

Ewa Kosowska

ORCID: 0000-0003-4994-1517

Uniwersytet Śląski

## Znaki zapytania. O aktualnej kondycji teorii kultury

Abstrakt: Próbę opisu kondycji teorii kultury w Polsce współczesnej ocenić można jako przynajmniej ryzykowną. Nie zamierzam jednak w tym szkicu poddawać krytyce konkretnych tekstów ani odwoływać się do propozycji autorskich, chcę natomiast zwerbalizować niektóre osobiste wrażenia z mniej lub bardziej uważnej lektury propozycji teoretycznych, które pojawiły się w Polsce w ostatnim pięćdziesięcioleciu. Jest to dość długi okres, w którym można zaobserwować zarówno pewną ciągłość, jak i zmiany zachodzące w paradygmatycznych uwarunkowaniach sposobów interpretacji kultury. Sposoby te determinowane są nie tylko propozycjami zewnętrznymi (w minionym trzydziestolecu ich liczba wyraźnie wzrosła w stosunku do okresów wcześniejszych), ale i zależą od lokalnych tradycji różnych nauk, które posługują się pojęciem kultury, adaptując je do własnych potrzeb. Od momentu, w którym kultura uznana została za autonomiczny przedmiot badań, tworzenie teorii kultury stało się wymogiem, obowiązującym nie tylko zwolenników paradygmatu modernistycznego, lecz także postmodernistycznego. Warto zauważyć, że teoria kultury w Polsce nie oznacza tworzenia teorii kultury polskiej; przeciwnie — wielu badaczy próbuje ustalać zależności teoretyczne mając na uwadze współtworzenie uniwersalnej teorii kultury. W tej sytuacji bywają marginalizowane próby wypracowania teorii kontekstualnej, uwzględniającej specyfikę tradycji i nawyków lokalnych. Niemniej należy je uznać za ważne i inspirujące. Koncepcja mnemotoposu Stefana Bednarka zakładała istnienie pewnej wspólnoty wyobrażeń i znaków. Skłoniła mnie ona do postawienia pytania o to, czy obecne w przedstawieniach symbolicznych i w snach Polaków ślady wspólnoty, wskazujące na długie trwanie aksjologicznych podstaw zachowań indywidualnych i zbiorowych, znajdują przełożenie także na sferę wyborów intelektualnych, dokonywanych w procesie opisu i interpretacji otaczającej nas rzeczywistości kulturowej; na ile powtarzają się w tych opisach, charakterystykach i syntezach wspólne, tradycyjne wzorce postrzegania świata, a także wspólne i zarazem specyficzne dla kultury polskiej sposoby autointerpretacji tejże kultury.

Słowa-klucze: kultura, teoria, teoria kultury

### Tradycje myślenia teoretycznego

Myślenie teoretyczne wymaga długotrwałego obcowania z pojęciami abstrakcyjnymi. Technicznym warunkiem formułowania uogólnień i pojęć abstrakcyjnych stało się pismo, umożliwiające człowiekowi myślącemu dystans wobec konkretnego

i namysł nad zjawiskami niebędącymi przedmiotem bezpośredniego doświadczenia<sup>1</sup>. Taki trening intelektualny, możliwy w określonych warunkach cywilizacyjnych, praktycznie stanowił przywilej elity i nigdy nie był w tym samym stopniu dostępny wszystkim członkom danego społeczeństwa. W kulturze polskiej wraz z imperatywem tworzenia tekstów literackich (i naukowych) w języku narodowym ujawnił się deficyt rodzimych pojęć abstrakcyjnych<sup>2</sup>. Sytuacja ta sprzyjała długiemu utrzymywaniu łaciny jako języka nauki, a zarazem jako kodu umożliwiającego trwanie europejskiej wspólnoty intelektualistów. Rozwój rodzimej terminologii naukowej opartej na pojęciach abstrakcyjnych wymagał czasu na odpowiednie przygotowanie twórców i odbiorców, należących początkowo do bardzo wąskiej grupy osób uprzywilejowanych.

Tradycje polskiego myślenia elitarnego ukształtowane w renesansie ujawniały swoją specyfikę od przełomu XVIII i XIX wieku. Utrwalane wówczas na piśmie, warunkowane aksjologicznie wzory postaw i zachowań — w warstwie idealnej — rzadko pozostawały w sprzeczności z tradycją ustną ówczesnej elity, chociaż ich przestrzeganie nie było regułą. Natomiast werbalizowane wskazania przełożyły się z czasem na katalog pojęć wartościujących, obecnych w literaturze i języku<sup>3</sup>. Na długie trwanie określonych postaw zwracał także uwagę Stefan Bednarek, opracowując — zainspirowany propozycjami Pierre’a Nory<sup>4</sup> — koncepcję mnemotoposu<sup>5</sup> i wskazując na trwałość zarówno niektórych pojęć, znaków i symboli, jak i na ich pojawianie się w obrazach sennych.

Z mojej perspektywy dzisiejsza kondycja polskiego pisarstwa teoretyczno-kulturowego nie tyle jest pochodną zbiorowej nieświadomości, ile raczej słabo uświadamianych konsekwencji nieoczywistych wzorców myślenia i zachowania. Wśród tych wzorców dominuje, jak się wydaje, opozycja między swojskością a cudzoziemszczyzną, która nakazuje, przynajmniej od końca XVIII wieku, utrzymywać swojskość w defensywie i akceptować dominujące znaczenie

<sup>1</sup> W.J. Ong SJ, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.

<sup>2</sup> Warto byłoby pod tym kątem przeanalizować twórczość M. Reja i J. Kochanowskiego. Ten pierwszy pisał językiem bogatym w konkrety, ale to drugiego okrzyknięto ojcem języka polskiego.

<sup>3</sup> E. Kosowska, E. Jaworski, „A to Polska właśnie...”. *W kręgu wartości kultury narodowej*, [w:] *Kultura polska. Współczesność wobec tradycji*, red. T. Kłak, Katowice 1992, s. 11–22.

<sup>4</sup> P. Nora, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, „Tytuł roboczy: Archiwum” 2, 2009.

