

Bogdan Banasiak

Uniwersytet Łódzki

Kilka uwag na temat zagadnienia „co to jest kultura?”*Несколько замечаний на тему вопроса «что такое культура?»**Nie ma nic bardziej nieokreślonego
niż słowo „kultura”*

Johann Herder

Zakres wyjściowego pytania jest tak szeroki, że niejako z definicji wyklucza możliwość choćby względnie wyczerpującego (a więc też względnie satysfakcjonującego) odniesienia się do zagadnienia. Jest więc rzeczą oczywistą, że próba odpowiedzi na to pytanie musi pozostać na poziomie wybiórczym. Pociąga to za sobą (choćby nie wprost) pewną podwójność: z jednej strony, uwzględnić należy wymóg względnie zbiektywizowanego spojrzenia na kulturę (co nie pozwala nazbyt łatwo abstrahować od ugruntowanych w tradycji jej teoretyzacji oraz ich badawczych efektów), z drugiej zaś, antycypować można milezącą zachętę do wyrażenia pewnych indywidualnych preferencji, co z kolei zakłada bardziej zsubiektywizowany punkt widzenia. To zaś pod istotnym znakiem za pytania stawia możliwość (sensowność) sformułowania jednej optyki. Toteż w gruncie rzeczy należałoby udzielić kilku odpowiedzi, które tyleż będą musiały wzajem się dopełniać, ile nieuchronnie stać ze sobą w sprzeczności. Formuły zaś, w jakich odpowiedzi te będą się sytuować, nazwałbym, mniej lub bardziej zgodnie z tradycją, kolejno:

- opisowo-wyliczającą (nominalistyczną);
- wartościującą (intelektualistyczną);
- (post)strukturalistyczną;
- afirmatywno-kreacyjną (dionizyjską).

Pierwsza opcja nawiązuje do tradycyjnej typologii zaproponowanej przez Kroebera i Kluckhohna i zbliżona jest do klasycznej postaci wczesnych definicji etnologicznych. Jej walorem jest to, iż niejako w punkcie wyjścia ma ona nastawienie „wszystkoistyczne” i nie-aksjologiczne. Z jednej bowiem strony, pozwala uwzględnić całe spektrum wytworów ludzkich rąk i umysłu (właśnie jako aktów i faktów kulturowych, czyli właściwych człowiekowi przejawów działalności pozwalających mu wyodrębnić się z natury i do niej się odnosić poprzez jej przekształcanie, co przecież stanowi zasadę definiowania kultury), w całej ich wielości, różnorodności, złożoności i barwności, oraz samą ludzką wielość

i heterogeniczność – dzięki temu pozwala odnosić się do zjawisk kulturowych nader szeroko. W tej perspektywie wręcz żaden wytwór noszący znamię ludzkiej działalności nie powinien zostać pominięty właśnie jako element (przejaw) kultury. Z drugiej strony z kolei, z założenia żaden wytwór nie powinien zostać pominięty „ideologicznie”, a jego kulturowa doniosłość – pomniejszona (np. widziana wyłącznie w porównawczej konfrontacji z innymi wytworami). W wersji „maksymalistycznej” optyka ta zakłada także częściowe uwzględnienie perspektyw ujawnianych przez poszczególne nauki badające określone „warstwy” kultury: etnologię, archeologię, antropologię czy socjologię.

To szerokie i otwarte nastawienie oznacza zarazem akceptację, uznanie i szacunek dla innych kultur (w tym dla Innego w ogóle) oraz swego rodzaju troskę o ową odmienną jako wyraz wyjątkowości i niepowtarzalności. Tak rozumiane, widzenie to uchyla paternalistyczny (i wskutek tego często deprecjujący) stosunek do kultur innych niż cywilizacyjnie dominujące lub przynajmniej nieco neutralizuje uprzywilejowanie punktu widzenia, jakim często był europocentryzm: poszczególne kultury nie są lepsze czy gorsze, mniej czy bardziej rozwinięte, lecz równoprawne i po prostu odmienne w całej ich specyfice.

W ramach tej opcji nie mieści się jednak „miękką” (a często interesownie flirtująca) tolerancja, jaką Zachód wielokrotnie wykazywał wobec tych kultur, które ze swej strony podobnej tolerancji nijak nie wykazują: w tym kontekście granicą obowiązywania tolerancji (skądinąd nader istotnej wartości, typowej dla myśli zachodniej) jawiłby się po prostu jej brak u innych.

