
Acta
Universitatis
Wratislaviensis
No 3345

Ewa Kosowska
Uniwersytet Śląski, Katowice

Kult kultury

Prace
Kulturoznawcze XII
Wrocław 2011

Zawarta w tytule teza, sugerująca, że jakkolwiek rozumiana kultura bywa przedmiotem kultu, jest swoistym naddaniem. Przywykliśmy raczej do uznawania, że kult jest postawą kulturową, a kultura, będąc między innymi zespołem reguł, podlega raczej formalizacji niż sakralizacji. Niemniej w pojęciu kultury tkwi znamieny element waloryzowania: jeżeli ujmujemy ją w duchu Cycerona, to przydawanie wartości obejmuje już samo zjawisko „uprawy” takiego, a nie innego obszaru (na przykład *cultura animi*, kultura duchowa); jeżeli spojrzymy z perspektywy Edwarda B. Tylora — kult kultury mógłby *implicite* wynikać z uznania „złożonej całości” za wartość samą w sobie.

O ile początków idei kultury, jako kategorii porządkującej, należy szukać w starożytności¹, o tyle jej nowożytna krystalizacja stała się możliwa na gruncie

¹ „Najdonioślejszym tworem sofistów jest w pełni świadoma koncepcja kultury jako takiej. Jeżeli obejrzymy się wstecz na drogę, jaką myśl grecka odbyła, poczynając od Homera aż do wielkiej literatury attyckiej, to pojawienie się tej koncepcji nie może nam się wydać niczym niespodziewanym, wręcz przeciwnie, okazuje się ona historycznie koniecznym i dojrzałym owocem całego dotychczasowego procesu rozwojowego, wynikiem niezmordowanego dążenia wszelkiej twórczości poetyckiej i całej filozoficznej refleksji Greków do ukształtowania miarodajnego ideału człowieka. To dążenie, które można by nazwać artystycznym, musiało u tak filozoficznie usposobionego narodu doprowadzić do uświadomienia sobie idei wychowania w głębszym znaczeniu, o które nam tutaj chodzi. W tym świetle okazuje się rzeczą całkowicie naturalną, że wszystkie wcześniejsze twory ducha greckiego wiązały się w pojęciu sofistów z ideą kultury i stanowiły jej przyrodzoną niejako treść. Wpływ wychowawczy dzieł wielkich poetów był dla Greków od dawna czymś zupełnie oczywistym. Wytworzenie na ich podstawie abstrakcyjnej koncepcji kultury musiało nastąpić w chwili, kiedy przedmiotem świadomej pracy wychowawczej (*paideuein*) przestało być jedynie dziecko (*pais*), a stał się nim — i to w pierwszym rzędzie — dorastający człowiek, i odkąd uświadomiono sobie, że nie ma takiej określonej granicy wieku, po której osiągnięciu kończyłby się wewnętrzny rozwój jednostki. Od tej chwili istniała także paideia dorosłego człowieka. Pojęcie, które pierwotnie

europijskiego antropocentryzmu, który na dobre dochodzi do głosu w dobie renesansu i z czasem wywołuje rozmaite reperkusje. Zatem do konsekwencji ówczesnego zwrotu antropologicznego wypada zaliczyć nie tylko pogłębione zainteresowanie ludzkim potencjałem, ale przede wszystkim koncepcję rozdzielenia boskiej kreacji świata od efektów pracy potomków Adama. Ten programowy separatyzm zmierzał do podkreślenia twórczej autonomii człowieka — nawet wówczas gdy był budowany na imperatywie świadomego kształtowania ludzkiego świata na wzór natury.

Renesansowe i porenansowe naśladownictwo oznaczało jednocześnie przymus deprecjonowania i stopniowe wyzbywanie się przez elity naturalnych warunkowań i ograniczeń. Interesujące próby rekonstrukcji tego procesu zawdzięczamy między innymi Norbertowi Eliasowi² i Michelowi Foucault³. Na fundamentie wspomnianego separatyzmu powstała między innymi sformalizowana etykieta, w ślad za nią wzorzec „człowieka obytego” — przeciwieństwo „nieokrzesanego dzikusa”. Zwrócono uwagę na znaczenie poprawności w komunikacji językowej⁴.

określało jedynie sam proces wychowania, rozszerzyło teraz swój zakres także i na jego treść, dokładnie tak samo jak równoznaczne z nim łacińskie słowo *cultura*, które oznaczało najpierw samo uprawianie czegoś, następnie rezultaty osiągnięte przez tę uprawę, z kolei jej treść, aby na koniec ogarnąć swym sensem cały świat pojęć, które człowiek nabywa z czasem skutkiem tego, że rodzi się jako członek pewnego narodu albo jakiegoś określonego kręgu społecznego. Dokonujący się w toku dziejów rozwój tych wszystkich pojęć osiąga pełnię w momencie uświadomienia sobie przez ludzi samej idei kultury. Z tego względu jest rzeczą zupełnie naturalną i oczywistą, że Grecy od IV w., to znaczy odkąd to pojęcie skryształizowało się ostatecznie, określali wszystkie dojrzałe plody swego ducha, cały skarbiec swej tradycji narodowej słowem *paideia* — któremu w naszym języku odpowiada z łaciny zapożyczony wyraz »kultura«.

