

## Kłopoty z kulturą. Kultura jako praktyki kulturowe

### Abstract:

With reference to Manuel Castells, I agree that the value of theory stems, above all, from its ability to provoke and structure empirical research – in other words, theory is communicated via the analysis of practices. In this book, *The Information Age*, Castells wrote that the best chance for understanding society would be linked to a more patient approach to the gathering of information and the building of theories. The application of theory is of an iterative nature, and thus „sensitizing” concepts arise. I share a view which James Clifford expressed in his 1988 book, *The Predicament of Culture*: the study of culture oscillates between the local and global perspective, constantly re-contextualizing its subject. Therefore, the main goal of cultural researchers should be to create space for the future of cultures and to identify any threats thereto. I will attempt to show that, in the realm of cultural dynamics, it is possible to „invent” a broader system of theories and concepts. The predicament with culture is actually immanent in the meaning of culture.

**Key words:** Culture; cultural practices; evolutionism; cultural dynamics; identity; utopian thinking; cultural discourse

**Słowa kluczowe:** Kultura; praktyki kulturowe; ewolucjonizm; dynamika kultury; tożsamość; myślenie utopijne; dyskurs o kulturze

### Wstęp

Lawrence E. Harrison w rozdziale 22, zatytułowanym „Upowszechnianie pozytywnych zmian kulturowych”, który jest częścią książki „*Kultura ma znaczenie*” pod jego i Samuela P. Huntingtona redakcją, podjął problem: w jaki sposób kultura wpływa na postęp. Wyróżnił dziesięć wartości, postaw czy też rodzajów mentalności, które odróżniają kultury postępowe od kultur zachowawczych. Zauważył, że wskazane czynniki stanowią duże uogólnienie i przybliżenie, i niewiele krajów mogłoby otrzymać maksymalną ocenę we wszystkich kategoriach, podobnie jak tylko nieliczne zasłużyłyby na jedynkę. To prowadzi go do konkluzji, że liczy się rozwój a nie kultura. Kiedy schodzi na poziom lokalnych interpretacji kulturowych, to za Gunnarem Myrdalem powiada, że czynniki kulturowe, ukształtowane w dużej mierze przez religię stanowią główną przeszkodę dla

modernizacji. Problem nie polega tylko na tym, że utrudniają prowadzenie działalności gospodarczej, lecz że dogłębnie przenikają i sterują zachowaniami społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi. Sam Myrdal krytykuje antropologów i socjologów za to, że nie zaproponowali szerszego systemu teorii i pojęć, który jest niezbędny do naukowego zajęcia się problemem rozwoju. Kultury różnią się między sobą pod względem cech morfologicznych i poziomem swojej *socjalizacji*, czyli stopniem dopasowania wartości kulturowych do interesów określonych grup społecznych. Inaczej rzecz ujmując – zakresem deformacji wartości, będący skutkiem ich funkcji legitymizacyjnych. Globalny rynek poprzez utowarowienie skutecznie przekształcił wartości w interesy.

Kluczowym aspektem najnowszej historii pojęcia kultury jest jej sojusz z sztuką. Kultura zmierza w kierunku estetycznej formy i autonomii. Połączenie życia codziennego, sztuki i zabawy stało się podstawowym wymiarem autonomicznego pola sztuki. Nowa wrażliwość ukierunkowana na zdobywanie doznań i zabawowy styl życia rozprze-strzeniona w latach 60. i 70. XX wieku została wynaleziona – zdaniem Bella – przez awangardzystów kilkadziesiąt lat wcześniej.

Wedle Featherstone'a wyprowadzone z idei i praktyk ruchów awangardowych procesy estetyzacji życia codziennego (hiperestetyzacji) charakterystyczne dla późnokapita-listycznego utowarowienia emocji, przeżyć, tożsamości i stylów życia, powiązane ze zjawiskami hiper rzeczywistości należy rozpatrywać w trzech aspektach: 1) „zatarcie granicy między sztuką i życiem codziennym”, 2) „przekształcenie życia w dzieło sztuki”, 3) „zalew znaków i symboli, wnikających w strukturę życia codziennego ponowoczesnego społeczeństwa”, które „estetyzują i odrealniają rzeczywistość”<sup>1</sup>. Nastąpił transfer doświadczeń performerów do show-biznesu, czyli transfer znaczeń z pola sztuki do pola codzienności. Współczesna kultura – w przeciwieństwie do kultury klasycznego przemysłu kulturowego – to kultura wydarzenia.<sup>2</sup> Transfer idei i praktyk ze świata sztuki do biznesu umożliwił stworzenie świata konsumpcji bazującej na utowarowieniu doznań ściganych przez ponowoczesnych turystów i kreatywności ujarzmionej przez projektowe zarządzanie rzeczywistością.