Optyka ta nie może, oczywiście, sytuować się wyłącznie na poziomie ewidencyjno-kumulacyjnym, lecz należy ją uzupełnić rysem typu historycznego (ewolucyjna zmienność) i społecznego (bez mała holistycznego), uwzględniającym (a zarazem wydobywającym) specyfikę i swoistość poszczególnych kultur w kontekście ich wewnętrznej spójności, rozwoju (bądź względnej statyczności) oraz wzajemnych wpływów (elementy dyfuzjonizmu).

Takie spojrzenie pozwala położyć nacisk na zdumiewającą wielość, wyjątkowość i niepowtarzalność rozmaitych wytworów i przejawów kultury, co oczywiście nie uchyla potrzeby i sensowności spojrzenia ogólniejszego (poszczególne kultury jako koherentne całości) czy porównawczego – dopiero bowiem bardziej kompleksowa optyka umożliwi rozumienie człowieka, jego poczynań oraz środowiska.

Ważny i interesujący wydaje się kąt widzenia odwołujący się do ugruntowanego już w Grecji podziału na dobra/wartości typu duchowego i materialnego, przy uwzględnieniu także już wówczas wyrażonej opcji aksjologicznej. W przeciwieństwie więc do poprzedniej, optyka ta już w punkcie wyjścia zakłada waloryzację, i to jednoznacznie hierarchiczną. Nie chodzi tu jednak, rzecz jasna, o proste potwierdzenie – nieco zresztą strywalizowanej w wieku XX – binaryzacji (czy antypodyzacji): „być” i „mieć” (niezależnie od tego, że nacisk na „być” stanowił wyraz troski o ludzką duchowość jako niezbywalną wartość,

i to w świecie w coraz większym stopniu zwracającym się w stronę konsumpcjonizmu). Chodzi raczej o to, by w nieco odmienny sposób ujmować duchowe oraz techniczne przejawy (wytwory) kultury, czyli wyodrębnić wymiar ściśle cywilizacyjny (przemysłowo-techniczny), którym zachłyśnięcie się (gadgetsy automatyzacji, komputeryzacji itd.) każe widzieć ludzki świat w prostych kategoriach postępu (perspektywa post-oświeceniowa), co przesłania i wagę wymiaru duchowo-intelektualnego, i sam fakt jego odsunięcia na plan dalszy w dobie merkantylizmu.

Co więcej, opcja ta ujawnia wprost, że kumulacyjna technicyzacja świata to jeden z czynników jego postępującej dehumanizacji (kryzys wartości, rozpad więzi społecznych, upadek autorytetów itd.), że kulturowe przeobrażenia, które na poziomie przemysłowo-technicznym można kwalifikować w kategoriach rozwoju czy postępu, nie są równoznaczne z postępem rozumianym w kategoriach ludzkich: większa łatwość życia na poziomie codziennie-praktycznym nie oznacza, że człowiek staje się bardziej ludzki, a jego życie – bardziej autentyczne. Wręcz przeciwnie, często to, co swoiście ludzkie, zostaje wręcz stłamszone (co rodzi poczucie zagubienia, osamotnienia, wykorzenienia).

Zakładane waloryzacja i wręcz hierarchizacja nie są bynajmniej równoznaczne z zachodnią (proweniencji głównie chrześcijańskiej) deprecjacją cielesności. Linia demarkacyjna nie przebiega tutaj bowiem – jak w klasycznym dualizmie – między ciałem (w tradycji zdeprecjonowanym) i duszą (uwzniesioną), lecz między tym, co ludzkie (toteż w tym sensie można by zaryzykować tezę, iż grecka tradycja kultuwowania cielesności znalazła swe apogeum w hedonizmie Arystypa), a tym, co techniczno-przemysłowe.

Taka optyka pozwala wprost waloryzować intelektualny wymiar kultury (naukowy, artystyczny, jednym słowem: kultuwujący ludzką duchowość), a nawet stanowi wymóg troski o ów aspekt w świecie zdominowanym przez techniczność: masową produkcję i łatwo dostępną konsumpcję, w której to perspektywie (merkantylizacja) intelektualne i emocjonalne potrzeby często wręcz ulegają zapomnieniu.

