero około piętnastego wieku, ale przecież to tylko jeden z wymiarów zmienności, jakim podlegała i podlega kultura polska (i każda inna).

Historię języka angielskiego Edward Sapir krótko przedstawił w jednym ze swoich szkiców jako kolejne warstwy (niemalże geologiczne) wpływów zewnętrznych języków: łaciny, francuskiego, włoskiego,

które oddziaływały na angielszczyznę, pozwalały jednocześnie jej się zmieniać i rozwijać, zyskiwać nowe możliwości (Sapir 1978: 57-58). Jest to zarazem obraz wpływów kulturowych, którym podlegała kultura angielska w czasie swojego trwania. Każdą poszczególną kulturę można udatnie przedstawić jako migotliwy kobierzec utworzony ze splecionych nici różnych kolorów, faktur i materiałów. Ta przenośnia jest o tyle ograniczona, że należałoby raczej mówić o wielkim kobiercu wszystkich ludzkich kultur, pomiędzy którymi granice nie są wyraźne, czasami ledwo się zaznaczają i wciąż na nowo się tworzą – kobiercu, który nieustannie jest tkany.

Co istotne, owa zewnętrznie najczęściej stwierdzana niespójność dla samych uczestników nie istnieje – „obywatele zawierali ze sobą mieszane małżeństwa, zgodnie z własnym wyborem, pod wpływem instynktu, a nie tradycji, aż ich dzieci dochodziły do wniosku, że badanie własnej genealogii jest coraz bardziej jałowym przedsięwzięciem” (Walcott 2008: 173). W refleksji antropologów współczesności odzywają się ta zewnętrzność i, mimo podkreślania odmienności współczesności i jej składników, zadłużenie względem owych tradycyjnych pojęć i perspektyw.

W przypadku określenia „kultura kreolska” (podobnie zresztą jak w przypadku „hybrydy”) uwidocznić się może pewien istotny (a przynajmniej jako taki się jawi) problem – dostrzegalny także w przywoływanych przykładach: można mówić o kulturze kreolskiej (względnie hybrydzie) jako złożeniu (w zewnętrznym czy „gramatycznym” oglądzie) nieprzystających elementów. Ważne jest jednak również rozważenie charakteru składowych owych ustanowionych całości. W perspektywie przeze mnie przyjmowanej konsekwentnie utrzymywałbym, że owe substraty wchodzące w reakcję mają także charakter złożzeń, a nie elementarnych, niepodlegających rozkładowi cząstek. Może to sugerować *regressus ad infinitum* bądź też pytanie: czego złożeniami są elementy złożoności wyższego rzędu i czego złożeniami są ich składowe – czy jednak nie zwodniczo? W figurze zstępowania w nieskończoność występuje – oddalający się wciąż i wciąż dalej, niepowątpiewalnie istniejący – punkt początku. To przesądzenie – o istnieniu takiego punktu – odrzucam; jest to rozstrzygnięcie

mocne, nie mniej aczkolwiek niż poszukiwanie pierwszego słowa czy najpierwotniejszego wyrazu kultury. Zakładam, że niemożliwe jest dotarcie do tego i że od początku mieliśmy do czynienia z wymianą i zmianą – tam, gdzie nie wchodzi jeszcze w grę różne grupy, musimy założyć istnienie jednostek uzgadniających wspólną rzeczywistość. Określam to jako założenia, bowiem dociekanie, co jest poprzednikiem, a co następnikiem – stan czy proces – ma charakter scholastycznego rozważania pierwszeństwa jajka przed kurą bądź na odwrót. Jednak też zjawiska języka i kultury mają nieusuwalnie społeczny charakter.