<sup>5</sup> S. Bednarek, *Mnemotoposy. Słowo wstępne*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2012, nr 1 (11); S. Bednarek, *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin 2012, s. 33–43; S. Bednarek, *Jeśli nie miejsca pamięci, to co? O badaniach pamięci*, „Kultura Współczesna” 2010, nr 1, s. 100–110; S. Bednarek, *Świat marzeń sennych. W stronę interpretacji neurokulturoznawczej*, [w:] *Neuropsychologia i neurologopedia*, red. G. Jarzębowska, J. Góral-Półrola, A. Kozub, Opole 2017, s. 433–457; S. Bednarek, *Sennik polski, czyli pamięć zbiorowa zapisana w marzeniach sennych*, [w:] *Historia, pamięć, świadomość*, red. A. Klarman, Wrocław-Warszawa 2021, s. 17–46. Por. też: *Sny w kulturze*, red. I. Topp, P.J. Fereński, R. Nahirny, Warszawa-Wrocław 2014.

cudzoziemszczyzny. Biblijne ostrzeżenie „nie będziesz prorokiem we własnym kraju” sprawdza się w kulturze polskiej wyjątkowo często. O ile jednak w okresie zaborów cudzoziemszczyzna miała swoich licznych przeciwników, to z biegiem czasu było ich coraz mniej. Światowiec, członek elity społecznej, wreszcie intelektualista wywodzący się z kultury polskiej to człowiek, który do dzisiaj w pewien sposób nie wierzy we własną moc twórczą i chętnie posługuje się wzorcami obcymi, zwłaszcza tymi o charakterze kosmopolitycznym. Promowanie polskich rozwiązań napotyka na niezrozumiałe trudności. Ale cudzoziemszczyzna nie jest w stanie do końca zdominować tego, co swojskie. Dlaczego też przyglądając się zależnościom między swoimi i obcymi sposobami myślenia, chciałabym rozpocząć od kwestii językowych, bowiem te w znacznej mierze wydają się istotne dla samego procesu formułowania teorii.

### Kilka oczywistości wcale nieoczywistych

Zacznijmy od podtrzymania podstawowych ustaleń: 1) język pozwala posługiwać się nazwami przedmiotów realnych i nierealnych, wyimaginowanych, 2) nazwa ma desygnat, 3) desygnat może być materialny lub pojęciowy, 4) pojęcie jest abstrakcyjnym, myślowym odpowiednikiem przedmiotu, 5) pojęcia mogą być wytworami intelektu (tak zwane pojęcia aprioryczne) lub zwerbalizowanymi efektami doświadczenia (tak zwane pojęcia aposterioryczne). Zanim więc zaczniemy rozważania o współczesnych teoriach kultury, należałoby ustalić, z czym właściwie mamy do czynienia lub/i o czym mówimy.

Problem kultury i jej teorii wiąże się przede wszystkim z dookreśleniem zasadniczego przedmiotu badań. Oznacza to konieczność opowiedzenia się po którejś z licznych stron sporu o definicję kultury, mimo że postulowanie takiej konieczności bywa dzisiaj coraz częściej deprecjonowane. Kontrowersje wokół potrzeby wyboru, jak sądzę, wynikają z pominięcia faktu, iż za każdą definicją stoi o dmiennie postrzegany byt, a więc rozważania nad kulturą są bezpośrednio związane z jej pojmowaniem i definiowaniem. Jeżeli będziemy stać na stanowisku, że zdobywanie wiedzy jest ważniejsze od jej produkowania<sup>6</sup>, to bez zdefiniowania przedmiotu badań tworzenie teorii tego przedmiotu wydaje się słabo uzasadnione.

<sup>6</sup> Za takim podejściem opowiadałam się już wcześniej, nawiązując do koncepcji humanistyki poznawczej Stanisława Pietraszki, którą przedstawił między innymi w artykule *Myśl o kulturze w dobie postsejentyzmu*, „Prace Kulturoznawcze” 9, 1996. „Dzieje epistemologii sugerują, że pytanie o metodę i wiarygodność uzyskanych wyników wiernie towarzyszyło człowiekowi w systematycznej refleksji nad charakterem otaczającej go rzeczywistości. Do niedawna najogólniej formułowanym celem takich prób było poznanie, a jego atrybutami pewność i prawda”, por. E. Kosowska, *Teoria kultury w tarapatach*, [w:] *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, red. S. Bednarek, K. Łukasiewicz, Wrocław 2000, s. 21.

W tradycji polskiej badania kultury mieściły się i nadal mieszczą w obszarze humanistyki lub/i — ewentualnie — nauk społecznych<sup>7</sup>. Na gruncie owych nauk przyjęcie przez badacza jakiegokolwiek definicji tego, co nazywane jest kulturą, odsyła w praktyce do innego desygnatu. Wybór tego desygnatu odzwierciedla system wartości wybierającego, a zarazem kieruje do odmiennie wytyczonego pola badań i refleksji<sup>8</sup>. Jeżeli potraktujemy kulturę dystrybucyjnie<sup>9</sup>, to znaczy przyjmujemy, że kultura jest właściwością każdego społeczeństwa (nie chodzi tu o to, że jest ona atrybutem społeczeństwa, ale o to, że nie ma społeczeństwa bez kultury), to rozwiążemy tylko jeden z problemów. Oczywiście, możemy przyjąć też rozumienie atrybucyjne i założyć, że kultura jest cechą ludzką oraz warunkiem człowieczeństwa. Aż tak szeroka definicja nie musi być nam potrzebna w rozważaniach nad swoistością kultur i współczesnych teorii kultury; stosunkowo dawno badacze zgodzili się co do tego, że trudno mówić o człowieku bez społeczeństwa i o społeczeństwie bez kultury, choć ta ostatnia konstatacja bywa (szczególnie w kontekście działania mediów społecznościowych) coraz częściej podważana. Implikacje definicji dystrybucyjnej (zakładającej, że każda społeczność i każde społeczeństwo posiada kulturę) stwarzają natomiast dodatkowy problem. Pojawia się bowiem kolejne pytanie, czy cały dorobek tej społeczności uznajemy za kulturę, czy też za kulturę uznajemy tylko niektóre aspekty tego dorobku. I w ten sposób przechodzimy do dalszych implikacji tak zwanej definicji globalnej lub — odpowiednio — selektywnej. Definicja globalna zakłada, że kulturą nazywamy cały dorobek danej społeczności, selekcyonowany w rozwoju historycznym, ale uwzględniający sferę wytworów „materialnych, społecznych i duchowych” lub — inaczej mówiąc — sferę przedmiotów, zachowań i idei (wartości). Natomiast w przypadku definicji selektywnej za kulturę uznajemy tylko fragment tego dorobku, fragment, będący efektem rozwoju i wewnętrznego zróżnicowania, który z jakiegoś powodu traktujemy jako szczególnie ważny.

W rozważaniach teoretycznych i częściowo także w praktyce badawczej od przełomu XVIII i XIX wieku za kulturę uznawano to, co osiągnął jednostkowy człowiek w procesie wychowania i wykształcenia, co dane społeczeństwo wytworzyło w obrębie nauki, sztuki oraz religii<sup>10</sup>. Natomiast cały obszar działań związanych z wytworami o charakterze użytkowym był zaliczany do sfery materialnej, do cywilizacji, a tym samym często pomijany w rozważaniach teoretycznych

<sup>7</sup> Na temat konsekwencji okresowej dominacji ujęcia socjologicznego w naukach o kulturze zob. E. Kosowska, *Teoria kultury w tarapatach...*

<sup>8</sup> Zob. M. Pacukiewicz, *Krajobrazy kontekstu*, Katowice 2022.