## Praktyki kulturowe

Tomasz Szlendak i Krzysztof Olechnicki autorzy książki „*Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*”, potwierdzili założenie że nowe formy uczestnictwa w kulturze – *nowy rytualizm* oraz *budowanie alternatywnych subświatów kulturowych* w sieci – stają się w Polsce dominujące, przechodzą do głównego nurtu praktyk kulturowych i wypierają inne, zazwyczaj starsze formy uczestnictwa. Samo uczestnictwo w kulturze jest złożonym procesem nawiązywania relacji społecznych, a profil uczestnic-

<sup>1</sup> M. Featherstone, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, w: R. Nycz (red.) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1996, ss. 304–307

<sup>2</sup> Patrz: S. Lash, C. Lury, *Globalny przemysł kulturowy. Medializacja rzeczy*, Kraków 2011, WUJ

twą w kulturze jednostki, to rodzaj mapy stosunków społecznych, w których bierze ona udział. Tym samym jest to rejestr tych aspektów życia społecznego, które są przez nią kształtowane i które ją kształtują. Jakość życia jawi się jako efekt relacji między realizacją i stopniem zaspokojenia własnych potrzeb a wymaganiami i zasobami otoczenia. Dominuje społeczny przymus emitowania wrażeń płynących z doświadczeń kulturowych. Ich zdaniem: „Praktyki kulturowe stają się płaszczyzną uspołecznienia, kultura zastępuje społeczeństwo. (...) Kultura ery sieci jest kulturą daru, przy czym dar to również własna twórczość, choćby w postaci zamieszczonych na Instagramie czy Facebook zdjęć z wakacji”<sup>3</sup>.

Autorzy *Nowych praktyk kulturowych Polaków* zauważają, że im większe nierówności mierzone za pomocą wskaźnika rozpiętości dochodów, tym więcej sprzedaje się produktów stanowiących „opium dla mas”. Zatem warunki skrajnej nierówności społecznej to jednocześnie warunki niesprzyjające kreatywności w kulturze. W Polsce jako w kraju nieegalitarnym, imprezy wielozmysłowe częściej koncentrują się na prostych rytmach i prostej konsumpcji. Można przypuszczać, że brakuje im polifoniczności przekazu. Nie zmienia to faktu, że megaceremoniały i subświaty są strategiami kreowania tożsamości kulturowej, która jest dominującym problemem współczesności, bowiem tożsamość zakłada istnienie wyraźnej różnicy między kulturami.

Francois Jullien, francuski filozof i sinolog powiada że tożsamość kulturowa nie istnieje, bowiem każda żywa kultura ulega ciągłym transformacjom, nie można więc w oparciu o pojęcie kultury budować czegoś trwałego. Tożsamość zamyka kultura otwiera. O wiele bardziej adekwatne jest pojęcie zasobów kulturowych, z jakich jednostka korzysta, tworząc siebie i określając swoje miejsce w społecznościach. Kultury i oparte na nich cywilizacje nie są monolitami, różniącymi się blokami. Nie są identyczne, tożsame ze sobą, występują między nimi rozbieżności, których nie należy analizować w kategoriach różnicy, lecz **dystansu**, który umożliwia **dialog** między przedstawicielami różnych kultur.