Nieodzownego uwzględniania w ramach tej optyki wymaga element również w Grecji wykształcony, a mianowicie praktyka samokształtowania czy autostylizacji (wątek podjęty w wieku XX przez Foucaulta głośną formułą „troski o siebie”), dziś zasadniczo nader rzadko występująca (nie licuje bowiem z łatwością egzystencji w stechnicyzowanym świecie zdominowanym przez konsumpcję ani nawet nie ma na nią czasu w „wyścigu szczurów”), co prowadzi do zagubienia waloru tego, co duchowe (intelektualne) – wręcz sama mądrość czy wiedza są w odwrocie, o ile nie podlegają cywilizacyjnej pragmatyzacji i funkcjonalizacji. Warto też podkreślić, iż greckie praktyki samokształceniowe miały na względzie skompatybilizowanie człowieka ze światem poprzez zrozumienie przezeń porządku rzeczywistości i odnalezienie właściwego mu miejsca w naturze czy kosmosie, gdy tymczasem nowożytna wiedza, służąc bezpośrednio prak-

tycyzacji, wprost ma się przyczynić do opanowania przez człowieka tejże natury. Kulturę należałoby więc w tym sensie widzieć przede wszystkim jako „uprawę” siebie.

Prostym efektem takiego spojrzenia jest waloryzacja tych momentów historycznych (np. starożytna Grecja, początek naszej ery w Rzymie, edukacyjny boom w Oświeceniu) bądź tych tendencji w różnych kulturach (wschodnie praktyki medytacyjno-poznawcze oraz sztuki walki z definicji kształtujące także duchowo), w których w wyraźny sposób ujawniał się nacisk na poszukiwanie wiedzy i stosowanie jej do siebie oraz do innych w praktykach samodoskonalenia (kształtowanie postaw, charakterów, umiejętności, rozwój intelektualny, duchowy), niepoprzestawanie zaś na zachłystywaniu się osiągnięciami cywilizacyjnymi (techniczno-przemysłowymi) i ich gromadzeniu, a tym samym „postępem” cywilizacyjnym i formami jego ekspansji.

W przeciwieństwie do humanistycznych i pro-psychologicznych nastawień ujawniających się w poprzednich opcjach, które tyleż uwydatniają rolę czynnika ludzkiego w kulturze, ile go absolutyzują, stając się wyrazem buty człowieka w jego konfrontacji ze światem mającym stanowić pole jego swobodnej ekspansji, kolejne spojrzenie czynnik ten zdecydowanie uchyla. Można by nawet rzec, iż podmiotowość, tak wyraźna w poprzedniej opcji, bo wręcz konstytuująca się w wysiłku jej kształtowania, w tej perspektywie w istocie jawi się jako konstrukt zideologizowany.

Optyka strukturalistyczna zakłada bowiem, że tym, co rządzi kulturą, a co kryje się (czyli sytuuje się na poziomie nieuświadomionym dla członków danej zbiorowości) pod wielością jej zmiennych, obserwowalnych przejawów, są – stanowiące fundament jej porządku – struktury, na które składają się zasadnicze elementy oraz ich wewnętrzne powiązania. Człowiek istnieje więc w (zróżnicowanych, uporządkowanych i zorganizowanych) społecznych układach będących samowystarczalnymi i samosterownymi (samoregulację zapewniają normy i sankcje) całościami, które podlegają transformacjom. Strukturalizm przenosi więc akcent z diachronii na synchronię, choć poststrukturalizm uwydatnia aspekt diachroniczny, widząc kulturę jako wielość nieciągłych historii. Jedynie uchwycenie owego systemowego, fundamentalnego zorganizowania (modelu) pozwala rozumieć sens i funkcje poszczególnych elementów rzeczywistości społeczno-kulturowej. Oznacza to więc, że struktura społeczna jest istotniejsza niż działanie społeczne, że to ona wyznacza kulturowe poczynania. Optyka taka uchyla więc możliwość widzenia ludzkich postaw, decyzji czy poczynañ w perspektywie autonomicznych i suwerennych gestów, a samego człowieka – jako dysponenta sensu, świadomie kształtującego siebie i własną rzeczywistość¹.

¹ Pomijam tu kwestię czy struktura jawi się wyłącznie jako model metodologiczny („odkrywany” w danej kulturze bądź „zbudowany” dla jej wyjaśniania), czy stanowi odbicie nieświadomych struktur ludzkiego umysłu?

W tej perspektywie klasycznie pojętej kategorii podmiotu opartego na tożsamości, racjonalności, autonomii, suwerenności i indywidualności (są to, jak niegdyś „wolna wola”, hasła ideologiczne) nie da się utrzymywać. Podmiot znika w strukturze (Lévi-Strauss, Althusser), w dyskursie (Barthes), w *epistème* (jest „wyrwą w porządku rzeczy” – Foucault) albo w piśmie (jest miejscem czynianym „przejście słowom” – Derrida), jest istotą „mówioną” i „myślaną” (przez językowo ustrukturowaną nieświadomość – Lacan) bądź tworzy rizomatycznie-nomadyczne urządzenie (jedno-mnogie) wraz z otaczającym go światem, „energetyczną” wielość sił (Deleuze) – staje się niejako „relacyjną wypadkową”. Jeśli zaś widzenie to uzupełnić jeszcze elementami nowoczesnego irracjonalizmu (opcja biologiczno-popędowa) (na różne sposoby: Sade, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Klossowski, Bataille, Deleuze), to podmiot musi umrzeć („śmierć człowieka”, Foucault).