<sup>9</sup> Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 76.

<sup>10</sup> Ponieważ polska tradycja badawcza nawiązuje w tym aspekcie do tradycji niemieckiej (Adelung, Herder, Kant), to pomijam tutaj odrębną terminologicznie tradycję francuską, w której człowiek dobrze wychowany i wykształcony uznawany był za cywilizowanego.

badaczy zorientowanych na traktowanie kultury jako sfery „wyższych wartości”. Oczywiście nie wszystkich teoretyków obowiązywała ta reguła, bo na przykład przedstawiciele chociażby funkcjonalizmu, zarówno Alfred Radcliffe-Brown, jak i Bronisław Malinowski czy Raymond Firth, starali się badać cały dorobek danej społeczności, czyli sferę materialną, społeczną i duchową. Oni jednak badaniami obejmowali tak zwane społeczności proste, relatywnie nieskomplikowane, „słabo rozwinięte”, „przedcywilizacyjne” (w rozumieniu Adama Fergusona i Edwarda B. Tylora), kierujące się zasadami, które wydawały się stosunkowo łatwe do odczytania. Badania empiryczne oraz przemyślenia klasyków antropologii doprowadziły do swoistego konsensusu, jakim mogłaby się stać definicja Ralpha Lintona syntezująca ten nurt myślowy: „Kultura to konfiguracja wyuczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy składowe są podzielane i przekazywane przez członków społeczeństwa”<sup>11</sup>. Definicja ta pomijała upowszechnioną od Kanta i Adelunga tradycję łączenia kultury z oglądą osobistą, natomiast akcentowała jej społeczne uwikłania i ciągłość, będącą efektem celowej edukacji. Konsekwencją takiego definiowania kultury były próby jej badania przez pryzmat charakterystycznych dla danej społeczności wytworów materialnych, zachowań i pojęć/idei/wartości (wzorów idealnych). Próby te w drugiej połowie XX wieku nie były liczne, wymagały zintegrowanych badań interdyscyplinarnych. Początkowo wydawało się, że badania o profilu kulturoznawczym umożliwią takie całościowe spojrzenie na kulturę, ale nie przyniosły one spodziewanych spektakularnych rezultatów, gdyż kulturoznawcy bardzo szybko zaczęli rozbudowywać wąskie specjalności.

Wydaje się, że jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy stały się indywidualne, ale społecznie podzielane, a zatem kulturowe, głęboko zakorzenione w tradycji europejskiej sposoby wartościowania trzech wymienionych obszarów ludzkiej aktywności. Sfera idei i wartości, związana z aktywnością intelektualną człowieka i rozwojem języka, z tworzeniem pojęć (szczególnie pojęć abstrakcyjnych, czyli odpowiedników przedmiotów wykoncypowanych, niezbędnych do tworzenia nowych poziomów rzeczywistości myślowej) zdecydowanie zdominowała zainteresowania humanistów. O ile jeszcze kwestia zachowań częściowo przynajmniej znalazła się w strefie ich oglądu, to już obszar związany z przedmiotami o charakterze materialnym został zepchnięty na daleki plan. Tym sposobem rzeczywistość kulturowa nie mogła być traktowana jako nierozzerwalna całość; jej aksjologizacja wpłynęła na realne uprzywilejowanie wybranych sfer człowieczej aktywności. Wartościowanie stało się w naukach humanistycznych i społecznych użytecznym narzędziem porządkowania rzeczywistości, z natury rzeczy niedostępnej instrumentarium poznawczemu pojedynczego człowieka.

---

<sup>11</sup> R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Warszawa 1975, s. 44.

## Literatura wobec wartości kulturowych

Szerzenie określonych idei i wartości jest jednym z podstawowych zadań literatury. W kulturze polskiej promocja literacka obejmowała wartości patriotyczne, religijne, rycerskie, rodzinne, sąsiedzkie. Po utracie niepodległości zaczęto częściej sięgać do tradycji, przy czym różne były sposoby jej przywoływania. Wysoko cenione w swoim czasie powieści Józefa Ignacego Kraszewskiego zawierały rekonstrukcje tak zwanych realiów historycznych, wśród których przeważały opisy przedmiotów. W historycznych powieściach Henryka Sienkiewicza akcent padał na zachowania bohaterów. Stefan Żeromski ilustrował postawy ludzkie w sytuacjach granicznych, a od Stanisława Brzozowskiego, Stanisława Ignacego Witkiewicza i Witolda Gombrowicza prawdziwą bohaterką utworu literackiego stała się idea. Mogę zaryzykować tezę, że słynna krytyka, którą skierował Brzozowski pod adresem Sienkiewicza, dotyczyła w istocie zasadniczego przedmiotu popularnych powieści historycznych, ponieważ przedmiotem tym w ocenie autora *Płomieni* nie była idea ani ideologia, ale udana, a zarazem apologetyczna rekonstrukcja postaw i zachowań, oskarżanych o to, że doprowadziły do utraty niepodległości Polski.

Tym samym literatura, uznawana za bezsprzeczną część kultury polskiej, stała się na przełomie XIX i XX wieku areną walki o wiodący system wartości promowanych w poszczególnych dziełach i nawiązujących do aksjologicznych podstaw kultury narodowej<sup>12</sup>. Ideologizacja systemu wartości odsunęła na dalszy plan pytanie o rozdział między tym, co respektowali Polacy, a tym, co zdaniem ideologów powinni respektować. Ignorowanie tego rozdziału skutkowało opóźnieniem badań nad specyfiką kultury polskiej i ewentualnym opracowaniem odpowiedniej dla tej specyfiki teorii kultury.

Upraszczając można powiedzieć, że kultura polska przynajmniej od czasów rozbiorów była kulturą biedy i godności. Formuła „substancja nic nie stanowi, jeno krew i poczciwość” (H. Sienkiewicz, *Potop*) była zrozumiała i akceptowana nie tylko wśród szlachty. Imperatyw ukrywania niedostatku często rekompensowała zasada „zastaw się, a postaw się”. Z kolei brak poczucia bezpieczeństwa i stabilności (wojny, przemarsze wojsk, pożary, kradzieże, rozboje) owocował ukrywaniem realnego stanu posiadania i przeczył oficjalnie głoszonej pogardzie dla dóbr materialnych. Z tą pogardą pieniądzo pozostawało w aksjologicznym konflikcie. Ciągące się przez lata procesy o dobra nikłej wartości nie zawsze dotyczyły samej zasady sprawiedliwości, często chodziło po prostu o realną wartość przedmiotu sporu, chociaż w imię zachowania godności osobistej oficjalnie rzadko to przyznawano.