Obecnie tożsamość jednostki ma charakter płynny i jest ujmowana jako proces. „Człowiek dyscypliny był nieciągłym wytwórcą energii, podczas gdy człowiek kontroli ma raczej naturę falową, porusz się po orbicie w postaci wiązki ciągłej. Wszędzie surfing zastąpił inne dyscypliny sportu”<sup>4</sup> – konstatuje Deluze. Zewnętrzny nadzór społeczeństwa dyscyplinarnego został zamieniony w samokontrolę płynną i zderegulowaną. Praca, konsumpcja i zabawa zostały sprzężone ze sobą. Druga rewolucja menadżerska stworzyła warunki do powstania kapitalizmu kognitywnego (zob. np., Osten 2009), czyniąc motywem przewodnim swoich działań, znakiem i siłą napędową dla gromadzenia zysków ludzką wyzwoloną i modulowaną przez rynki finansowe kreatywność (Florida

<sup>3</sup> T.Szlendak, K. Olechnicki, *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*, PWN, Warszawa 2017, s. 43

<sup>4</sup> G. Deluze, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, W; Tegoż, *Negocjacje 1972–1990*, Wrocław 2007, s 186

2010). Kreatywność jest siłą napędową globalnego systemu kulturowego, o czym piszą Scott Lash i Celia Lury lub – jak woli Richard Florida – gospodarki kreatywnej. Według brytyjskich badaczy kultura (ujęta jako dziedzina komunikowania symbolicznego) „wy-lewa się poza nadbudowę, by przenikać do bazy, a następnie objąć nad nią kontrolę”<sup>5</sup>.

## **Dynamika kultury: ewolucja – dyfuzja – ewolucja**

Myszę, że wielkość ewolucjonizmu w naukach społecznych poległa na dobrym uzasadnieniu mechanizmu zmiany kulturowej. Dyfuzjoniści dodali do niego czynniki zewnętrzne, które i tak były brane pod uwagę w ewolucji biologicznej. Wielkość Williama Riversa tkwi w tym, że odkrył dyfuzję jako mechanizm rozwoju kultury na bazie ewolucji.

Ewolucja jako mechanizm rozwoju kultury była możliwa dzięki koncepcji ludzkiej natury, która jest fundamentalnym pojęciem antropologii filozoficznej i społecznej. W myśleniu o człowieku poszukiwano z jednej strony, jego natury i niezmiennej istoty, z drugiej – wskazywano na historię jako konkretną rzeczywistość człowieka i zarazem źródło odpowiedzi na pytanie: kim on jest? Ten spór sprowadzić można do pytania: czy człowiek ma naturę czy historię?

Z różnorodności i pluralizmu powstałych w dziejach filozofii obrazów człowieka można wywieść odpowiedź na postawione wyżej pytanie: człowiek ma naturę uwikłaną w historię a oddziaływanie „istotowej” koncepcji człowieka było i jest silniejsze niż historii. Ta różnorodność stanowi o sile namysłu człowieka nad sobą samym i światem, a początki nauk społecznych są tego najlepszym dowodem. Nie jest przypadkiem fakt, że ich powstanie i rozwój przypada na drugą połowę XIX wieku. Był to czas dominacji kierunku nazwanego ewolucjonizmem. W jego modelu pojęciowym „pojęciem uwrażliwiającym” była tożsamość ludzkiej natury. Ewolucjoniści społeczni nie twierdzili, że jesteśmy tacy sami, lecz że w różnorodności kultur musi być coś, co nas łączy, co stanowi *arche*, czyli pra zasadę. Ich zdaniem *arche* – to uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu.

Czym są te zasady? Do dzisiaj nie ma na to pytanie jednej i zadawalającej odpowiedzi. W świetle współczesnych odkryć nauk przyrodniczych można pokusić się o stwierdzenie, że to „chemia mózgu” modyfikowana przez środowisko przyrodnicze i kulturowe.

Twórca teorii ewolucji społecznej – Herbert Spencer – uważał, że ewolucja jest użyteczną hipotezą roboczą, bowiem tak jak ewolucja biologiczna jest postrzegana jako proces różnicowania a jej rezultatem są nowe formy społeczeństwa. Podstawę tego procesu stanowią uniwersalne zasady działania ludzkiego umysłu, który w trakcie swojego indywidualnego rozwoju absorbuje elementy otaczającej go kultury, posługując się genetycznie określonymi regułami. Taki dyskurs musiał wywołać spór o ontyczny

---

<sup>5</sup> Lash s., Lury C., *Globalny przemysł kulturowy. Medializacja rzeczy*, tłum., J. Majmurek, R. Mitoraj, WUJ Kraków 2011, s 14).

wymiar kultury, bowiem myślenie o kulturze zakorzenione jest w koncepcji ludzkiej natury.