Przy tym sposób myślenia o kulturze sprowadzający ją w każdym przypadku do nierozkładalnego indywiduum wprowadza kłopot innego rodzaju. Jak pisze Eric Wolf: „Wyposażając narody, społeczeństwa lub kultury w cechy wewnętrznie jednorodnych i zewnętrznie ograniczonych, rozróżnialnych rzeczy, przyjmujemy jako model świata globalną salę bilardową, w której między poszczególnymi jednostkami dochodzi do licznych karamboli, jak między twardymi i okrągłymi bilami. Łatwo wtedy uporządkować świat, nadając bilom różne kolory [...]” (Wolf 2009: 7). Tworzy to wrażenie, że nazwy są rzeczami. Tymczasem jeśli mówię o kulturze polskiej, o języku angielskim mówi Sapir, de Certeau o religii chrześcijańskiej i indiańskiej (w każdym przypadku innej), nie musi to oznaczać substancjalizacji tych pojęć. Nie musi za tymi użyciami stać przekonanie o istnieniu stałej charakterystyki owych pojęć, (metafizycznego) rdzenia stanowiącego o ich tożsamości. Odpowiedniejsze jest chyba ujęcie tego jako raczej posługiwania się pewnymi poręcznymi narzędziami – tak jak sposób używania języka charakteryzował Wittgenstein: „Pomyśl o skrzynce z narzędziami: jest tam młotek, są obcęgi, piła, śrubokręt, całówka, garnek do kleju, klej, gwoździe i śruby. – Jak różne są funkcje tych przedmiotów, tak różne są też funkcje wyrazów” (Wittgenstein 2000: 13).

W tradycyjnej perspektywie, nieobciążonej nawet żadnego rodzaju esencjalizmem, rozumienie procesów kulturowych odsyła do, na przykład, matrycy języka czyniącej element zewnętrzny swojskim, składnikiem kontekstu wewnętrznego (spolszczenie zapisu: „menager” – „menedżer” czy odmiany: M. „weekend” – Msc. „weekendzie”, a także włączanie na przykład – kontekstowo – obcych czasowników

i ich adaptacja – „lajkować” używane na Facebooku, czy, inaczej mówiąc, fejsie), która uspoźnia wpływy, podlegając jednocześnie zmianie. W przypadku innych przekonań czy całości (wyodrębnionych roboczo jako takie, bez orzekania, że taki jest ich status ontologiczny) kulturowych podobnie wpływy zewnętrzne są uspoźniane z kontekstem i jednocześnie wprowadzają w przebieg czasu czynnik różnicujący. Oba przypadki pozwalają zaznaczyć względną barierę, jaką napotykaamy, próbując zrozumieć tekst czy formę kultury reprezentujące okres wcześniejszy. Procesy uspoźniania i różnicowania zachodzą równolegle.

W opinii Jamesa Clifforda w tradycyjnej antropologii każdą kulturę rozpatruje się w kategoriach odrębności o naturalnym charakterze – jest ona osobną jednostką taksonomiczną, tak jak takimi jednostkami są poszczególne gatunki roślin i zwierząt (Carrithers 1994: 30). Przy takim podejściu niknie z pola widzenia walor zmienności i przenikliwości, a tym wyraźniejsze stają się odrębności – one czynią każdą kulturę tożsamą.

Posługiwanie się wreszcie nazwami sugerującymi spójność stojących za nimi fenomenów to w istocie ustanawianie narracyjnej ciągłości egzystencjalnej. Jest to ważny wymiar, bowiem w tym procesie uczestnicy nadają sens rzeczywistości, a raczej stale ów sens rekreują. Jeśli rozpoznać to jako strategię egzystencjalną, zmieni to sposób podejścia do używanych nazw. W kontekście naukowym (a w takim staram się pozostać) nie mamy do czynienia z podążaniem za potocznymi intuicjami i przekonaniem, generalizowaniem ich (jak to czyniono w pozytywistycznym modelu humanistyki), raczej z wykorzystywaniem słów z potocznego słownika i nadawaniem im specyficznych technicznych znaczeń, często odległych od zwykłych, codziennych. Język (z etnicznym dookreślnikiem), także i dookreślona kultura, jak też – co istotniejsze – kultura w ogóle, nie mogą być rozpatrywane odnośnie do funkcjonujących w potoczności znaczeń czy ich egzystencjalnej roli. I tak, mówiąc o języku polskim czy kulturze polskiej, mówię o kompleksie niejednorodnych i podlegających stałej zmianie zjawisk, identyfikowanych jako całości w *continuum* historycznym przez użytkowników i uczestników – nie zawsze przecież zgodnie. W dyskusji na temat pojęcia kultury winniśmy dążyć do nadania

mu – na tyle, na ile to możliwe przy uwzględnieniu niemożności wyjścia poza kulturę, osiągnięcia Archimedesowego punktu dla poznania kultury – wyjaśniającej precyzji większej, niż mogą zaoferować ujęcia wyprowadzane z bieżących, powszednich zaangażowań (drogę taką otwiera, na przykład, Kmitowska, niespełniająca sformułowanych tu wymogów dotyczących uwzględnienia czynnika zmienności, jednak stanowiąca dogodny punkt wyjścia, koncepcja kultury). Jest to tyleż trudne, co chyba niezbędne, by nauki o kulturze zmierzyć się mogły skutecznie z wyzwaniem opisu dynamiki współczesnych i przeszłych procesów kulturowych.