Z tego punktu widzenia sofistom przysługuje w dziejach kultury greckiej miejsce centralne, oni to bowiem stworzyli świadomą koncepcję kultury, w której duch grecki osiągnął swój telos (kres, a zarazem pełną doskonałość) i zdobył pełną świadomość swego charakteru oraz celu, do którego zdąża. Ważniejsze jest przy tym, że sofisci pomagali narodzić się temu pojęciu i tej świadomości niż to, że nie nadali im jeszcze ostatecznej formy. Uświadamiając sobie samym i swoim współczesnym, w chwili kiedy rozpręgały się wszystkie dotychczasowe warunki egzystencji, kształtowanie człowieka jako to wielkie zadanie, które historia postawiła przed ich narodem, osiągnęli tym samym punkt, ku któremu zmierzał cały dotychczasowy proces rozwojowy i z którego odtąd wychodzić musiały wszystkie wysiłki stawiające sobie za cel rozumną organizację życia. Zakłada to oczywiście wysoki stopień wyrobienia umysłowego, a taki stopień osiąga się dopiero późno. To jest już druga strona tego zagadnienia. Bo choć nie trzeba chyba długo uzasadniać, że okres od sofistów aż do Platona i Arystotelesa oznacza nieustanny wzlot greckiego ducha w górę, to przecież słuszność miał także Hegel, mówiąc, że sowa Minerwy zaczyna latać dopiero o zmierzchu” (W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 392–393).

² Zob. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980.

³ Zob. M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987.

⁴ Znalazło to swoje odbicie nie tylko w renesansowym kulcie retoryki, ale i w próbach kodyfikacji ortografii, a nade wszystko w kreowaniu grafolektów (tu: języków literackich) i podkreślaniu ich wzorotwórczej funkcji.

Sformułowano podstawy nowożytnej koncepcji sztuki jako celowej działalności, programowo imitującej naturę, ale w żadnym szczególe nietożsamej z nią, a z czasem rozwinięto koncepcję poprawiania i udoskonalanie przyrody. Pod koniec XVII stulecia palącym problemem stało się znalezienie terminu odpowiednio pojemnego, by ogarnąć bezmiar rozmaitych inicjatyw, którymi człowiek próbował się od natury wyzwolić. Jak wiadomo, udało się w tej funkcji wyłonić dwa pojęcia — cywilizacji i kultury. Każde z nich uwikłane było w bardzo wyrazisty system wartościowania: cywilizacja kładła nacisk na ogładę towarzyską; kultura była albo przeciwieństwem natury, albo przynajmniej, jak sugerował J.C. Adelung, jej „wysubtelnieniem”. Szczytową formą takiego wysubtelnienia stała się dworska kultura rokoka.

Dopóki w grę wchodził ogład genetyczny, akcentujący ogólny proces odchodzenia od natury lub też stopień indywidualnego „ucywilizowania”, oba pojęcia były stosunkowo czytelne. Doskonale nadawały się też do nowego sposobu klasyfikowania osób i narodów. W spadku po tamtym myśleniu mamy „człowieka niekulturalnego” bądź „niecywilizowanego”, chociaż w dzisiejszym poczuciu językowym nie ma już między nimi ekwiwalencji semantycznej⁵.

Problem terminologiczny zaczął się komplikować wraz z podejmowaniem pierwszych nowożytnych prób potraktowania tego, co stworzone w opozycji do natury, jako swoistej całości. Zaczęto, jak wiadomo, od rozmaitych prób wyliczania tego, co ewentualnie mogłoby w skład kultury (bądź cywilizacji) wchodzić. Pytania o sposób istnienia tego „czegoś” pojawiły się znacznie później. Jednakże nie tak rzadkie próby ujmowania ludzkiego, a później narodowego dorobku w kategoriach spójnej całości (S. Pufendorf, K.L. Monteskiusz, J.G. Herder, J. Lelewel) nie znajdowały powszechnego zrozumienia. Europejską refleksję antropologiczną zdominowały z jednej strony idea indywidualizmu i znaczenia jednostki twórczej, z drugiej natomiast postfeudalne myślenie w kategoriach stanowych, nakazujących łączenie kompetencji indywidualnych z pozycją macierzystej grupy i miejscem w tejże grupie. Traktowanie efektów działalności człowieka jako części dorobku ludzkiego oznaczało wygubienie różnic, na których fundowany był ówczesny porządek świata. Żeby tego porządku nie zaburzać, próbowano wdrożyć myślenie o kulturze ujmowanej w kategoriach dorobku konkretnej grupy (społecznej, etnicznej, narodowej). Romantyczna moda na ludowość, fascynacja kulturą dworską i ceremoniałem, uznanie dla rękodzieła artystycznego wykonywanego przez zrzeszonych w cechach rzemieślników, sugerowały akceptację możliwości twórczych jednostek wybitnych, pochodzących z różnych stanów. Albowiem to podziały społeczne

⁵ Warto zauważyć, że w dzisiejszym poczuciu językowym człowiek „niekulturalny” to ten pozbawiony ogłady, bo rezygnuje z obowiązujących norm, lekceważy je bądź stosuje w sposób przśmiewczy; potocznie „cham”. Określenie „niecywilizowany” stosowane bywa w dalszym ciągu jako synonim „dzikiego”, a więc człowieka, który nie miał okazji do zdobycia odpowiedniej wiedzy.

w wyższym stopniu niż podziały etniczne wyznaczały różnice w dziedzictwie grupowym mieszkańców Europy.