Najlepszym tego dowodem jest myślenie utopijne i dyskurs o kulturze Zygmunta Baumana i Leszka Kołakowskiego. W przypadku autora *Płynnej ponowoczesności* zaangażowany charakter socjologii zasada się na wskazywaniu problemów, wyłaniających się na płaszczyźnie życia zbiorowego, zachęcaniu do podejmowania działań mających na celu ich rozwiązywanie, a także nadziei na pozytywne efekty tych wysiłków. Z kolei zaangażowany charakter filozofii autora *Obecności mitu* zakorzeniony jest w wierze w zło, które dane jest ludziom wraz z ich człowieczeństwem. Jak pisze Jan Tokarski:

„Dla Kołakowskiego bowiem we wszystkim tym, co dobre, siedzi gdzieś w środku jakaś sprzeczność, antynomia. Wolność, sprawiedliwość, piękno – wszystko to są pojęcia niejednorodne, rozpadające się przy głębszym spojrzeniu na nieprzystające elementy. Ich jedność może być postulowana, ale nie może zostać realnie osiągnięta”<sup>6</sup>

To właśnie ta antynomiczność wartości stanowi mechanizm dynamiki kultury europejskiej. A jedyna moc dobra tkwi w tym, że „Absolut nigdy nie może ulec zapomnieniu i jest obecny nawet w odrzuceniu”<sup>7</sup>. Jego zdaniem „Niepewność zamierzeń i kruchość zdobyczy okazują się warunkiem twórczego trwania kultury. Los kultury jest epopeją wspaniałą poprzez swoją chwiejność”<sup>8</sup>.

Tak jak Kołakowski w swoim myśleniu o kulturze uzależnił się od *absolutu*, tak Bauman był uzależniony od *praxis*. Zdaniem D. Brzezińskiego

„Aksjologiczny fundament myśli Marksa Bauman utożsamił – tak wówczas jak i poprzez kolejne lata swej twórczości – z podejmowaniem działań mających na celu usunięcie niesprawiedliwości społecznej, fetyszyzmu towarowego oraz wszelkich form zawłaszczania ludzkiej podmiotowości”<sup>9</sup>

To uzależnienie zawdzięczał Antonio Gramsciemu, który pisał:

„Cóż może przeciwstawić klasa nowatorska temu gigantycznemu kompleksowi szajców i fortyfikacji klasy panującej? Musi mu przeciwstawić ducha rozłamu, czyli stopniowe zdobywanie świadomości własnej osobowości historycznej, ducha rozłamu, który powinien dążyć do rozszerzania się klasy przodującej na klasy, które są jej sprzymierzeńcami (...)

<sup>6</sup> J. Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Universitas, Kraków 2016, s.

<sup>7</sup> L. Kołakowski, *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, ss. 69–70

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 134

<sup>9</sup> D. Brzeziński, *Twórczość Zygmunta Baumana w kontekście współczesnych teorii kultury*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 20

<sup>10</sup> A. Gramsci, *Pisma wybrane* Tom II. Przeł. B. Sieroszewska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s.429

Autor powyższego cytatu był głęboko przekonany o prymarnej roli kultury w zakresie przeprowadzenia zmiany społecznej. Z kolei Bauman o filozofii praktyki pisał:

„(...) może ona sama stać się światopoglądem większości tylko w jeden sposób, przewyciężając ‘rozum potoczny’, ukazując rzeczywistą strukturę procesu społecznego, doprowadzając do świadomości mas dialektyczny związek między działaniem człowieka a historią jego społecznego świata”<sup>11</sup>

Myślenie utopijne Baumana i Kołakowskiego jest naturalną „hermeneutyczną orientacją człowieka”. To z kolei oznacza, że rasa ludzka niemal instynktownie próbuje odkryć sens we wszystkim czego zdarzy się jej doświadczyć. Widać wyraźnie, że koncepcja zmiany kulturowej autora *Nowoczesności i zagłady* jak i autora *Pochwały niekonsekwencji*, zakotwiczone są w światopoglądzie hermeneutycznym, czyli takim, który zakłada sens poza ludzkimi intencjami. Z. Bauman – tak jak Vico, autor *Nauki nowej* jest świadomy faktu, że tym co zespala obywateli i z grupy niepowiązanych ze sobą jednostek tworzy wspólnotę, są wspólnie przeżywane emocje. Dlatego transcendowanie, przekraczanie jest modalnością ludzkiego bycia w świecie. Z kolei u Kołakowskiego „Mit rozumu oczyszcza z rozpacy; jest racją przeciwko przypadkowości, lecz sam nie może mieć racji”, a „w micie Wygnania przyznajemy, że zło jest w nas”<sup>12</sup>. Jego zdaniem „historii nie podobna zrozumieć jako struktury znaczącej, jeśli nie założymy poza-historycznej esencji, która wciela się w jej przebiegi”<sup>13</sup>.

