

Wojciech Józef Burszta - prof.
dr hab., antropolog kultury
i kulturoznawca, kierownik
katedry Antropologii Kultury
w SWPS w Warszawie,
kierownik zakładu Badań
Narodowościowych Instytutu
Sławistyki PAN w Poznaniu.
Ostatnio opublikował
Różnorodność i tożsamość.
Antropologia jako kulturowa
refleksyjność (2004) i *Sequel.*
Dalsze przygody kultury
w globalnym świecie (2005,
wspólnie z W. Kuligowskim).

WOJCIECH JÓZEF BURSZTA

WOJNY METAKULTUROWE I METAKULTURA NOWOŚCI

Jerzemu Kmicie

The world is our culture

Hasło reklamowe firmy *Spirit*, kampania
2006

Pojęcie kultury od samego początku, to jest od momentu, kiedy stało się kategorią poznawczą o dość mgliście zarysowanych granicach, wieloznaczną i zmienną, zdaje się funkcjonować na dwóch poziomach, i to w dwojakim sensie. Po pierwsze, jest kategorią analityczną, zmienną wyjaśniającą, przywoływaną w dyskursie naukowym. Różnice i podobieństwa między społecznościami antropologów zwykli właśnie sprawdzać do różnic kulturowych, a więc do odmienności zbiorowo przekazywanych i utrwalanych zwyczajowo koncepcji

Warszawa
2007

na temat prawdy, piękna i efektywności, które kształtują swoiste style życia. Dla antropologa, zwłaszcza zwolennika pluralizmu¹, bogactwo społecznego świata wynika z różnorodności celów, wartości i obrazów świata, jakie manifestują się w języku, prawie i codziennych praktykach samomomtorujących się grup.

Pojęcie kultury od dawna jednak przestało pełnić rolę jedynie poznawczą, stając się elementem zbiorowej samoświadomości. „Kultura”, by posłużyć się cytatem z Pierre'a Bourdieu, należy do grona kategorii, tworzących „takie miejsca w dyskursie, w których spotykają się i rozpoznają całe grupy”². O ile jednak Bourdieu ma na myśli przede wszystkim środowiska intelektualne, o tyle Charles Taylor dodatkowo wyraźnie jeszcze oddziela sferę teorii społecznej od sfery społecznej imaginacji. Ta pierwsza posługuje się terminami teoretycznymi, druga - wyobrażeniami, hasłami, mitami, opowieściami i innymi elementami zbiorowego dyskursu tożsamościowego. Teoria jest zawsze domeną mniejszości, społeczna imaginacja ma charakter masowy, obejmujący niekiedy całe społeczeństwo³, co prowadzi w konsekwencji do kolejnej różnicy między tymi sferami: społeczna

- 1 Pluralizm rozumiem tutaj zgodnie z intencjami Richarda A. Shwедера. Pluralista kulturowy, jego zdaniem, „wierzy w uniwersalną prawdę zwaną zasadą konfuzji. Konfuzjonista uważa, że poznawalny świat jest niekompletny, jeśli spogląda się nań z dowolnego punktu widzenia, niespójny, jeśli obserwuje się go ze wszystkich punktów widzenia jednocześnie, oraz pusty, jeśli patrzeć «z żadnego konkretnego miejsca». Mając do wyboru coś, co jest niekompletne, niespójne albo puste, stawiam na niekompletne - decyduję się balansować pomiędzy różnymi sposobami oglądu i wartościowania świata”; R. A. Shweder, *Mapy zasad moralnych, zarozumiałość pierwszego świata i nowi ewangeliści*, w: *Kultura ma znaczenie, jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, L. E. Harrison, S. P. Huntington (red.), przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 257-258.
- 2 P. Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, Polity Press, Oxford 1993, s. 168. W innej pracy francuski socjolog podaje przykład jednego z takich „miejsc” dyskursywnych, jakim jest populistyczna egzaltacja kulturą popularną i ludową: „Mam tu na myśli kult gwary,»czy ogólniej - języka ludowego, staromodną egzaltację wieśniakami albo - z trochę innej beczki, rozhisteryzowane opisy środowisk kryminalnych czy - obecnie - kult rapu”; P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 62.
- 3 Arjun Appadurai twierdzi wręcz, że podobne imaginacje mają już dzisiaj, dzięki oddziaływaniu mediów elektronicznych, postać globalnej ekumeny wyobraźni; zob. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2006. W najnowszej książce, *Fear of Smali Numbers* (Duke University Press, Durham and London 2006), amerykański antropolog o hinduskich korzeniach pokazuje, że zglobalizowanie świadomości dotyczy także problemów przemocy i terroryzmu, ukazuje więc drugą, brzydszą twarz kształtowania się społecznej imaginacji pod postacią uniwersalizacji postaw fundamentalistycznych.