Niemożliwa do utrzymania równowaga między materialną, społeczną i duchową sferą kultury przyczyniła się do tego, że gdy nadszedł czas naukowej refleksji

<sup>12</sup> Próbą rekonstrukcji tego systemu podejmowano w obszarze antropologii literatury. Zob. M. Rygielska, *Antropologia della letteratura a antropologia letteraria in Polonia. Storia, tradizioni, prospettive*, „Lares. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici” 82, 2016, nr 2, s. 215–236.



kulturologicznej, to szeroko rozumiana kultura nie była w Polsce atrakcyjnym obiektem badawczym. Ale, co ciekawe, tradycyjne zasady wartościowania społecznych wyborów i zachowań znalazły swoje odbicie w obszarze badań humanistycznych i społecznych — między innymi z umiarkowanym zainteresowaniem spotkał się postulat opisu i analizy przedmiotów materialnych, a nawet konkretnych fenomenów społecznych. Niezwykle wysoko cenione stały się natomiast rozważania nad konsekwencjami uprawiania wybranych nurtów refleksji teoretycznej, a próby nadawania nowych nazw licznie odkrywanych szczelinom rzeczywistości myślowej nadal cieszą się szczególnym uznaniem. Humanści współcześni z natury rzeczy koncentrują się na interpretacjach rzeczywistości konstruowanej i rekonstruowanej — te rozważania są uprzywilejowane<sup>13</sup>. Tym samym badania tak zwanej kultury żywej z natury rzeczy odsuwane są na plan dalszy, a teoria tak rozumianej kultury napotyka na coraz większe trudności.

## Czy lokalnie budowane współczesne teorie kultury mogą być niezależne od lokalnych tradycji?

Refleksja nad specyfiką dzisiejszej teorii kultury kazała mi zwrócić uwagę na oboczny sens starej, popularnej wśród polskiej szlachty formuły, która głosiła „nic o nas bez nas”. Nie ma języka teorii bez ludzi, którzy ten język / te języki tworzą. A tworzą je w zależności od czasu i miejsca, w jakim podobne próby mogą być dokonywane i dokonane. Konceptualizacje kultury i związane z nimi języki teoretyczne pojawiają się od schyłku XVIII wieku, rozbudowując się przez następne dwa stulecia. Jest to okres istotnych zmian, jakie dokonywały się w obszarze cywilizacji europejskiej. Cywilizacja ta zdominowana była do wieku XVIII przez ekonomiczny model agrarny, gwarantujący względną stabilność relacji społecznych i obiegu wiedzy. Zmiana stosunków wytwórczych a zarazem stosunków własnościowych z systemu agrarno-feudalnego na system industrialno-kapitalistyczny ujawniła, ale jednocześnie zakwestionowała, trwałość różnego rodzaju uprzednio stosowanych rozwiązań, które właściwie od późnego paleolitu do wieku XVIII były tylko w nieznacznym stopniu modernizowane w zakresie środków produkcji i stosunków własnościowych<sup>14</sup>. Wraz z wprowadzeniem uprzemysłowienia

<sup>13</sup> „Ernest Gellner, dowcipnie obwieszczając kres „epistemologii baptystycznej”, czyli rezygnację z „zanurzenia się w terenie” i prymatu badań empirycznych w antropologii kulturowej, podkreślił tym samym rosnącą rolę konceptualizmu we współczesnej humanistyce” (Kosowska, *Teoria kultury w tarapatach...*, s. 22). Chodzi o książkę Gellnera, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, przeł. A. Bydłoń, Kraków 1995, zwłaszcza s. 12.

<sup>14</sup> Modele tych rozwiązań i kierunki ich modernizacji próbował charakteryzować Alvin Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło, Warszawa 1985.

zaczęły się dokonywać dosyć istotne przeobrażenia we wszystkich obszarach życia społecznego. Znamienne, że tworzone w tym czasie teorie kultury praktycznie nie uwzględniały tego zjawiska, natomiast bardzo silnie odwoływały się przede wszystkim do doświadczeń tak zwanych „społeczeństw pierwotnych”, czyli albo pasterskich, albo rolniczych. Procesy zachodzące w społeczeństwach, powiedzmy za Tylorem, „cywilizowanych”, a więc korzystających z najnowszych zdobyczy naukowo-technicznych w zakresie produkcji, dystrybucji i komunikacji, przez długi czas programowo pozostawały poza obszarem zainteresowań antropologów oraz etnografów.

Można powiedzieć, że teorie kultury budowane były początkowo na podstawie obserwacji długotrwałych procesów i względnie trwałych zjawisk, które przekładały się na w miarę czytelne wzory kulturowych motywacji, wyborów i zachowań. Gdy proces przemian uległ gwałtownemu przyspieszeniu, gdy wzrosła mobilność społeczna, gdy okazało się, że zaobserwowane uprzednio i znane z tradycji zjawiska nie tworzą oczywistej podstawy dla teoretyzowania tych obserwowanych współcześnie, pojawił się też problem świadomości językowej, która związana była z kartezjańską koncepcją racjonalizmu i przełomem cyrograficznym. Warto wspomnieć, że ów oświeceniowy przełom cyrograficzny przypadał na czas zaciętej walki o to, który z nowożytnych języków europejskich przejmie rolę łaciny — nie tylko jako języka dyplomacji i nauki, ale też interdialektu wykształconych Europejczyków. Wydaje się, że pierwsi zrozumieli to Hiszpanie, powołując Królewską Akademię Nauk dla upowszechniania języka hiszpańskiego. Przebili ich Francuzi, wydając pół wieku później Wielką Encyklopedię. Rozgorzała zacięta europejska batalia o dominację językową. Aktywny udział brały w niej wszystkie państwa kolonialne, w tym Niemcy. Wreszcie na polu bitwy pozostali Anglicy (i Amerykanie), którzy uczynili ze swojego języka nie tylko język nauki i dyplomacji, ale i narzędzie komunikacji powszechnie używane w skali świata.

Sytuacja elit polskich była w tym zakresie szczególnie niekomfortowa; w XIX wieku ochrona języka polskiego stała się podstawowym imperatywem moralnym i wyrazem patriotyzmu. We wszystkich obszarach wiedzy pojawiły się wówczas znamienne próby tworzenia polskiej terminologii naukowej. Jej praktyczny zasięg był jednak niewielki, a formą obrony przed dominacją któregośkolwiek z żywych języków europejskich stało się — zwłaszcza w naukach przyrodniczych i medycynie — stosowanie dobrze umocowanej w tradycji terminologii łacińskiej. W drugiej połowie XX wieku sytuacja zaczęła się zmieniać. Nosiciele innych języków musieli dokonać wyboru między uznaniem prymatu języka angielskiego a nieuniknioną marginalizacją własnej drogi rozwojowej. Wtedy to do polszczyzny naukowej coraz częściej przenikała terminologia zapożyczona. Ta tendencja, wyraźnie widoczna od momentu upowszechnienia metody strukturalnej, utrzymała się przez kolejne dziesięciolecia, znacznie poszerzając nie tylko zasoby leksykalne współczesnych naukowych profesjolektów, ale i wprowadzając w obszar zainteresowań badawczych nowe zjawiska, obce uprzednio polskiej tradycji kulturowej.