Tym, co łączy Baumana i Kołakowskiego w ich namyśle nad kulturą europejską, jest model pojęciowy wypracowany na gruncie antropologii społecznej i – co ważniejsze – stanowiący ukoronowanie kilku dziesięcioleci rozwoju tej dyscypliny. Jest to model strukturalistyczny w wersji nieortodoksyjnej, wywiedziony z prac Claude Lévi-Straussa. O tym modelu można powiedzieć wiele, przede wszystkim jednak to, że jest on ucieleśnieniem relatywizmu i otwartości, niepewności i „odmowy przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej”. Kołakowski po raz pierwszy ów model zaprezentował w pracy z roku 1965 *Świadomość religijna i więź kościelna*.

„Sens zjawiska, które bierzemy za centrum struktury – pisze – może być wzbogacany nieograniczenie przez włączenie do struktury nowych rodzajów zależności i nigdy nie mamy prawa oznajmić, że w jakiejś rekonstrukcji został wyczerpany bez reszty. W tym znaczeniu struktura pozostawia zawsze miejsce otwarte i nie ma żadnego powszechnie kodeksu, który by pewne rodzaje zależności z góry wykluczał albo obkładał zakazem; żadnej *a priori* ważnej zasady, mocą której jakiś typ związków byłby bezużyteczny dla zrozumienia zjawiska czy zgoła zrozumieniu jego przeszkadzał”.

<sup>11</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J Tokarska-Bakir, Znak, Kraków 1996, s.

<sup>12</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, ss. 49–50

<sup>13</sup> L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, w: tenże, *Kultura i fe-tycze. Zbiór rozpraw*. Warszawa 1967, s. 236

I dalej:

„Sensowność faktu pozostaje tedy dla wiedzy w stanie chronicznej tymczasowości, ponieważ każdy sens nadany – a sensowność nie jest immanentną jakością faktu, ale jego miejscem w zrekonstruowanych całościach – jest sensem otwartym ze względu na możliwość zmiany struktury przez włączenie faktów nowych”<sup>14</sup>

Bauman odwołał się do tego modelu w *Szkicach z teorii kultury*, które były gotowe do druku w roku 1968 (ze względu na wydarzenia w marcu tego roku nie zostały wydane). W tej książce potraktował kulturę jako mechanizm redukcji wieloznaczności, która jest ciągłym, niekończącym się procesem, dzięki któremu rzeczywistość kulturowa ulega permanentnym zmianom. Swoje odczytanie Lévi-Straussa autor *Szkiców z teorii kultury* wpisuje w ramy wiary autora *Myśli nieoswojonej* w to, że zadaniem antropologa jest rozpoznawanie „inności” jako inności właśnie, w jej wewnętrznej „prywatnej” logice, niezbrukanej natręctwem myśli wyhodowanej w retoryce obcej cywilizacji. Nazywa go „wielkim rewolucjonistą ludzkiej samowiedzy”, a potencję uspołecznienia trafnie lokuje w naturze ludzkiej.

„Dzięki językowi, pojęciom abstrakcyjnym, myśleniu – człowiek może **tworzyć myślnie struktury świata** – nie niszcząc obiektu, który struktury te mają odwzorowywać. (...) Za sferą zjawiskową tkwią nie tyle potrzeby jednostkowe bądź zbiorowe, co struktury. Struktura jest istotą kultury. Zrozumieć kulturę – to tyle, co za wyspecjalizowanymi technologicznie sferami ludzkiej działalności wykryć wspólnotę struktury myśli ludzkiej; ducha ludzkiego. (...) **antropologia nie jest nauką o instytucjach, obyczajach, lecz o strukturze myśli ludzkiej, ujawniającej się w nich.** (...) Ta struktura jest dla gatunku ludzkiego w zasadzie jednaka. Różnią się tylko jej uprzedmiotowione wyrazy. (...). Wspólnota ludzkiego gatunku zasadza się na skończoności zbioru struktur znaczących, wśród których poszczególne systemy kulturowe mogą wybierać – zawsze posługując się jednak podobnymi zasadami konstrukcyjnymi, co pozwala właśnie rozpatrywać każdą strukturę jako transformację innej kultury, choćby związanej ze społeczeństwem, którego o kontakt fizyczny ani teraz ani w przeszłości podejrzewać nie można”<sup>15</sup>