Kultura zaczyna się więc jawić jako samosterowny system: struktura (strukturalizm) bądź „urządzenie” (poststrukturalizm), już dawno nie napędzany rozumem, czy to kosmicznym (grecki *logos*), czy to boskim (chrześcijański Bóg), czy to dziejowym (heglowski Absolut), czy to ludzkim (subiektywność), którego relacyjne ustrukturowanie przewiduje jedynie ściśle określone role. Dla pełnienia tych ról, a więc dla funkcjonowania kultury, nie ma żadnego znaczenia podmiotowa tożsamość – jako że miejsce ma pierwszeństwo przed tym, co (kto) je zajmuje, dowolny „podmiot” jedynie realizuje wyznaczniki inherentne owej roli: jest raczej „pomiotem”. Pozwala to mówić o antyhumanizmie, oznaczającym abdykację człowieka widzącego dotąd siebie w roli pana i władcy świata, swobodnie kształtującego rzeczywistość według własnych zamysłów i nadziei. Całość bowiem cywilizacyjnych „skutków ubocznych” ujawniających się w dobie obecnej jasno dowodzi, jak wyniszczające były rządy człowieka dla niego samego i jego środowiska.

Kolejna opcja, nie dość, że ma charakter wartościujący, hierarchizujący i odgraniczający, to akcentuje – zresztą przede wszystkim – aspekt afirmatywno-kreacyjny. Nietzscheańska koncepcja kultury jest bowiem jak najdalsza od podejścia „wszystkoistycznego”. Oto bowiem Nietzsche chce widzieć kulturę jako sferę ludzkiej działalności o charakterze ściśle autonomicznym wobec innych sfer poczynania człowieka. W jego perspektywie, polityka (państwa) i religia nie tylko kulturze nie sprzyjają, lecz wręcz są dla niej groźne i niszczące, gdyż presją ideologiczną zagrażają jej autonomii; z kolei ekonomia (produkcja materialna) i nauka jedynie pomnażają i kumulują (dobra bądź informacje), kształtując dekoratywne oblicze kultury. Kultura zaś, rozumiana jako „jedność stylu artystycznego”, winna mnożyć dobra twórcze, tylko bowiem twórczość wnosi do życia coś nowego i oryginalnego, wręcz kształtuje życie. Inne zaś typy działalności jedynie petryfikują *status quo*, a ostatecznie ich rola sprowadza się do schlebienia ludzkiemu przetrwaniu, osadzeniu się w życiu, a więc sytuują człowieka na poziomie życia zwierzęcego. Dominacja takiego typu egzystencji

(„ludzkie, nazbyt ludzkie”) wynika, zdaniem Nietzschego, z resentymentu i historycznie owocuje zwycięstwem sił reaktywnych nad aktywnymi oraz dominacją ogólnokulturowego nihilizmu.

Choć dla Nietzschego „wszelka zasadnicza aktywność jest nieświadoma”² (człowiek jest zakorzeniony w naturze), to właśnie działanie sił nieświadomych czyni z ciała coś wyższego nad reakcję, w tym reakcję zwaną świadomością. Toteż zwierzęcość człowieka nie jest prostą determinantą, lecz stanowi pewne tworzywo czy surowiec – kultura jej nie eliminuje, lecz nadaje formę, formę twórczą: „człowiek jest (...) bezkształtem, tworzywem, szpetnym kamieniem, który potrzebuje rzeźbiarza”³. A zatem to instynkty i popędy są źródłem i przedmiotem myślenia, w istocie w człowieku wręcz myślą popędy (rozum to więc swoisty efekt napięcia między tym, co świadome, i tym, co nieświadome – interpretuje on popędy, by nie rzec, że sam jest ich wieloraką i zmienną interpretacją). Chodzi więc o to, by człowiek tyleż uświadamiał sobie rządzące nim popędy – czy też siły, jakie się w nim przejawiają i nim powodują – ile zdołał czynić to, co może, co może jego ciało, by działał instynktownie, uwalniał siłę (człowiek „aktywny, napadający, zaczepny”⁴, agresywny, panujący itd.) składającego się nań *quantum* woli mocy, czyli twórczo przetwarzał biologiczno-popędowe podglebie: to, co panujące, zamiast tego, co opanowane (ilość sił), aktywność zamiast reaktywności (jakość sił), afirmacja zamiast negacji (jakość woli mocy). A tylko to, co aktywne, co opanowujące, jest plastyczne, czyli potrafi ulegać przekształceniom (jest niejako autodynamiczne). Jednym słowem, chodzi o afirmowanie różnicy: z natury rzeczy siła silna opanowuje słabą, słaba ulega silnej.