Rozumienie kultury jako dorobku społeczności, tworzącego całość złożoną z wzajemnie warunkujących się elementów, wywodzi się z enumeratywnych definicji folkloru Williama Thomsa (Ambrose Merton, 1846)⁶ oraz z Tylorowskiej (1871)⁷ wykładni rozumienia „kultury, czyli cywilizacji”. W każdej z nich jest mowa o określonej społeczności, jednej z wielu, chociaż ujęcie Tylorowskie, zważywszy na jego kontekst, zdaje się sugerować, że chodzić może także o sumę osiągnięć ludzkości. Obie definicje powstały w ciągu ćwierćwiecza i każda zawiera projekt postrzegania szerokiego spektrum heterogenicznych efektów ludzkiej działalności. W wypadku folkloru chodziło o zespół względnie trwałych wytworów, poświadczających odrębność wybranej grupy (ludu); w wypadku kultury — o możliwe do przyswojenia „przez człowieka jako członka społeczeństwa” elementy wspólnego dorobku. W każdym ujęciu rozmywał się problem autorstwa poszczególnych wytworów, współtworzących ten dorobek. Każde zawierało więc sugestię przynależności kultury do grupy, a grupy do kultury. Absolutyzacja tych więzi, podobnie jak próby ich unieważnienia pociągały za sobą utrwalenie podziałów społecznych, z czasem zastępowanych podziałami narodowymi, skutkującymi z kolei do dzisiaj postawami skrajnie nacjonalistycznymi bądź — odpowiednio — kosmopolitycznymi⁸.

Thoms akcentował podejście „zewnętrzne” do folkloru: wspomniana „wiedza” miała być postrzegana i oceniana przez badacza usytuowanego poza „ludem”, a więc poza wieloma rozmaicie zlokalizowanymi grupami społecznymi, które w połowie wieku XIX w Europie nadal bywały względnie hermetyczne. Tylor natomiast przyjął perspektywę badania nie tyle jednostkowych lub typowych dla jednostki możliwości percypowania tego, co ważne we wspólnym dorobku (na ten aspekt zwróci uwagę dopiero etnometodologia, wprowadzając pojęcie prioprojektu⁹), ile perspektywę swoistej samooceny „człowieka jako członka społeczeństwa”. Uwikłanie w relacje społeczne można w tym wypadku interpre-

⁶ Zob. V. Krawczyk-Wasilewska, *Wprowadzenie do folklorystyki*, Łódź 1979.

⁷ E.B. Tylor, *Primitive Culture*, Boston 1871, s. 1 (wyd. pol. *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa 1896–1898): „Kultura lub cywilizacja jest to złożona całość obejmująca wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje oraz wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”, cyt. za: *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, „Wiedza o Kulturze”, Wrocław 1991, s. 19.

⁸ Sławoj Żiżek (*Raduj się swoim narodem jak sobą samym!*, przeł. A. Chmielewski, „Nowa Krytyka” 1999, nr 10) zwraca uwagę na to, że internacjonalizm dziewiętnastowieczny był próbą pokonania nacjonalizmu przez wskazywanie na dominantę interesu klasowego — efektu kapitalistycznych stosunków produkcji. Klęska tej idei po pierwszej wojnie światowej ujawniła siłę i popularność myślenia w kategoriach narodowych.

⁹ W. Goodenough, *Culture, Language and Society*, Melno Park, CA, 1981, za: M. Buchowski, W. Burszta, *Antropologia kognitywna: charakterystyka orientacji*, [w:] *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, klasyfikacja, język*, wybór i red. M. Buchowski, Warszawa 1993, s. 14.

tować jako warunek *sine qua non* tworzenia sfery rozmaicie konkretyzujących się wartości, tworzących wspólną, właściwą danej społeczności kulturę. Człowiek Tylora — typowy reprezentant społeczeństwa, a zarazem konstrukt badawczy, nie miał szansy na spojrzenie z zewnątrz; własny potencjał mógł oceniać jedynie od wewnątrz i na miarę własnego, ludzkiego horyzontu poznawczego.

Nie było to łatwe zadanie. W praktyce przyjęcie perspektywy zewnętrznej nie tylko dawało lepsze rezultaty, ale i obiecywało klucz do zrozumienia zjawisk, które — jak zakładano — były multiplikacją tego, co udawało się zauważyć w trakcie badań dorobku małych społeczności. Tym sposobem konieczność opisu „siebie przez siebie” zaowocowała pozorną rejteradą: antropologia, wyodrębniając swój przedmiot badań i ustalając granice dyscypliny, na długie lata programowo skupiła się na badaniu społeczności prostych i egzotycznych, a dopiero w drugiej połowie XX wieku zaczęła bliżej interesować się systemami kultur złożonych¹⁰.

Ale definicja Tylora w praktyce otworzyła drogę koncepcji tak zwanego szerokiego lub globalnego rozumienia kultury. W kolejnych próbach, podejmowanych przez dziesiątki lat i podsumowanych w połowie XX wieku przez A.L. Kroebera i C. Kluckhohna¹¹, pojawiały się pojęcia „dorobek”, „całość”, „całokształt”, a nawet „wszystko, oprócz...”. Taki punkt widzenia faworyzował znaczenie wytworów inwariantnych, utożsamiając niemal imperatyw „uprawiania” z istnieniem w długim czasie. Brak ciągłości, efemeryczność, doraźna akceptacja nigdy nie były wyraziście stawiane poza granicami szerokiej definicji, ale też nie próbowano w tej koncepcji akcentować znaczenia wytworów i zachowań o nikłym stopniu trwałości. Być może miało to związek z tym, że idea szeroko rozumianej kultury pojawiała się w okresie cywilizacyjnego przyspieszenia, a zarazem obyczajowej stabilizacji, w wiktoriańskiej Anglii.