Stwierdza, że dla Lévi-Straussa „faktem ostatecznym” w świecie spraw ludzkich jest konstrukcja myśli ludzkiej, sposób budowania struktur intelektualnych, odtwarzających lub projektujących alternatywy ludzkiego istnienia. Bauman stawia strukturalizm wobec trudnego pytania: wobec jakiej rzeczywistości kultura pełni funkcję znakową? I odpowiada na nie z perspektywy aktywistycznej i materialistycznej: **funkcja kultury polega na redukowaniu nieoznaczoności świata**, czyli eliminowaniu szeregu potencjalności oraz ukazywaniu określonych wyborów jako właściwych i oczywistych. Kultura polega na przekształcaniu tego, co nieprzewidywalne w to, co konieczne. Jest więc kultura

<sup>14</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, PWN, Warszawa 1965, ss. 39, 560–561

<sup>15</sup> Z. Bauman, *Szkie z teorii kultury*, Wyd. N. Scholar, Warszawa 2017, ss. 62–64

tworzeniem informacji, procesem wysycania informacją zewnętrznego i wewnętrznego środowiska człowieka. Pełni funkcje poznawczą i sterowniczą zarazem. Kultura jest sposobem porządkowania, strukturalizowania otoczenia jednostki ludzkiej i sposobem korelowania porządku jednostkowego zachowania się z porządkiem owego otoczenia. Świat staje się językiem w miarę tego, jak ludzie uczą się wydobywać zawartą w zjawiskach informację. **Funkcja informacyjna działań ludzkich, jak wszelka funkcja informacyjna polega na zmniejszaniu nieoznaczoności sytuacji.** Im większa nieoznaczoność sytuacji społecznej, tym większy musi być ładunek informacyjny działań ludzkich dla niej właściwych, aby umożliwić prawidłową orientację. Gatunek ludzki nieustannie znosi nieoznaczoność swego świata, ale osiąga to czynnie ten świat porządkując.

W poszukiwaniu struktur elementarnych myślenia-działania, czyli ludzkiej *praxis*, która jest rzeczywistą cechą gatunkową człowieka, trzeba sięgać do dokumentów ustnych i pisanych ludzkiego myślenia jak i do zmaterializowanych punktów wyjścia, i zarazem produktów tego myślenia, czyli sposobów praktycznego porządkowania ludzkiego świata. Taka strategia obecna jest w obserwacji typu *going native*, która stanowi istotę metodologii współczesnej autoetnografii i odzwierciedla moje głębokie przekonanie, że w badaniu kultury potrzebna jest śmiała intuicja, której nie da się oddzielić od autora. Autoetnografia i przyglądanie się własnym zachwytom i rozterkom nie prowadzą do a- czy nie-naukowości. Wręcz przeciwnie, pokazuje, że kultura ma znaczenie a kulturalizm okazał się doskonałym narzędziem maskowania grupowych interesów. Dynamikę kultury w kategoriach gry pomiędzy wartościami i interesami opisał Andrzej Flis w książce *Chrześcijaństwo i Europa*.

*„Problem zmiany kulturowej może być ujmowany w dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, wówczas gdy mamy do czynienia z przemianami reguł interpretacji wartości; po drugie wtedy, kiedy pojawiają się nowe sposoby realizowania wartości zinterpretowanych. W pierwszym przypadku zmiana kulturowa uchwytna jest za pomocą relacji: rdzeń aksjologiczny – kultura, w drugim natomiast sytuuje się ona wzdłuż osi: kultura – subkultura. System wartości autotelicznych charakterystyczny dla określonej kultury, czyli inaczej mówiąc jej rdzeń aksjologiczny stanowi z jednej strony źródło, z drugiej zaś – przedmiot możliwych, czyli dopuszczalnych w tej kulturze aksjologicznych interpretacji świata”<sup>16</sup>.*