Wydaje mi się i, mam nadzieję, wynika to także z powyższych uwag, że odrzucenie pojęcia kultury jako nieodpowiedniego do opisu współczesności jest zbyt pospieszne. Oznajmianie nieprzydatności pojęcia kultury przypomina nieco wieszczenie końca historii i grzeszy tym samym przekonaniem (nawet niewyrażonym wprost) o wyjątkowości czasu, w którym przyszło żyć, spełniającego przeznaczenie, właściwym nieznanym (a przynajmniej sprawiającym wrażenie, jakby jej nie znali, bądź nie potrafili wyciągnąć z niej wniosków) perypetii historii kultury, a owładniętym niemal rewolucyjnym zapałem do rewidowania i unieważniania całego przeszłego wysiłku intelektualnego, jako nieodpowiadającego nowym czasom.

Myślenie, że oto żyjemy w czasach osobnych, wyjętych jakby spod władzy ciężarów dotychczasowych, razi naiwnością. Jeśli przy tym rozumiejąco mamy ogarnąć spojrzeniem nie tylko najbliższy dystans – i geograficzny, i czasowy – to pojęcie kultury stanowi najbardziej uniwersalną podstawę rekonstruowaniu odległych (znowu – i geograficznie, i czasowo) przejawów ludzkiej aktywności i przy wykorzystaniu do tego pojęcia racjonalności decyzyjnej może uchronić przed popadaniem w ahisteryczne pobłędzenia oraz metafizyczne pułapki.

Jeżeli pojęcie kultury dotychczas mieściło w sobie założenia o stałości, stabilności i spójności rzeczywistości kulturowej, nic nie stoi na przeszkodzie, by je zmodyfikować. Wielość definicji kultury jak dotychczas nie stanowiła przeszkody w posługiwaniu się samym pojęciem. Rozszerzenie go o trzeci wymiar zmienności w czasie i uwolnienie spod ograniczeń perspektywy tożsamościowej (niedającej się zapewne

zneutralizować w potocznych użytkach) nie stanowi rewolucji większej niż wciąż na nowo podejmowane próby zdefiniowania. Umożliwia to połączenie dwóch badawczych perspektyw oglądu ludzkich światów: jednocześnie różnicujących się i zmiennych w czasie i jednocześnie spójnych wewnętrznie dla ich uczestników. Daje przy tym tę korzyść, że pozwala utrzymać możliwość całościowego ujmowania zjawisk z przestrzeni ludzkiego świata, objęcia poznawczą i refleksyjną perspektywą tego, co historyczne już, tego, co się wydarza właśnie i co się dopiero zdarzy.

Bibliografia

- Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Kraków: Znak.
- Austin, J.L. (1993). *Jak działać słowami*. W: J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne* (ss. 545-713). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Austin, J.L. (1993a). *Wypowiedzi performatywne*. W: J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne* (ss. 311-334). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Austin, J.L. (1993b). *Zmysły i przedmioty zmysłowe*. W: J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne* (ss. 401-541). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barthes, R. (2001). Dyskurs historii. *ER(R)GO. Teoria – Literatura – Kultura*, 2(3): 105-115.
- Borges, J.L. (1976). *O ścisłości w nauce*. W: J.L. Borges, *Powszechna historia nikczemności* (s. 103). Warszawa: PIW.
- Braudel, F. (1971). *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*. W: F. Braudel, *Historia i trwanie* (ss. 46-89). Warszawa: Czytelnik.
- Braudel, F. (1971a). *Problemy historii cywilizacji*. W: F. Braudel, *Historia i trwanie* (ss. 253-315). Warszawa: Czytelnik.
- Braudel, F. (2004). *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Braudel, F. (2006). *Gramatyka cywilizacji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Buckle, H.T. (1864). *Historja cywilizacji w Anglii*. Lwów: Gebethner i Wolff.
- Buko, A. (2011). *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*. Warszawa: Trio.
- Burckhardt, J. (1991). *Kultura Odrodzenia we Włoszech*. Warszawa: PIW.
- Burke, P. (1991). *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech*. Warszawa: PIW.
- Burke, P. (2009). *Języki i społeczności w Europie wczesnonowoczesnej*. Kraków: Wydawnictwo UJ.