Kolejne, sezonowo modne obszary badań, generowane w odmiennych kontekstach kulturowych, niewątpliwie poszerzały zakres rodzimych zainteresowań, ale jednocześnie marginalizowały potrzebę rozpoznawania specyfiki kultury polskiej, przy czym teoria, która stopniowo zaczęła przejmować dawne funkcje syntezy, stała się obszarem badań zdecydowanie uprzywilejowanym w stosunku do deprecjonowanego poznawczo opisu i traktowanej po macoszemu analizy.

## Dlaczego rozważania czysto teoretyczne cieszą się w Polsce zainteresowaniem?

Na długo przed ustaleniami Michela Foucaulta polscy poeci zwrócili uwagę na wieloznaczność określeń językowych, na proces postępującego odklejania się słów od rzeczy<sup>15</sup>. Dziś jaśniej widzimy, że wraz z postępującą dominacją cyrograficzności i typograficzności<sup>16</sup> pogłębiał się stopień autonomizacji języka, że język zaczął intensywnie generować odrębną sferę kultury, kulturę bytów językowych, która — żyjąc własnym życiem i z biegiem czasu domagając się teoretyzacji — tworzyła kolejne metajęzyki. Powołując do życia język nastawiony na nazywanie procesów zachodzących w ludzkim umyśle, teoretycy stosunkowo szybko przestali szukać nazw przede wszystkim dla realnych, obserwowalnych desygnatów, a rozpoczęli poszukiwanie nazw dla desygnatów wyobrażonych, dla idei, dla pojęć syntetycznych i pojęć syntetyzujących te szybko rozrastające się grupy pojęć syntetycznych.

W przypadku elementarnych pojęć syntetycznych mamy do czynienia ze zjawiskiem, w którym te pojęcia obejmują bardzo wiele różnych zjawisk, niekoniecznie z tego samego poziomu. W większości przypadków pojęcia abstrakcyjne mają właśnie charakter takich pojęć syntetycznych. Odnoszą się one do jakiejś formy rzeczywistości, a ta nie przekłada się w sposób oczywisty na desygnaty materialne

<sup>15</sup> Przykładowo weźmy pod uwagę tylko dwie formuły, w których można odnaleźć ślady tej świadomości. Pierwsza z nich, znana jest z *Beniowskiego*: „chodzi mi o to, aby język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa”; druga to Norwidowe „odpowiednie dać rzeczy słowo”. W przypadku Słowackiego „głowa” jest metaforą myślenia racjonalnego, ale także synonimem pewnych wyobrażeń, które się w tej głowie pojawiać mogą oraz procesów intelektualnych, które w tej głowie zachodzą. Zatem „głowa” jest bardzo obszerną metaforą obejmującą i umysł, i rozum, i wszystko to, co będzie dziś uznawane za fundament ludzkiej świadomości. Norwid z kolei mówi o konieczności poszukiwania odpowiedniego słowa dla rzeczy. Rzecz to zarówno *res extensa*, czyli to, co jest poza jestestwem człowieka, jak i *res cognita*, czyli to, co zostało przez niego pomyślane. Te dwie koncepcje wskazują, że walka o przejrzystość i adekwatność języka była przedmiotem troski poetów polskich przynajmniej od pierwszej połowy wieku XIX, chociaż teoretyczny aspekt obu cytowanych wyżej imperatywów twórczych rozmył się z czasem w procesie formułowania i przemiany cytatów w „słowa ulotne”.

<sup>16</sup> W.J. Ong, SJ, *Oralność i piśmienność...*

czy desygnaty postrzegalne — powiedzmy indywidualnie inaczej sensorycznie odczuwalne — ale porównywalne. To oznacza, że sfera interpretacji znaczenia tych pojęć współcześnie poszerza się w sposób uprzednio nieznan i obejmować może jednocześnie zjawiska z różnych poziomów rzeczywistości, lub mówiąc dobitniej: z różnych rzeczywistości. Ośmielam się twierdzić, że w Polsce ta ogólnoświatowa tendencja trafia na wyjątkowo podatny grunt.

Warstwa rządząca, nie dotykając praktycznie gruntu — szlachta polska składała się ze złych rolników i wielu zdolnych administratorów — miała wielki luz w myśleniu, skąd niepomierne rozwinięta w Polsce poszlacheckiej zdolność łatwej syntezy i zawsze chromająca analiza. Umysłowość poszlachecka nigdy nie dochodziła do wniosków, jednym słowem nie indukowała, tylko wychodziła z przesłanek, to znaczy dedukowała. [...] Stąd u dołu wytworzył się powolny, śmiertelnie powolny proces żmudnego myślenia, nie wziętego na skrzydła przemysłów górnych, myślenia tak powolnego, że nie dociągało w chwilach przełomowych w sposób tragiczny, patrz krwawienie na ten temat Żeromskiego. Od góry wytworzyła się na ten temat nieodpowiedzialna pustologia, z niesłychaną łatwością rzucająca hasła i programy, i różniczkująca ludzi<sup>17</sup>.

Każda współczesna teoria kultury ma słabo dookreślony przedmiot własnych badań. Rozumiem przez to fakt, że globalne ujęcie kultury<sup>18</sup> pozostaje dla wielu dzisiejszych teoretyków ziemią nieznaną lub raczej znaną, chociaż lekceważoną. To prowadzi do bardzo istotnego zwrotu aksjologicznego — albo nie tyle zwrotu, ile powrotu, swoistego nawiązania do rozumienia kultury z przełomu XVIII i XIX wieku, gdy kultura duchowa, utożsamiana ze światem wartości reprezentowanych przez religię, naukę i sztukę, pomijała lub wydzielała z tego obszaru tak zwany dorobek cywilizacyjny związany ze sferą materialną i myślą techniczną. Ten podział, znany do dzisiaj, był poddany próbie unieważnienia na przełomie XIX i XX wieku. Zwolennicy szerokiego pojmowania kultury, do których między innymi należał Stefan Czarnowski, udowadniali, że podział na kulturę materialną i duchową jest mało sensowny (choć „wygodny”). „Kultury, która by była jedynie »duchową« nie ma i być nie może”<sup>19</sup>), chociażby dlatego, że w każdym wytworze materialnym kryje się jakaś myśl ludzka, jakiś projekt o charakterze niematerialnym. Tymczasem współczesne teorie kultury słabo uwzględniają tę prawdę i często pomijają to oczywiste przeciwieństwo spostrzeżenie. Teoretycy próbują z definiowania kultury rezygnować, natomiast skupiają się na uogólnieniach pewnych aspektów życia intelektualnego, a rzadziej społecznego. Coraz częściej obszarem dominującym, i chyba najbardziej interesującym, zaczyna być sfera myśli, idei oraz koncepcji traktowanych jako autonomicznie rozwijająca się rzeczywistość.