Na ukonstytuowanie się tego nowoczesnego, szerokiego rozumienia kultury niewątpliwie wpływ miało wiele rozmaitych czynników. Tutaj zakładam, że wśród nich niebagatelną, chociaż niewątpliwie pośrednią rolę odegrała filozofia Augusta Comte’a, a zwłaszcza te jej wątki, które zmierzały do budowy nowego, pozytywnego społeczeństwa, opartego na zasadach naukowych. Dwa założenia Comte’a uważam za szczególnie istotne w procesie krystalizowania w XIX wieku szerokiej koncepcji kultury: z jednej strony jego wizję społeczeństwa jako Wielkiego Bytu, a z drugiej przeświadczenie, że społeczeństwo rozwija się, przechodząc na przemian od fazy organicznej do krytycznej¹². Idea *Grand Être*, sytuująca

¹⁰ Za swoisty przełom w tym zakresie, poza studiami Ralfa Lintona, można by uznać prace z roku 1956 Horacego Micera, *Rytuály cielesne wśród Nacirema*, przeł. J. Minksztym, [w:] *Amerykańska antropologia...*

¹¹ A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass., 1952.

¹² Podobną ideę odnajdujemy w koncepcji semiotycznego mechanizmu kultury J. Łotmana i B. Uspieńskiego (*O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1977). Gdy piszą oni o kulturach reguł i kul-

Wielki Byt społeczny w miejscu Boga, stanowi apogeum nowożytnego antropocentryzmu. Siła napędowa owego Bytu, stanowiąca źródło jego wewnętrznej dynamiki, wywodzić się miała z dialektycznego napięcia między społeczeństwem pozostającym odpowiednio w fazie organicznej bądź krytycznej. Pierwsza oparta była, jak sądził Comte, na wielorakich i silnych więziach, łączących jednostki w organiczną całość, nie dopuszczając jednocześnie do głosu indywidualnych aspiracji i każdego podporządkowując woli powszechnej. Druga rozpoczynała się, gdy osobniczy dynamizm zaczynał rozsadzać organiczną spójność pierwszej; gdy ambicje i dążenia poszczególnych jednostek nie znajdowały zaspokojenia w aktach posłusznego podporządkowywania się regułom i normom, a idea wspólnoty poddawana była krytyce przez dynamicznych indywidualistów, próbujących innym narzucić własny punkt widzenia. Ale wraz z wyczerpywaniem się mocy instytucji, zapewniających każdemu bezpieczny rozwój indywidualny, wraz z wyrazistym dochodzeniem do głosu zantagonizowanych poglądów i postaw, prowadzących do społecznej dezintegracji, faza krytyczna miałaby stopniowo wygasać, a społeczeństwo zmierzać do restytucji więzi i do odrodzenia w formie organicznej całości, bogatszej o doświadczenia przezwycięzonego indywidualizmu.

Stawiając Ludzkość w miejscu Boga i wyprowadzając z tego najdalej idące wnioski, Comte w istocie rzeczy szedł śladami konkluzji płynących z obserwacji społecznych skutków rewolucji francuskiej. Jeżeli możliwe okazało się zaatakowanie hierarchii feudalnej, przez stulecia traktowanej jako naturalny fundament świata i legitymizacji społecznych różnic, to równie możliwe było ujęcie w nawias Stwórcy. Już Laplace miał twierdzić, że „hipoteza Boga” nie jest mu potrzebna do zrozumienia kosmosu — dla Comte’a najwyższą instancją, warunkującą i rozstrzygającą problem człowieka, powinna stać się Ludzkość. Ale przecież powierzenie Ludzkości roli Boga dawało symetryczną strukturalnie wersję dotychczasowego porządku. Ścięcie króla i odsunięcie Boga odbywało się nadal w ramach reguł myślenia wykształconego w tradycjach, matrycowanych przez zasadę wysoki — niski i zbudowaną na niej hierarchię.

turach tekstów, także wskazują na ich historyczną przemienność. Innymi słowy, kultury reguł byłyby bliskie fazie organicznej społeczeństwa comte’owskiego; kultury tekstów mogłyby mieścić się w fazie krytycznej. Tekst, bez względu na swoją naturę, zakłada autora: poetę, architekta, malarza, ogrodnika. Imię twórcy nie zawsze jest znane, ale nie zmienia to postaci rzeczy — teksty mają swoich autorów. Reguły także, jednak czas ich kształtowania, modyfikacji i wdrażania jest tak długi, że kwestia osobniczego autorstwa się rozmywa (dlatego strażnicy reguł — krytycy — niekiedy cenieni są wyżej niż twórcy). Ale naprzemienne występowanie tych tendencji, dzięki czemu można wykorzystać dorobek każdej formacji, jest nośnikiem zmiany, by nie powiedzieć „motorem postępu”. Zatem ogłoszenie „śmierci autora”, cedujące problem rozumienia na odbiorcę i jego kompetencje, było aktem unieważnienia różnicy między tekstem a regułą, a przy okazji aktem homogenizacji społeczeństwa organicznego i krytycznego — dokonany w imię krytycznego indywidualizmu, obecnego w kulturze francuskiej co najmniej od oświecenia. Pojawiające się współcześnie próby restytucji instancji autora wskazują na przejawy podejrzliwości wobec podstaw ówczesnego krytycyzmu.