Interes grupy A. Flis rozumie jako korelat indywidualnych potrzeb jednostek pochodnych wobec stosunków władzy, produkcji, podziału i wymiany dóbr oraz zobiektywizowanych sposobów ich artykulacji. Tak zdefiniowane interesy grupowe pełnią wobec interpretacji aksjologicznych rolę selekcyjną: grupy społeczne, których interes zgodny jest z określoną konkretyzacją wartości autotelicznej, upowszechniają ją, przeciwstawiając się zarazem interpretacjom konkurencyjnym. Ta gra wartości z interesami i interesów z wartościami umożliwia wprowadzenie pojęcia *socjalizacji* kultury. „Poziom socjalizacji

<sup>16</sup> A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów Zachodu*, Z.W. Nomos, Kraków 2001, s. 107



kultury – pisze – to tyle, co stopień dopasowania wartości kulturowych do interesów określonych grup społecznych, czyli – inaczej mówiąc – zakres deformacji wartości będących skutkiem ich funkcji legitymizacyjnej<sup>17</sup>. Różnice poziomów socjalizacji kultury pozostają w bezpośrednim związku z zakresem wewnętrznej dynamiki określonych układów społeczno-kulturowych.

Bauman z kolei podkreślał, że redukcja wieloznaczności jest ciągłym, niekończącym się procesem, dzięki któremu rzeczywistość kulturowa ulega permanentnym zmianom. Jego wizja kultury ma charakter dynamiczny, procesualny a towarzyszący jej proces „redukowania nieoznaczoności” realizuje się symultanicznie i komplementarnie z poszerzaniem zakresu możliwości wyboru spośród niezliczonej i stale rosnącej liczby opcji. W *Posłowie do Szkiców z teorii kultury* Bauman tak wypowiedział się o twórczości autora *Mysli nieoswojonej*:

*„(...) odebrałem dzieło Lévi-Straussa – w pojmowaniu kultury, a zatem i w studiach nad nią – jako przejście od utopi do praktyki; a konkretniej i bardziej do rzeczy – od ‘struktury’ do ‘strukturyzacji’. Obsesyjny, kompulsywny pęd do strukturyzacji (porządkowania, ładotwórstwa, inteligibilizacji) ludzkiego sposobu bycia-w-świecie jawił mi się odtąd jako sposób bycia zjawisk kulturowych – a jakoś ta nie czyniła kultury homeostatem czy utrwalaczem „systemu”, lecz przeciwnie – narzędziem nieustannie, natrętnie i nieuleczalnie dynamizującym ludzką kondycję. Pytać, czym zajmuje się kultura, gdy nie strukturalizuje, brzmiało dla mnie odtąd i brzmi do dzisiaj, jak równie paradoksalne zapytanie „co robi wiatr, gdy nie wieje”, lub „co robi rzeka, gdy nie płynie”. Dodałem później do tych dwu przykładów bytów, których bycie mieści się bez reszty w ruch i we wprawianiu w ruch, także i kwestię what does modernity it doesn't modernize”<sup>18</sup>*

Najistotniejsze znaczenie w rozważaniach nad kulturą ma rozpad jej systemowych własności, którego pochodną jest proliferacja ambiwalencji. W tym miejscu istotna jest uwaga, mówiąca o tym, że regulacja normatywna, stanowiąca uprzednio domenę państwa, została zastąpiona obecnie praktyką „uwodzenia”, realizowaną przez instytucje rynkowe. To wzmocniło bezpośrednią zależność między rozwojem kultury konsumpcyjnej a powiększaniem się obszarów nędzy i ubóstwa i wygenerowało podział na grupę osób „uwiedzionych” i represjonowanych. Wybrakowani konsumenci są całkowicie bezużyteczni, niepotrzebni, sami stanowią problem do rozwiązania. Pojawia się w tym kontekście problem „Inności” rozumianej jako istotna dystynkcja, czyli społecznie definiowana różnica. Jest ona cechą relacyjną, która zawiera w sobie potencjał ambiwalencji podobnie jak tabu. W ponowoczesności dobrze socjalizowana jednostka musi nauczyć się „Inności” innych ludzi po to, aby móc trafnie zdiagnozować własną „Inność”. Tak rozpatrywana „Inność” koreluje z nową ekonomią inkluzji społecznej. Trening doświadczania „Inności” uczy nas wszystkich satysfakcji bycia „Innym”.