<sup>17</sup> M. Wańkiewicz, *Kundlizm*, [w:] M. Wańkiewicz, *Kundlizm. Klub Trzeciego Miejsca. Polacy i Ameryka. Tworzywo*, Warszawa 2011.

<sup>18</sup> Charakteryzowała je Antonina Kłoskowska w pierwszym wydaniu książki *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964.

<sup>19</sup> S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1946, s. 11. Dla ścisłości należałoby przypomnieć, że Czarnowski respektował podział na kulturę i cywilizację. Jednak o ile języki narodowe zaliczał do kultury, o tyle już gwary i dialekty sytuował poza nią. Zob. *ibidem*, s. 12–13.

Teoretyzując, możemy zupełnie spokojnie obracać się jedynie w sferze pojęć, które wcale nie muszą mieć pozamentalnych desygnatów ani być terminami teoretycznymi, po to, żeby opierając się na tych pojęciach, konstruować teorie kultury będące w istocie rzeczy uogólnieniem pojawiających się w różnych czasach i miejscach spostrzeżeń o proveniencji filozoficznej. Rodząca się w ten sposób i intensywnie rozwijana autonomiczna kultura intelektualna wytwarza rzeczywistość pojęciową niezależną od tradycji lokalnych, a często samowystarczalną. Intelektualizm, który produkuje koncepcje myślowe i przekształca je w materiał do dalszej obróbki myślowej, odsyła współczesnych teoretyków właśnie do aksjologii z przełomu XVIII i XIX wieku — bez względu na to, co staje się przedmiotem tego myślenia teoretycznego. Ma on charakter z założenia wybiórczy. Wybiórczość ta tylko z pozoru jest efektem werbalizowanego często założenia, że pojęcie kultury jest zbyt szerokie, by się nim posługiwać konsekwentnie.

W rzeczywistości nadal chodzi o to, by z pojęcia kultury uczynić instrument swoistej dyferencjacji. Ci, którzy tworzą nowe teorie, są z definicji lepiej przygotowani, lepiej wykształceni, lepiej zapoznani z trendami współczesnego intelektualizmu. Im bardziej skupiają się na analizie istniejących koncepcji, a dzisiaj głównie na produkowaniu tych koncepcji, tym częściej mogą liczyć na aplauz środowiskowy i uznanie międzynarodowe. Bardzo często to produkowanie nowych koncepcji, tworzenie nowych teorii jest oparte na nadawaniu nowych nazw zjawiskom i procesom, które zostały znacznie wcześniej rozpoznane i opisane przy pomocy innych pojęć, w innych kategoriach językowych. Inaczej mówiąc, rozwój kultury jako pochodnej języka i rozwój teorii kultury tworzonych głównie w domenie języka dzisiaj jest — jak się wydaje — podstawą myślenia teoretycznego. Kolejne „zwroty” teoretyczne, tak popularne w ostatnim dwudziestoleciu, rzadko dotyczą innego wymiaru rzeczywistości kulturowej niż rzeczywistość intelektualna.

Oznacza to, że zgodnie z założeniami postmodernizmu odchodzimy w sposób bardzo wyraźny od dawnego paradygmatu opisu, analizy i syntezy (interpretacji) czegoś, co jest autonomiczne względem naszej indywidualnie formułowanej myśli i naszego sposobu poznawania na rzecz innego paradygmatu, w którym efekty pracy myślowej stają się automatycznie częścią uprzywilejowanej kultury intelektualnej i domagają się teoretyzacji, spychając na dalszy plan imperatyw poznawania rzeczywistości pozaintelektualnej.

## Metodologie czy tematologie?

Jakkolwiek pojmowana kultura jako przedmiot badań zaczęła być obiektem zainteresowania nauk humanistycznych wraz z rozwojem paradygmatu modernistycznego. Można jednocześnie zaryzykować tezę, że paradygmat postmodernistyczny doprowadził do całkowitego upadku wsparty na kartezjanizmie dawniejszy rodzaj opisu i analizy. W Polsce od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych

można zauważyć bardzo ofensywną tendencję zmierzającą w kierunku uczynienia zasadniczym przedmiotem badań kulturologicznych przede wszystkim refleksji nad tym, jak można badać kulturę oraz jak — z uwagi na określone przesłanki epistemologiczne — nie należy jej badać. Tym samym nie kultura, ale refleksja nad jej poznawaniem stała się wiodącym przedmiotem naukowych zainteresowań.

W tym samym czasie następuje zmierzch zainteresowania metodologiami i metodami wypracowanymi w okresie rozkwitu badań modernistycznych. Modernizm zakładał, że metoda jest relatywnie sformalizowaną drogą dochodzenia do prawdy, drogą powtarzalną, sposobem możliwym do zweryfikowania nie tylko przez danego badacza w procesie seryjnego powtarzania, ale i sposobem umożliwiającym innym weryfikację ustaleń poprzedników. Natomiast metodologia jest refleksją nad filozofią tej metody, nad przesłankami, które sprawiły, że w taki, a nie inny sposób należy dane badania prowadzić. Tym sposobem metody i metodologie były dosyć ściśle zdefiniowane oraz odróżniane od siebie.

Wraz z wejściem paradygmatu postmodernistycznego nastąpiło swoiste zatarcie terminologiczne, w wielu tekstach dwa terminy — metoda i metodologia — zaczęły być traktowane zamiennie. Metoda przestała już być terminem nazywającym praktykę badawczą, a metodologia — filozofię tej praktyki. Bardzo często oba te określenia stały się semantycznym ekwiwalentem tematu badawczego. Można więc powiedzieć, że metodologia została zastąpiona przez tematologię, a tematologia stała się podstawowym obiektem zainteresowań badawczych w obrębie humanistyki. Zatem wiodącym zadaniem przestało być to, co i jak trzeba badać, ale na jaki temat należy prowadzić rozważania. Tematy badawcze przebrane w kostium metodologii okazały się okresowo modne i one organizowały na swój sposób sezonową refleksję badawczą. Pojawiły się więc na przykład tematycznie zorganizowane wywody prowadzone wokół problematyki tożsamości, granicy, pogranicza, autorstwa antropologa, teorii aktora-sieci, feminizmu, bio-artu, transhumanizmu, geopoetyki, geokultury *etc.* Na marginesie warto zwrócić uwagę, że tożsamość jako taka nie może być konkretnym przedmiotem badania, ponieważ niezwykle trudno jest sformułować jej pozamatematyczną definicję<sup>20</sup>. Natomiast może, i powinna, być tematem humanistycznej refleksji badawczej.