Hierarchia, której obecność postrzegał Claude Lévi-Strauss w strukturze głębokiej społeczeństw prostych¹³, leży u podstaw myślenia europejskiego, a przede wszystkim tradycji judeochrześcijańskiej. Wydaje się mieć bezpośrednie przełożenie z jednej strony na relacje typu naturalnego (przywództwo stada, hierarchia dziobania itp.), a z drugiej — na podstawy monoteizmu, w którym najwyższe miejsce jedynego Boga określa charakter zależności między ludźmi.

Idei hierarchii zawsze towarzyszyła idea wyrazistego wartościowania, w tradycji europejskiej systematycznie podtrzymywana przez teologię. Pozycja wyższa uznawana była zarazem za pozycję lepszą. Odwrócenie tego porządku wymagało radykalnej zmiany kontekstu i przekroczenia progu świata, w którym „ostatni będą pierwszymi”. Rewolucja francuska, zmieniając sens tego ewangelicznego przesłania, nie zmieniła jednak samej zasady; zaproponowała jedynie obrót i zamianę miejsc. Walor przypisany wyższej pozycji społecznej pozostawał bez zmian.

Europejska myśl chrześcijańska, przyjmująca dziedzictwo Starego Testamentu, od początku przesiąknięta też była zasadą dwubiegunowego wartościowania, stanowiącego podstawę etyki biblijnej¹⁴. Dobro i zło, ustawione wobec siebie w opozycji — częściej statycznej niż dynamicznej — matrycją do dzisiaj myślenie o świecie w kategoriach obligatoryjnego przeciwstawiania sobie nawzajem bytów, zachowań i cech. Wyraziste polaryzowanie postaw, oparte na zasadzie swój–obcy, było zapewne uzasadnione w obrębie dawnych kultur pasterskich. Niewątpliwie sprawdzało się też we względnie izolowanych społecznościach agrarnych. Przeniesione na grunt struktur bardziej złożonych okazało się źródłem wielu nieporozumień. Europejczycy, którzy w znacznym stopniu zaakceptowali ideę aksjologii dwubiegunowej, do dzisiaj często upatrują w konsensusie sygnału słabości. Jedność przeciwieństw, zasada przenikająca filozofię Dalekiego Wschodu i obecna w starogreckiej koncepcji humanizmu, w naszym dzisiejszym kręgu kulturowym bardzo powoli znajduje zwolenników, a wszechobecna idea konkurencyjności na pewno jej nie wspiera. Pozorna wyrazistość czarno-białego świata wymusza deklarowanie jednoznacznych postaw nawet w sytuacjach, w których zdrowy rozsądek sugerowałby negocjacje i kompromisy.

Trudno zatem dziwić się, że tak silnie oddziałująca na umysły przełomu XVIII i XIX wieku idea rewolucji, sprowadzanej do mechanicznego obrotu nienaruszonej w istocie struktury, zafascynowała także myśliciela tej miary, co August Comte. Należy jednak też pamiętać, że jego próby wypracowania nowej epistemologii, stawiającej w miejscu Boga wyzwoloną Ludzkość, zaowocowały przede wszystkim postulatem zamiany prymatu teologii na prymat socjologii. Po to by lepiej tę propozycję uzasadnić, Comte podjął historyczną próbę klasyfikacji nauk. I klasyfikacja ta w znacznym stopniu organizuje do dzisiaj myślenie akademickie.

¹³ Zob. C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1964, s. 225.

¹⁴ Por. E. Kosowska, *Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie „Potopu” Henryka Sienkiewicza*, Katowice 1990, s. 239–240.

Nie miejsce tu na szczegółowe wykazywanie uwikłań myślenia Augusta Comte'a w tradycje teologiczne — już sama koncepcja Wielkiego Bytu odsłania źródło jego inspiracji. Zresztą autor *Kursu filozofii pozytywnej* świadomie konstruował model idealnego świeckiego porządku na wzorach organizacji religijnej. Zamierzał powołać kapłanów nowego kultu i odpowiednio zlaicyzować procedury ich działania¹⁵.

Radykalizm tej koncepcji, która powstawała przecież w okresie restauracji, nie przekonywał do końca nawet admiratorów socjologii. Nie zadowalał też w sposób widoczny pionierów rodzącej się refleksji antropologicznej, która wprawdzie bardzo szybko przyswoiła sobie filozoficzną koncepcję człowieka, ale społeczeństwo potraktowała jako swoisty kontekst, umożliwiający realizację ludzkiego potencjału. Właśnie w tym czasie antropologia zaczęła formułować pierwsze znaczące definicje kultury, opierając je na idei autonomii świata ludzkiego i zarazem swiostego determinizmu społecznego.

Warto zauważyć, że Comte'a koncepcja ludzkości zakładała, iż społeczeństwo to coś więcej niż suma jednostek. Idąc tym tropem, antropolodzy przyjmowali, że kultura to coś więcej niż suma wytworów i idei. Właśnie założenie istnienia tego „czegoś więcej” stało się podstawą fundamentalnych pytań ontologicznych. Odpowiadano na nie rozmaicie: socjologowie skłonni byli widzieć w niej pochodną potrzeb społeczeństwa, antropolodzy odrębną jakość bądź korelat bytu społecznego. Wzajemne zależności kultury i społeczeństwa były oczywistością, niemniej pytanie o prymat pozostawało nierozstrzygnięte. Szybko pojawiła się też kwestia relacji między kulturą a językiem. Ale wszystkie te pytania miały rację bytu jedynie wówczas, gdy milcząco zakładano zgodę na istnienie kultury jako takiej: względnie zintegrowanej całości, na którą składają się przedmioty, zachowania i idee, uznawane przez daną społeczność za jej dorobek.