- Burke, P. (2012). *Historia kulturowa. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Carrithers, M. (1994). *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności kulturowej*. Warszawa: PIW.
- Certeau, M. de (2008). *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Chojnacki, A. (1975). *Parnicki w labirynty historii*. Warszawa: PWN.
- Davidson, D. (1992). *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Warszawa: PWN.
- Davidson, D. (1992a). *Interpretacja radykalna*. W: D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle* (ss. 95-117). Warszawa: PWN.
- Davidson, D. (1992b). *Przekonania a podstawy znaczenia*. W: D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle* (ss. 118-140). Warszawa: PWN.
- Davidson, D. (1992c). *Zdarzenia mentalne*. W: D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle* (ss. 163-193). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Davidson, D. (1992d). *Zgodność z faktami*. W: D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle* (ss. 33-59). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Davidson, D. (2006). *A Nice Derangement of Epitaphs*. W: D. Davidson, *The Essential Davidson* (ss. 251-265). Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, J. (1998). Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna. *Literatura na Świecie*, 11-12/1998 (328-329): 24-111.
- Descartes, R. (2001). *Medytacje o pierwszej filozofii*. Kęty: Antyk.
- Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza*. Warszawa: PIW.
- Douglas, M. (2009). *Jak myśłą instytucje?*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elias, N. (2011). *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*. Warszawa: W.A.B.
- Ferguson, N. (2013). *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Finkelkraut, A. (1999). *Zagubione człowieczeństwo*. Warszawa: PIW.
- Foucault, M. (1998). *Nadzorować i karać*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault, M. (2002). *Porządek dyskursu*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Frazer, J. (1978). *Złota gałąź*. Warszawa: PIW.
- Geertz, C. (2003). *Anty-antyrelatywizm*. W: C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne* (ss. 58-88). Kraków: Universitas.
- Geertz, C. (2005). *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka*. W: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje* (ss. 51-74). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Gieysztor, A. (2016). *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Goody, J. (2006). *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

- Goody, J. (2009). *Kradzież historii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goody, J. (2011). *Poskromienie myśli nieoswojonej*. Warszawa: PIW.
- Goody, J. (2012). *Renesans. Czy tylko jeden?*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Grabski, A. (2006). *Dzieje historiografii*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Greenblatt, S. (2006). *Kultura*. W: K. Kujawińska-Courtney (red.), *Poetyka kulturowa* (ss. 145-156). Kraków: Universitas.
- Hannerz, U. (2004). *Skreolizowany świat*. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (ss. 284-298). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Harris, R. (2014). *Racjonalność a umysł piśmienny*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Hastrup, K. (2004). *O ugruntowywaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii*. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (ss. 87-99). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hempel, C.G. (1994). *The Function of General Laws in History*. W: M. Martin, L.C. McIntyre (ed.), *Readings in the Philosophy of Social Science* (ss. 43-53). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Hobsbawm, E. (2008). *Masowa produkcja tradycji. Europa, lata 1870-1914*. W: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona* (ss. 275-323). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Howarth, D. (2008). *Dyskurs*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Janion, M. (2016). *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kijko, M. (2001). *Status wiedzy historycznej w świetle koncepcji interpretacji Donalda Davidsona*. Niepublikowany maszynopis rozprawy doktorskiej.
- Kmita, J. (1971). *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa: PWN.
- Kmita, J. (1974). Kontekst odkrycia – kontekst uzasadniania. *Studia Metodologiczne*, 1974/12: 29-47.
- Kmita, J. (1985). *Kultura i poznanie*. Warszawa: PWN.
- Kmita, J. (1985a). Epistemologia w oczach kulturoznawcy. *Studia Filozoficzne*, 1985/4 (233): 17-336.
- Kmita, J. (1997). *Racjonalność decyzyjna a badanie kultury*. W: T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność* (ss. 11-35). Poznań: Wydawnictwo IF UAM.
- Kokowski, A. (2005). *Starożytna Polska. Od trzeciego stulecia przed narodzeniem Chrystusa do schyłku starożytności*. Warszawa: Trio.