Takie rozchwianie semantyczne i daleko idąca ekwiwalentyzacja zadań wprowadziły w humanistycę współczesnej sporo chaosu. Z perspektywy teoretyków zajmujących się przede wszystkim szeroko pojmowaną tematologią podejmowanie badań, których przedmiotem są konkretne, uwarunkowane kontekstualnie problemy z obszaru kultury materialnej, społecznej lub duchowej, stało się *passé*.

Jeżeli zatem chcemy mówić o dzisiejszej kondycji teorii kultury to powstaje pytanie, czy rzeczywiście o teorię kultury chodzi, czy też jest to inne, paradoksalnie tylko w intencji nowoczesne podejście do przedmiotu badań, ponieważ ten

<sup>20</sup> Zob. E. Kosowska, *Przestrzenie tożsamości*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kałaga, Kraków 2004, s. 67–77.

przedmiot (i teoria, i kultura, i teoria kultury) powstał przed wieloma laty w ramach określonego porządku poznawczego, porządku, który uległ już dawno swoistej degradacji, a przede wszystkim znacząco się zdefunkcjonalizował.

## Czy mnożąc teorie, poznajemy kulturę, czy też ją tworzymy?

Nadażanie za kolejnymi znaczeniami, przypisywanymi terminom ukutym w innym czasie i w swoistych celach coraz bardziej oddala współczesnego badacza od istotowego pojmowania przedmiotu badań. I tu zaczyna na nowo żyć formuła „nic o nas bez nas”. Nie możemy zdefiniować ani choćby opisać naszej kultury bez nas samych. Każdy, kto robi to z zewnątrz, czyni to w sposób skrzywiony i wypaczony, bez względu na to, czy przyświeca mu tendencyjność, czy zamiar obiektywizacji<sup>21</sup>. Zauważył to już Kenneth L. Pike, kiedy zwracał uwagę na to, że określone typy opisywania kultury własnej przez tubylców różnią się od zewnętrznego opisu sporządzonego przez obcych kulturowo antropologów. Jako teoretycy kultury polskiej jesteśmy tubylcami, którym dane jest opisywanie świata własnych pojęć i wyobrażeń. Pojawia się jednak zasadnicze pytanie, czy do tego opisu użyjemy kategorii rodzimych, czy też zapożyczonych.

Opisy egzo- i opisy endo- są efektem podwójnego spojrzenia na kulturę — bez względu na to, czy mówiąc o kulturze, myślimy o kulturze jakiejś grupy, czy o kulturze w ogóle. To drugie jest w moim rozumieniu możliwe tylko na bardzo wysokim poziomie filozoficznego uogólnienia, ponieważ w przeciwnym razie to samo nie znaczy tego samego w zależności od języka, którym operujemy i desygnatów, jakie przypisujemy pojęciom. Już Sapir i Whorf zwracali uwagę na to, że ludzkie opisy rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej bywają odmiennie ukierunkowane, że co innego staje się zasadniczo przedmiotem tych opisów, a co innego te opisy mają i mogą wyrażać. Próby uogólnienia sposobów opisu realnych desygnacji zjawisk kulturowych przeprowadzane „od wewnątrz” owocują konstruktami (w rozumieniu R. Lintona); podobne próby czynione z zewnątrz dają konstrukty konstruktywne. Uniwersalizm kulturowy jest tym zjawiskiem, które w poszczególnych kulturach

<sup>21</sup> Terry Eagleton podkreślał z ironią, że: „Próba sformułowania obiektywnego sądu jest emocjonalnie wyczerpującą aktywnością. Nie przychodzi w żadnym wypadku naturalnie. Obiektywność wymaga okazałej dawki namiętności — w szczególności pasji do tego rodzaju sprawiedliwości, która może doprowadzić do rewizji czyichś najgłębiej zakorzenionych uprzedzeń. Bezstronność nie sprawia, że zostaje się magicznie uleczonym z troski o własne interesy, pozwala jednak zrozumieć, że niektóre z nich nie przynoszą nam nic dobrego, względnie, że z uwagi na potrzeby normalnego życia część z nich należy na razie odłożyć na bok. Wymaga to wyobraźni, współczucia i samodyscypliny” (T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012, s. 128–129). Wydaje się jednak, że charakterystyka różnicy między obiektywizmem sądu a formalnie bezstronną decyzją wymaga większej finezji.

praktycznie rzecz biorąc traci swoją wartość heurystyczną, rezygnuje z wartości poznawczej tego, co uogólniane albo raczej pominięte w procesie uogólnienia. Ale odwoływanie się do podobieństw jest czymś, co łączy ludzi, jednocześnie odsuwając na plan dalszy różnice wypracowane w toku historycznego rozwoju poszczególnych społeczeństw.

Wśród mechanizmów wyjątkowo odpornych na uniwersalizację królują mechanizmy językowe. Za tendencjami antyglobalizacyjnymi — poza różnicami religijnymi — kryje się wielość języków środowiskowych, gwar, dialektów, języków narodowych. Opisywane w nich zjawiska nie poddają się prostym zabiegom translacyjnym. Dlatego być może należałoby rozpatrzyć możliwość tworzenia w każdym języku etnicznym języka teorii kultury, który byłby zarówno indygenistyczny, jak i otwarty na uniwersalizm. Wylimitowanie z procedur epistemicznych etapu opisu, analizy i syntezy na rzecz interpretacji tego, co umożliwi zachowanie rodzimej specyfiki oraz uwzględnia swoistość konkretnej kultury, może prowadzić do porzucenia aspektu badawczego na rzecz tworzenia rzeczywistości wirtualnej, której podstawową formą istnienia jest metajęzyk, słotwórczo zakorzeniony w językach obcych. Terminologiczne uwarunkowania kolejnych generacji tego metajęzyka przyczyniają się do tworzenia metareczywistości. Nie byłoby w tym nic naganego, gdyby nie fakt, że rozmaite mnemotoposy, nierozpoznane naukowo, nienazwane, ale wyposażone w potężną moc sprawczą, okresowo organizują ludzkie zachowania i sterują nimi w sposób pozornie nieprzewidywalny, choć w istocie po prostu zgodny z jeszcze nierozpoznanym, a już zapoznanym rodzimym systemem wartości.