Niedoskonałość tej definicji, a nawet jej oczywista ułomność, wynika z tego, że od końca wieku XVIII wszelkie próby semantycznego dookreślenia podstawowego pojęcia kończyły się na aproksymacjach, a mnożenie wysiłków w tym zakresie z czasem zaczynało mijać się z celem — rozmaite uzusy, wypracowane przez tradycje naukowe różnych krajów i kontynentów, coraz bardziej się wzajemnie zbijały i unieważniały, prowadząc niekiedy do zaniechania wysiłków i odrzucenia „kultury” jako nadto pojemnej, a więc mało użytecznej kategorii. Takie rozwiązanie byłoby może właściwe, gdyby nie to, że każdy z wielu desygnatów tego pojęcia, odmiennie zakorzeniony w lokalnych tradycjach nauk o człowieku, nadal istnieje i domaga się werbalnej identyfikacji. Zatem nazywając „kulturą” rozmaite treści, działania czy postawy, za każdym razem posługujemy się kategorią nadal nośną, zrozumiałą i utrwaloną w danym języku i środowisku naukowym — problem w tym, że jej pojedyncze, kolejne znaczenia w wielu wypadkach

¹⁵ Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 73–74.

przeczą sobie wzajemnie. Wszelkie próby uporządkowania tego stanu dawały, jak dotąd, jedynie cząstkowe rezultaty. A mimo to „kultura” należy współcześnie do pojęć o najwyższym stopniu frekwencji. Nadal jest też obiektem kultu bądź świętokradczych ataków; nadal podlega ochronie, jest przechowywana i przekazywana, staje się przedmiotem kolejnych analiz i interpretacji. Nadal też obdarza się ją podmiotowością („kultura może”, „kultura narzuca”, „kultura wymaga”), chociaż nie od dzisiaj wiadomo, że „to nie kultura maluje sobie paznokcie”¹⁶.

Manicure wprawdzie nie robi, ale bywa za to traktowana jak stół, na którym podawane są wszelkiego rodzaju dania przeznaczone do konsumpcji. Niekiedy zapominamy, że i stół, i jego wystrój, i bogata oferta dóbr wszelakich są dziełem nie tylko uznanych mistrzów, ale też ludzi — ongisiejszych, przezroczywych, zapomnianych, ale ważnych, bo bez nich, być może, tak bogato dzisiaj zastawionego stołu nie byłoby, a może nawet nie byłoby go wcale. Niemniej współczesny kult stołu, który wcale nie musi być wyłącznie przywilejem smakoszy, nie pozwala jeszcze odpowiedzieć na pytanie, czym ten stół jest, jaka rzeczywistość się za nim kryje. Rzeczywistość doznań czy przeświadczeń? Doświadczenia czy przemyśleń? Rzeczywistość konwencjonalnych kompromisów czy bezkompromisowych uogólnień?

Jeśli jednak rzeczywistość nie jest tym, co się jawi, to czy dysponujemy jakimikolwiek środkami, aby dowiedzieć się, czy w ogóle jakaś rzeczywistość istnieje? A jeśli tak, to czy możemy w jakiś sposób stwierdzić, jaka ona jest?

Są to pytania kłopotliwe i trzeba niestety pogodzić się z tym, że nawet najmocniejsze hipotezy mogą nie być prawdziwe. Tak więc nasz znajomy stół, który jak dotąd nie pobudzał nas do najmniejszych refleksji, przeobraził się w problem pełen zadziwiających możliwości. Wiemy o nim, że nie jest tym, czym się wydaje. Oprócz tego skromnego, jak dotąd, rezultatu, zyskaliśmy niesłychaną swobodę stawiania hipotez¹⁷. Leibniz powiada, że stół jest wspólnotą dusz; Berkeley — że jest on ideą w umyśle Boga; trzeźwa nauka — co chyba nie mniej zdumiewające — że jest on ogromnym zbiorowiskiem ładunków elektrycznych gwałtownie się poruszających.

Pośród tych zadziwiających możliwości rodzi się podejrzenie, że być może w ogóle stołu nie ma¹⁸.

Można, *per analogiam*, zastanawiać się, czy istnieje jednoznaczna wykładnia pojęcia „kultura”, a co zatem idzie — jego realna reprezentacja. Wypada jednak przyjąć, że przynajmniej część wytworów kreowanych przez człowieka staje się przedmiotem werbalizowanego poważania, uznania, szacunku, zachwyty, euforii bądź kultu. Można mówić o rytuałach wymaganych w trakcie kontaktu z tymi do-

¹⁶ Robert Lynd, za: P. Sztompka, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] A.L. Kroeber, *Istota kultury*, przeł. P. Szompka, Warszawa 1989, s. XXIII.

¹⁷ Właśnie w ramach tejże swobody pozwalam sobie na wykorzystanie cudzego przykładu do własnych celów. W wykładzie Bertranda Russella stół jest przedmiotem poddawany procedurom epistemologicznym. O ile bardziej problem ten się komplikuje, gdy użyjemy stołu w sensie metaforycznym. A właśnie ten sposób równoważnego traktowania przedmiotu i budowanej na nim metafory zdaje się charakteryzować dyskurs współczesnych studiów kulturowych.