- Kołąkowski, L. (1988). *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn: Aneks.
- Kuper, A. (2009). *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Labuda, G. (1999). *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia*. Poznań: PTPN & Wydawnictwo Sorus.
- Le Goff, J. (2016). *Historia i pamięć*. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Lem, S. (1985). *Arthur Dobb: NON SERVIAM*. W: S. Lem, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona* (ss. 167-198). Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Lem, S. (1986). *Solaris*. W: S. Lem, *Solaris. „Niezwyciężony”* (ss. 5-235). Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Lem, S. (1988). *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*. T. II. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lévi-Strauss, C. (2001). *Mysł nieoswojona*. Warszawa: KR.
- Lévy-Bruhl, L. (1992). *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski, B. (1990). *Magia, nauka i religia*. W: B. Malinowski, *Mit, magia, religia* (ss. 368-445). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski, B. (2000). *Dynamika zmiany kulturowej*. W: B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany* (ss. 183-401). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski, B. (2007). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Montaigne, M. de (1957). *O kanibalach*. W: M. de Montaigne, *Próby* (ss. 302-318). Warszawa: PIW.
- Obeyesekere, G. (2007). *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Ong, W.J. (2011). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Parnicki, T. (1961). *Twarz księżycy (Powieść z wieków III-IV)*. Kraków: PAX.
- Rorty, R. (2009). *Filozofia jako polityka kulturalna*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Sahlins, M. (2006). *Wyspy historii*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Sahlins, M. (2007). *Jak myślą „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Said, E. (1991). *Orientalizm*. Warszawa: PIW.
- Said, E. (2009). *Kultura i imperializm*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Sapir, E. (1978). *Język*. W: E. Sapir, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje* (ss. 33-68). Warszawa: PIW.

- Searle, J.R. (1995). *Umysły, mózgi i programy*. W: B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia umysłu* (ss. 301-324). Warszawa, Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja.
- Shakespeare, W. (1991). *Burza*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Słupecki, L.P. (2016). *Posłowie*. W: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian* (ss. 323-360). Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Sommer, Ł. (2009). *Mowa przodków potrzebna od zaraz. Fińskie spory o język narodowy w pierwszej połowie XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Spaemann, R. (2001). *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Spiro, M.E. (2004). *Relatywizm kulturowy i przyszłość antropologii kulturowej*. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (ss. 27-53). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Strzelczyk, J. (2005). *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*. Warszawa: PIW.
- Swinburne, R. (1995). *Spójność teizmu*. Kraków: Znak.
- Taine, H. (1978). *Stany i działania człowieka wewnętrznego i niewidzialnego posiadają swoje przyczyny w pewnych sposobach powszechnego myślenia i czucia* (fragm. *Historii literatury angielskiej*). W: B. Skarga (red.), *Filozofia francuska XIX wieku* (ss. 401-408). Warszawa: PWN.
- Todorov, T. (1996). *Podbój Ameryki. Problem innego*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Topolski, J. (1983). *Teoria wiedzy historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Topolski, J. (2003). *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV-XVII wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Walcott, D. (2008). *Antyle: fragmenty epickiej pamięci (Mowa noblowska)*. W: M. Heydel (red.), *Mapa Nowego Świata. Wiersze wybrane* (ss. 165-181). Kraków: Znak.
- Wallerstein, I. (2007). *Uniwersalizm europejski. Retoryka władzy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- White, H. (2010). *Poetyka pisarstwa historycznego*. Kraków: Universitas.
- Winch, P. (1992). *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*. W: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność a styl myślenia* (ss. 242-295). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Winch, P. (1995). *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

-
- Wittgenstein, L. (2000). *Dociekania filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wolf, E.R. (2009). *Europa i ludy bez historii*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Zaporowski, A. (2013). Hybrydowy charakter współczesności i kultury: studium krytyczne. *Studia Kulturoznawcze*, 1(3)2013: ss. 125-143.

MATERIAŁY AUDIOWIZUALNE

- Fidyk, A. (2000). *Taniec trzcin*.