Toteż właśnie natura (sfera biologiczno-popędowa) ma stanowić surowiec dla twórczości – twórczość bowiem, czerpiąc z pokładów natury, ma być „poprawianiem *physis*” poprzez wykorzystanie kreacyjnych zdolności człowieka (który jawi się, w duchu Bataille’a, jako nadmiar energetyczny). Można by zatem uznać, iż u Nietzschego chodzi o „wyższą mądrość” czy „wyższe” użycie rozumu, rozumu, który, choć świadom jest, że stanowi tylko kruchą warstwę wierzchnią dla „mrocznych sił” (Klossowski), to jednak może je jako materiał wykorzystać – człowiek potrafi zatem osiągnąć wyższy poziom samoświadomości i działać, tworzyć, kształtować, afirmować, poziom świadomości Pana, posuwającego się do kresu tego, co sam może, nie zaś niewolnika (jedynie reagującego i negującego, i zarażającego to, co silne, nikczemnością). Gdy „myśl przestaje być *ratio*, życie przestaje być *reakcją*”⁵ – myślenie staje się wówczas

² F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, przeł. G. Bianquis, Paris 1938, II, s. 227.

³ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 64.

⁴ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 54.

⁵ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, wyd. III, Warszawa 1998, s. 197.

afirmatywne, czyli polega na usensawianiu świata, wynajdywaniu nowych możliwości życia i tworzeniu wartości, na dynamicznej, radosnej kreacji.

Nietzsche utożsamia więc kulturę z twórczością, choć tej ostatniej nie rozumie wyłącznie w kategoriach artystycznych (sztuka), lecz kreacyjnych, obok więc artystów sytuuje filozofów i świętych, czyli geniuszy, których niejako tworzy sama natura, czyniąc ich wyjątkami („prawdziwi ludzie”): to oni, niejako prefigurując Nadczłowieka, zdolni są do tworzenia w duchu dionizyjskiej afirmacji. W tym też przeciwie – w przekroczeniu człowieka, z istoty reaktywnego, przez Nadczłowieka – upatrywał Nietzsche (wątlej) nadziei na przezwyciężenie nihilizmu stanowiącego fundamentalny rys współczesnej kultury.

Jest rzeczą oczywistą, że te cztery sposoby spojrzenia na kulturę – wydobywając odmienne jej aspekty lub wręcz odmiennie postrzegając ją jako całość – w znacznym stopniu wzajem się wykluczają. Nie wprost potwierdza to, po pierwsze, złożoność, wielorakość i niejednoznaczność zjawisk(a) identyfikowa (-nego/-nych) pod ogólnym mianem „kultura”, po drugie zaś, (być może) niewystarczalność czy ograniczoność jednorodnego (niejako monowalentnego) podejścia do niej.

Poza tym konfrontacja tych optyk tym bardziej skłania do spojrzenia na kulturę w perspektywie jej bolączek i niedomogów, by nie rzecz, po prostu jej momentów kryzysowych. Pozwala więc kulturę i jej stan widzieć nie tylko analitycznie (ściśle badawczo), lecz także oceniająco, a już przede wszystkim: krytycznie. W sumie więc daje możliwość niepoprzestawania na widzeniu tego, „co jest”, lecz wręcz zachęca do przejścia na poziom tego, co „być powinno” (zwłaszcza w kontekście współczesnej cywilizacji), skłania do ostrożnej zmiany optyki z czysto opisowej na normatywną (przy wszelkich wątpliwościach co do kryteriów tychże ocen).

Nie oznacza to, rzecz jasna, iż wynika z takiej postawy waloryzacja dawnych tendencji, okresów czy kultur (jak np. Nietzschego atencja dla wczesnej Grecji) i w ogóle postawa interpretacyjno-oceniająca pozwoli zahamować tendencje cywilizacyjne uznane za negatywne, nic bowiem nie zdoła zatrzymać ekspansji wyemancypowanego „rozumu technicznego”. Należy jednak mieć nadzieję, że przynajmniej pozwoli te tendencje zidentyfikować, uwypukli pewne uwrażliwienie na ich możliwe następstwa oraz uwyraźni potrzebę refleksji nad nimi.