¹⁸ B. Russell, *Problemy filozofii*, przeł. i posłowiem opatrzył W. Sady, Warszawa 1995, s. 18–19.

brami; można celebrować sam sposób ich wyłaniania i podnoszenia do rangi *sacrum*. Mamy instytucje, pietystycznie dbające o przechowywanie tego, co w człowieczym dorobku najcenniejsze. Mamy też manufaktury i fabryki najnowszej generacji, w których masowo produkuje się określony rodzaj dóbr, nie rezygnując z nadziei, że któreś z nich okaże się arcydziełem (na przykład produkcja Hollywood). A wówczas wewnętrzna potrzeba kontaktu z Nadzwyczajnym, z reguły wspierana profesjonalną reklamą, skupi w odpowiednich miejscach wyznawców, którzy sporo zapłacą za możliwość zbliżenia się do Doskonałości¹⁹.

Do szerokiego rozumienia kultury dochodziliśmy długo; rozumienie wąskie, selektywne, towarzyszy Europejczykom od starożytności. Być może jest ono konsekwencją wewnętrznej dynamiki mieszkańców naszego kontynentu: ciekawość połączona z zachłannością i kultem zmiany, propagowanym od czasów Aleksandra Wielkiego, sprawia, że w życiu codziennym najczęściej z a u w a ż a m y r ó ż n i c e i m y ś l i m y p o d o b i e ń s t w a m i²⁰. Cycerońskie rozumienie kultury wywodzi się właśnie z analogii: uprawa roli i uprawa duszy/umysłu mają z sobą coś wspólnego. Ponieważ uprawa czegokolwiek świadczy o szacunku i poważaniu tego czegoś, *eo ipso* jest dowodem na ważkość uprawianego. Na początku nowożytnej przygody z tą metaforą, która okazała się „memem szczególnie udanym”, uznawano za kulturę to, co było wyjątkowo cenione społecznie (religię, sztukę, dobre wychowanie, naukę). Jednak od początku wieku XX coraz częściej wektor bywa odwracany — to, co jest najczęściej uprawiane, i to, na co istnieje największy popyt, uważane jest za wartościowe społecznie, a zatem przynależne do kultury. Nastąpiła znamienna zmiana aksjologiczna: wychodząc od przeświadczenia, że „kultura jest dobrem zbiorowym”, doszliśmy do stwierdzenia, że „kultura jest dobra na wszystko”. Ale apologia każdego działania, fundowana praktycznie przez tuby medialne, nie jest jednoznaczna z apologią całego dorobku. Ongisiejszy kult teorii (idei) i praktyki (doskonałego wykonania) przekształca się w uoczywistnienie procesu produkcji i konsumpcji. Pozwala to otaczać jakąś formą szacunku, rzadko powszechnego, wytwory, które mają na przykład walor oczywistej użyteczności lub przeciwnie — oczywistej beżużyteczności. Pozwala podziwiać coś tylko dlatego, że podziwiają to inni. Pozwala zawiesić różnice między oryginałem a kopią²¹, znajdować przyjemność w korzystaniu z długich serii, kochać dyktatorów mody i sezonowe gwiazdy estrady.

¹⁹ Doskonałość, czyli najwyższy stopień tego, co cenne, jest bowiem magnesem przyciągającym ludzi do człeko pochodnych wytworów, jest swoistym otwarciem na platoński świat idei, jest przedmiotem podziwu i naśladowania. Nawet wówczas gdy Doskonałość nie dotyczy Piękna, Dobra i Prawdy, ale ich strukturalnych przeciwieństw.

²⁰ C. Lévi-Strauss (*Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970) zakładał, że rozumienie polega na sprowadzaniu nieznanego do znanego. Por. także S. Czarnowski, *Narodziny wielkiej kultury*, [w:] *idem, Kultura*, Warszawa 1946, s. 35.

²¹ Por. U. Eco, *Podróż do hiperrealności*, przeł. J. Ugniewska, [w:] *idem, Semiotyka życia codziennego*, Warszawa 1996.

Za swoisty paradoks można uznać fakt, że definicja szeroka, godząca oba te stanowiska, nie cieszy się popularnością. Dla sprawnie zarządzanego i sformalizowanego społeczeństwa doby globalizacji nie jest wartością. Jej respektowanie wymagałoby myślenia różnicami i dostrzegania podobieństw, czyli wprowadzenia innego typu wykształcenia niż to, które jest obecnie udziałem większości Europejczyków. Wartość różnicy (G. Deleuze, J. Derrida) staje się niekiedy wartością samą w sobie, ale nie tworzy nowego, nośnego poznawczo paradygmatu, albowiem w gruncie rzeczy jest pochodną analogii.

Znamienne, że za taką pochodną wypada uznać i samą ideę kultury, i jej nowożytnie koncepcje, oparte na wąskiej bądź szerokiej definicji. Pojawienie się idei kultury jest ważnym etapem w rozwoju nauki europejskiej, a idea ta nadal pozostaje nośna i użyteczna. Wyodrębnienie kultury ograniczonej do sfery najwyższej cenionych wytworów, niegdyś zwanej kulturą duchową, było związane z potrzebą wskazania obszaru ucieleśniania fundamentalnych wartości epoki. Ponieważ wartości fundamentalne kształtują się w „długim trwaniu” bądź nawet — jak sugeruje część filozofów — istnieją niezależnie od ludzkiej woli, kultura w wąskim znaczeniu tego słowa traktowana była jako swego rodzaju monolit, obejmujący wybrane efekty ludzkiej aktywności. Wytwarzanie dóbr tak rozumianej kultury nie zawsze było jednoznaczne z dostępem do jej zasobów, swobodny dostęp natomiast z reguły był wyznacznikiem społecznego statusu. Proces tak zwanej demokratyzacji kultury sprowadził twórcę do roli wytwórcy (W. Benjamin), ale jednocześnie uchylił dawne statusowe zakazy korzystania z dóbr zastrzeżonych. Nie zniósł natomiast finansowych barier dostępu do nich, czyli w praktyce utrzymał stratyfikację potencjalnych odbiorców. Demokratyzacja kultury, tworząc jej wersję popularną, zachowała ideę elitaryzmu. A tym samym uchroniła w swoim własnym obszarze rejony szczególne, godne pożądania lub przynajmniej szacunku. Kult wąsko rozumianej kultury miał i ma dwa oblicza: jedno związane z jej kultywowaniem przez kontakt z arcydziełem; drugie z idealizacją, pochodną od braku kontaktu z dobrami niedostępnymi.