Nota bibliograficzna

Wszystkie teksty składające się na tę książkę, prócz wprowadzającego *Czy pojęcie kultury jest do czegoś przydatne?* oraz *Historycznej zmienności kultur*, mają za swą podstawę referaty wygłoszone w różnych latach między rokiem 2002 a 2013 podczas seminariów naukowych Zakładu Historii i Metodologii Nauk o Kulturze Instytutu Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu. Dwa – *Kultura a interpretacja* (pod tytułem *Davidsonowska koncepcja interpretacji a refleksja kulturoznawcza*) oraz *Racjonalność i granice wyobraźni* – zostały wcześniej w innej formie opublikowane w książce *Czyj umysł? Krytyczne podejście do problemu podmiotowości* pod redakcją Krystyny Zamiary (Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007).

Summary

The faint strength Sketches in Cultural Studies

In this book I take up a number of problems that are key from the point of view of cultural studies. I ponder over a notion that is fundamental for the field, namely culture – its usefulness and the criticism it meets. I study the relationship between cultural studies and other fields of humanities, taking philosophy and history as examples. From the point of view of cultural studies, I discuss the problem of rationality and relativism.

Cultural studies are incessantly going through stages of creation and, at the same time, of questioning what has already been achieved. This is due to a variety of reasons, the most important of which is the constant change under which the investigated reality is invented. The very concept of culture is, however, constitutive to them. Difficulties with its definition are, in a way, a testament to the constant work and, at the same time, to the need to open up to the transformations of culture itself. Even the most general concept becomes an intellectual frame indispensable for reflection, thanks to which it is possible to study and understand expressions of human activity, varying both in terms of time and space, and reflecting different forms of the human culture. Despite criticism, for example, coming from advocates of the anthropology of modernity, who invent a separate idiom, the concept of culture proves to be the most universal tool for examining various forms of human common thinking, as the idiom prevents research from being conducted outside a strictly defined area. This attempt to break away, if it were to be adopted and perpetuated, wastes the effort

aimed at embracing the understanding of various cultural phenomena, a waste which, perhaps, requires the invention a set of conceptual tools specific for every thing.

Special ties link cultural studies with philosophy – the former is a “late grandson” of the latter, according to Jerzy Kmita. Philosophical ideas are subject to a specific verification – from a cultural perspective, they are analyzed for their usefulness and possible use in research on culture, or possible cognitive consequences. In the context of cultural studies of language and its contribution to the shaping of cultural reality, I show this by the example of John Langshaw Austin’s speech act theory, and the theory of discourse by Michel Foucault. The problems of research on culture and of explaining the actions taken by different cultural actors involved are compared with the Donald Davidson’s concept of interpretation.

To the area of discussion about the rationality, cultural studies add their own effort to try to understand different styles of thinking and to juxtapose them with rationality. This confrontation – between the metaphysical concept of rationality and the challenge of different ways of thinking pursued by participants of different cultures – leads to a number of anthropological conceptions of cultural difference, also taking into account the technology of writing. It also allows us to apply the notion of rationality in terms of decision making, taking into account the influence of culture on acting individuals, and opening the possibility of adequately explaining actions taken in different contexts. This allows somehow to cope with the problem of relativism – the multiplicity of rationalities and their cultural roots show the fragility of the human world, making each domination a cultural strategy, rather than a destiny resulting from metaphysically enforced advantage.

The understanding of rationality derived from Donald Davidson’s philosophy, in recognition, by its own measure, of its beliefs and standards, gives an opportunity to expose the limitations of such a perspective in an intellectual exercise. I confront these standards and beliefs with the idea of God, artificial intelligence, and extraterrestrial intelligence in order to show that this perspective is incapable of taking into account various ways of thinking possible – either without chal-

lenging the Otherness, or attempting to colonize itself by imposing its own standards or by drawing into the area of irrationality.

History, as a study of the past, also remains in a significant relation to cultural studies. Historians in various ways have sought the proper way of conveying the past and getting to know it – from empathy to formulating historical laws. In any case, historical variability is a historical variability of cultures and provokes to think over whether it is a change subject to any laws or marked by contingency, and how it may be scientifically grasped. It is also important to reflect on historical concepts – how they are used, what their effects are, and whether they are (or can be) influenced by their origin and therefore result in knowledge distorted by bias. At the same time, the stuff of history consists of the cultural identities of communities and of individual people – so the way in which history is thought about, and in which historical process is described by use of appropriate concepts influences them in a meaningful way.