<sup>17</sup> tamże, s. 162.

<sup>18</sup> Z. Bauman, *Szkice z teorii kultury*, s. 376



Takie rozumienie „Inności” dobrze współgra nie tylko z rozważaniami Z. Baumana, ale także z przemyśleniami Alaina Touraine’a, który zauważa, że nie istnieje już społeczeństwo, które było przedmiotem zainteresowań socjologii i nauk społecznych. Społeczeństwo nie jest już strukturą determinującą zdolność jednostki do bycia twórcą własnej historii, czyli podmiotem działającym w pojedynkę i w grupie. Zmieniło się znaczenie instytucji, przestały one być sposobem w jaki społeczeństwa zarządzają swoimi zasobami, tworząc programy gospodarcze, edukacyjne, kulturalne. Nauki społeczne jakiegoś czasu umarły. Potrzebujemy nowego paradygmatu, który pozwoli dojrzeć wyłaniający się nowy świat.

To właśnie antropologia społeczna okazała się być „hermeneutyką strony przeciwnej”. Osobliwość nauk społecznych na tym przede wszystkim polega, że celem socjologa nie jest kumulacja przez uczestnictwo w dyskursie naukowym jak największej ilości wspólnych prawd o „obiektywnej rzeczywistości”, lecz jak najwszechstronniejsze zrozumienie, które człowiek może uzyskać uczestnicząc w różnych kulturach, ucząc się „Inności” innych ludzi. Podejmując wyzwanie zrozumienia „Innego”, wpływamy na rzeczywistość i tym samym ponosimy odpowiedzialność. Humanistą jest ten, który uprawiając wiedzę, traktuje jej przedmioty jako obiekty świadomego działania ludzkiego, interesując się ich zawartością informacyjną, przez ludzi konstruowaną; dla którego człowiek jest zatem widzialny od podmiotowej, a nie przedmiotowej strony. Tylko taki humanista może spełniać swoją funkcję społeczną tylko wtedy, gdy kontaktuje się z „niespecjalistą” za pośrednictwem sprzężeń informacyjnych, które zapewniają obustronną zrozumiałość przekazów i płynność komunikacyjną. A ci, którzy za swoje życiowe powołanie uznali dialog z ludzkim doświadczeniem, powinni porzucić marzenie o ukojeniu czekającym u kresu podróży. Podróż ta nie zmierza do szczęśliwego końca; jedynym źródłem szczęścia jest samo podróżowanie. Z tych właśnie powodów kultura ma znaczenie.

## Wnioski

Kłopoty z kulturą tkwią immanentnie w jej rozumieniu. „Pod koniec XX wieku wielu socjologów kultury – pisze Wendy Griswold – zaakceptowało (...) luźny model kultury. Idea silnej kultury – spójnych systemów znaczeń kierujących działaniem – w dużej mierze ustąpiła miejsca koncepcji bardziej przygodnych relacji między kulturą i działaniem. Ale zamachy z 11 września 2001 roku skłoniły wiele osób do zmiany poglądów na temat roli, jaką odgrywają systemy kulturowe w kształtowaniu zachowań (...) W tych okolicznościach wizja spójnych systemów kulturowych, które generują znaczenia dla całych społeczeństw, ponownie zaczęła wydawać się wiarygodna”<sup>19</sup>. Widać wyraźnie, że wahadło, które w refleksji nad kulturą wychyliło się w kierunku ujęć „repertuar-

---

<sup>19</sup> W. Griswold, *Socjologia kultury. Kultury i społeczeństwa w zmieniającym się świecie*. Tłum. P. Tomaneck. Warszawa 2013, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 78.



wych”, w wyniku przeobrażeń mających miejsce od początku obecnego stulecia zaczęło przemieszczać się w kierunku bieguna „systemowości”. Wydarzenia, które miały miejsce w drugiej dekadzie XXI wieku wymusiły współbieżność i współzależność repertuarowego i systemowego podejścia do kultury. Nie tylko. Wymagają one przemyślenia na nowo pojęcia racjonalnego podmiotu (tj. samowiednego podmiotu racjonalnej myśli i wolnego działania), czyli nowej koncepcji ludzkiej natury.