Kultura polska, jak większość kultur europejskich, zawsze składała się z sieci kultur lokalnych o bardzo różnych zasięgach. Kolejne próby integracji terytorialnej, religijnej, środowiskowej, społecznej, językowej, a nawet etnicznej, znane od początków naszej państwowości, zawsze były podporządkowane interesom politycznym, zewnętrznym wobec interesów kultur lokalnych i regionalnych. Żyjemy w świecie residuów rozmaitych tradycji, z których jedynie niewielka część została zauważona, opisana i zinterpretowana. Te w przewadze nieuświadomiane strzępy tradycji przekładają się na emocje, sympatie polityczne, postawy ideologiczne i niezrozumiałe często odruchy czy reakcje. Teoria kultury nie obejmuje ich swoim zasięgiem, bowiem dzisiejsza teoria nie musi opierać się na pogłębionej analizie praktyk społecznych, chociaż do praktyk społecznych często się odwołuje. Przed laty Edward Hall rzucił wyzwanie teoretykom i praktykom, wskazując, że to, co jest „poza kulturą”<sup>22</sup>, stanowi źródło wielu codziennych nieporozumień. Ale jego spostrzeżenia szybko zostały zinstrumentalizowane i podporządkowane badaniom sformalizowanego „języka ciała”. Tymczasem poza kulturą znajduje się dzisiaj dominująca część mechanizmów sterujących naszymi motywacjami, wyborami

<sup>22</sup> E.T. Hall, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 1984.



i zachowaniami<sup>23</sup>. Pozostaje więc problem zasadniczy: czy budując współczesne teorie kultury, powinniśmy brać pod uwagę czynniki, które leżą u podstaw naszej narodowej mentalności, naszych sposobów myślenia i odczuwania, czy też koncentrować się na współtworzeniu globalnej kultury intelektualnej i opracowywaniu jej teorii? Te i inne pytania, sformułowane przed ćwierćwieczem<sup>24</sup>, nadal pozostają w mojej ocenie aktualne.

## Bibliografia

- Bednarek S., *Jeśli nie miejsca pamięci, to co? O badaniach pamięci*, „Kultura Współczesna” 2010, nr 1, s. 100–110.
- Bednarek S., *Mnemotoposy. Słowo wstępne*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2012, nr 1 (11).
- Bednarek S., *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin 2012, s. 33–43.
- Bednarek S., *Sennik polski, czyli pamięć zbiorowa zapisana w marzeniach sennych*, [w:] *Historia, pamięć, świadomość*, red. A. Klarman, Wrocław-Warszawa 2021, s. 17–46.
- Bednarek S., *Świat marzeń sennych. W stronę interpretacji neurokulturoznawczej*, [w:] *Neuropsychologia i neurologopedia*, red. G. Jarzębowska, J. Góral-Pótróla, A. Kozub, Opole 2017, s. 433–457.
- Czarnowski S., *Kultura*, Warszawa 1946.
- Eagleton T., *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012.
- Gellner E., *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, przeł. A. Bydłoń, Kraków 1995.
- Hall E.T., *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 1984.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964.
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.
- Kosowska E., *Przestrzenie tożsamości*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004, s. 67–77.
- Kosowska E., *Teoria kultury w tarapatach*, [w:] *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, red. S. Bednarek, K. Łukasiewicz, Wrocław 2000, s. 22–28.
- Kosowska E., Jaworski E., „A to Polska właśnie...”. *W kręgu wartości kultury narodowej*, [w:] *Kultura polska. Współczesność wobec tradycji*, red. T. Kłak, Katowice 1992, s. 11–22.
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Warszawa 1975.
- Nora P., *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, „Tytuł roboczy: Archiwum” 2, 2009.
- Ong W.J., SJ, *Oralność i piśmiennosc. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.
- Pacukiewicz M., *Krajobrazy kontekstu*, Katowice 2022.
- Pietraszko S., *Myśl o kulturze w dobie postscjentyzmu*, „Prace Kulturoznawcze” 9, 1996, s. 95–107.
- Rygielska M., *Antropologia della letteratura a antropologia letteraria in Polonia. Storia, tradizioni, prospettive*, „Lares. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici” 82, 2016, nr 2, s. 215–236.
- Sny w kulturze*, red. I. Topp, P.J. Fereński, R. Nahirny, Warszawa-Wrocław 2014.
- Toffler A., *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyło, Warszawa 1985.
- Wańkowicz M., *Kundlizm*, [w:] M. Wańkowicz, *Kundlizm, Klub Trzeciego Miejsca, Polacy i Ameryka, Tworzywo*, Warszawa 2011.

<sup>23</sup> Mimo to pojawiają się próby radykalnego dyskredytowania myśli teoretyczno-kulturowej. Zob. T. Eagleton, *Koniec teorii...*

<sup>24</sup> E. Koskowska, *Teoria kultury w tarapatach...*, s. 26–27.

## Question marks. On the current condition of cultural theory

Abstract: An attempt at describing the condition of cultural theory in contemporary Poland might be assessed as, to say the least, a hazardous endeavour. It is not my intention, however, for this essay either to subject any particular texts to criticism or to refer to any particular authors' positions. What I do intend is to verbalise some of my personal impressions after reading theoretical literature published in Poland over the last fifty years. This is quite a long period, enabling one to observe both certain continuity and the change that occurs in the paradigmatic conditions significant for the ways in which culture is interpreted. These ways are not only determined by external influences (the amount of which has increased markedly over the last thirty years, as compared with earlier periods), but also dependent on the local traditions of various scholarly disciplines that utilise the concept of culture, adapting it for their specific needs. Since culture was recognised as an autonomous subject of study, creating a theory of culture has become a requirement binding not only adherents of the modern paradigm, but also those of the postmodern one. It ought to be observed that what is understood by the term of cultural theory in Poland is not the creation of a theory of Polish culture. Quite the contrary, many researchers attempt to establish theoretical interdependencies with a view to co-creating a universal theory of culture. In such a situation, attempts at building a contextual theory, i.e. one that takes into account the specificity of local traditions and habits, are sometimes marginalized. Nevertheless, they ought to be considered important and inspiring. In his concept of the *mnemotopos*, Stefan Bednarek presumed the existence of a certain community of representations and signs. This line of thought led me to asking whether traces of community to be found in Poles' symbolic representations and dreams, indicating the *longue-durée* existence of axiological basis for individual and collective behaviours, also translate into the sphere of intellectual choices made in the processes of describing and interpreting the cultural reality that surrounds us. I am asking about the extent to which common and traditional patterns of perceiving the world, as well as ways of self-interpretation that are both common and specific for Polish culture, reappear in those descriptions, characterisations and syntheses.

Keywords: culture, theory, cultural theory

\* \* \*

Ewa Kosowska — prof. dr hab., filolog i kulturoznawca, prof. em. Uniwersytetu Śląskiego, członek Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2013–2017 prezes Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Zajmuje się problemami teorii i historii kultury ze szczególnym uwzględnieniem możliwości wykorzystywania tekstu literackiego w badaniach antropologiczno-kulturowych. Opublikowała między innymi: *Legenda. Kanon i transformacje* (1985); *Postać literacka jako tekst kultury* (1990); *Negocjacje i kompromisy* (2002), *Antropologia literatury* (2003); *Stąd do Teksasu* (2006); *Eurosarmata* (2013). Redagowała i współredagowała monografie zbiorowe z zakresu historii i teorii kultury, antropologii literatury, dziejów teatru amatorskiego, a także zagadnień prawdy i fałszu w nauce oraz sztuce. Współpracuje z czołowymi polskimi czasopismami kulturoznawczymi.