Z kolei idea kultury rozumianej szeroko, a więc obejmującej wszelkiego typu aktywność człowieka określonego czasu i przestrzeni, została wyłoniona w ściśle określonym celu poznawczym: chodziło o opis dorobku i potencjału danego społeczeństwa — opis będący przede wszystkim efektem obserwacji zewnętrznej, programowo niezaangażowanej, a więc pozbawionej elementu wartościowania. Iluzoryczny charakter tych założeń, ujawniany od momentu dostrzeżenia w antropologu autora, zbiegł się w czasie ze swoistą demokratyzacją i tego rozumienia. Relatywizm badawczy, zakładający równoważne traktowanie każdej kultury, został w potocznym rozumieniu zinterpretowany jako postulat relatywizacji wszystkiego. Pojawiło się zjawisko kulturowej autonomii jednostki, jeśli tak można nazwać względnie swobodne korzystanie z zasobów różnych kultur środowiskowych i narodowych. W tym wypadku wolny dostęp skutkuje także niekiedy lekceważeniem tego, co jeszcze niedawno było godne pożądania. A zwłaszcza

lekceważeniem tego, co było (i jest) ważne dla innych²². Skutki dezynwoltury w tym zakresie możemy obserwować już dzisiaj, zwłaszcza za pośrednictwem mediów; trudno jednak orzec, jakie mogą być jej dalsze konsekwencje.

W wyniku badań antropologii klasycznej udało się uzyskać pewną wiedzę o typie dorobku oraz o mechanizmach i procesach zachodzących w obrębie różnych, historycznie kształtowanych społeczności. I mimo wszelkich zastrzeżeń ta wiedza bywa nadal przydatna, jeśli nie fundamentalna, w kształtowaniu współczesnych kontaktów międzykulturowych. Zwłaszcza gdy chodzi o obszary szczególnej społecznej wrażliwości i związane z nimi kategorie — honor, chwałę, *sacrum*; a także wstyd, hańbę, upokorzenie. Mimo upływu czasu naruszenie norm obowiązujących w tym zakresie wywołuje ostre reakcje; detabuizacja odsłania nie zawsze widoczny, ale istniejący kult kultury własnej grupy. Bagatelizowanie i ośmieszanie tego zjawiska częściej prowadzi do jego umocnienia niż niwelacji.

Można zatem, zmierzając do konkluzji, powiedzieć, że myśl europejska, zbudowana na szacunku dla hierarchii i binarnym wartościowaniu „poziomym”, wygenerowała dwie podstawowe, a zarazem konkurencyjne idee kultury, wchodzące z sobą w rozmaite alianse. Pojęcie kultury rozumianej szeroko przejęło dawne funkcje „ludzkiego świata”; rozumienie wąskie zarezerwowane zostało na określenie wszystkiego, co w tym świecie „twórcze” intelektualnie i artystycznie. Oba ujęcia są dziećmi swojego czasu i zawierają ślady konceptualizacji determinowanej przeświadczeniami, doświadczeniami i stanem ówczesnej wiedzy. Każde z nich może prowadzić do uznania kultury za sferę szczególnie ważną i godną szczególnego szacunku. Inne jednak są konsekwencje kultu kultury narodowej, a inne kultu kultury artystycznej czy intelektualnej. Zresztą, w każdym z tych przypadków odmienne mogą być także przejawy tego kultu. Pozostając w kręgu myślenia alternatywnego, wypada skonstatować, że obserwowane coraz częściej zjawiska desakralizacji i próby demitologizacji zjawisk kulturowych z obu wspomnianych obszarów mogą doprowadzić albo do niewyobrażalnej dzisiaj zmiany w znanych nam relacjach społecznych i międzykulturowych, albo do radykalizacji niegdysiejszych postaw.

Każdy z tych scenariuszy stwarza wielkie wyzwanie dla badaczy kultury.

²² Jednocześnie obserwować można procesy odwrotne: próby legitymizacji odrębności kultur lokalnych i regionalnych, dookreślania ich specyfiki w oparciu o residua tradycji. Tendencje takie najczęściej wiązane są z ambicjami politycznymi, ale także neoplemiennością, postkolonializmem i antyglobalizmem.

The cult of culture

Summary

European thought, built on the respect for hierarchy and on binary value judgement, generated two competing ideas of culture, ideas forming various alliances with one another. The notion of a broadly defined culture took over the old functions of the “human world;” a narrow definition was used to describe all that was intellectually and artistically creative in this world. Both approaches are children of their time and contain traces of conceptualisation determined by convictions, experiences and state of knowledge at the time. The contemporary cult of change, reducing cultural traditions to their ludic, pragmatic or ornamental functions, may cause either an inconceivable change in the social relations we know or a radicalisation of conservative attitudes.