imaginacja jest ramą interpretacyjną umożliwiającą rozpoznawanie się ludzi we wspólnych praktykach i legitymizującą grupę przynależności. *Social imaginary* określa zatem sposoby wyobrażania sobie egzystencji społecznej, to, jak działać z innymi, jak wyglądają relacje między nami i innymi, oczekiwania wobec innych i normatywne założenia leżące u podstaw tych oczekiwań. Jako taka jest ona niezależna od teorii społecznej, choć bywa, że to, co w punkcie wyjścia było teorią sformułowaną i propagowaną przez intelektualną elitę infiltruje społeczną imaginację, z czasem stając się elementem powszechnej świadomości. Jako przykład Taylor przywołuje idee porządku moralnego Grocjusza i Locke'a czy też różne historyczne werbalizacje demokracji parlamentarnej i liberalizmu⁴. Na podobnej zasadzie upowszechniała się także koncepcja narodu oraz ideologie nacjonalistyczne, którym skuteczność zapewnia w ostateczności to, jak przekładają się one na wyobrażenia „banalnego” nacjonalizmu albo popnacjonalizmu⁵.

Nie ma chyba wątpliwości, że bardzo istotnym elementem składającym się na współczesną postać społecznej imaginacji, i to na skalę globalną, jest kariera pojęcia kultury. Ale właśnie - pojęcia czy słowa? W tym momencie docieramy do owego dwojakiego sensu, w jakim funkcjonuje ta wieloznaczna kategoria. Kultura, będąc na ustach wszystkich, uobecniając się jako forma powszechnej samoświadomości, jako termin samoobjaśniający się i samozwrotny, ma coraz bardziej mgławicowy charakter. Clifford Geertz zauważa, że jest to pojęcie niemal równie złe, jak ważne, a przy tym przewrotne: „Przewrotność pojęcia «kultury» (mot, a nie *chose* - *chose* nie istnieje), batalie o znaczenie tego pojęcia, jego stosowanie i jego wartość eksplanacyjną, stanowiły w gruncie rzeczy dopiero początek”⁶. Rzecz w tym, iż wysiłki koryfeuszy antropologii, takich jak Alfred L. Kroeber, Clyde Kluckhohn, Ruth Benedict, Robert Redfield, Ralf Linton, Bronisław Malinowski, Franz Boas, Edward Sapir, Margaret Mead czy Claude Levi-Strauss, nie wspominając samego Geertza, „uczyniły antropologiczną ideę kultury dostępną dla samej kultury (podkr. - W. J. B.), a tak szeroką i wszechogarniającą, że robiła wrażenie wielosezonowej eksplanacji wszystkiego, co tylko istoty ludzkie są zdolne wymyślić, wyobrazić sobie, powiedzieć,

4 Zob. C Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham and London 2004, s. 25 i n.

5 Zob. W. J. Burszta, M. Czubaj, K. Jaskułowski, *Popnacjonalizm*, W.A.B., Warszawa (w druku).

6 C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 22.

czym być lub w co wierzyć [...] Wydawało się, że jesteśmy skazani na posługiwanie się logiką i językiem, w których pojęcie, przyczyna, forma i rezultat miały tę samą nazwę⁷. A nazwa ta brzmi - dopowiedzmy - „kultura”. Tym samym jednak, skoro antropologiczna idea kultury stała się „dostępna dla samej kultury”, wymknęła się ona na dobre ze stanu posiadania profesjonalnej antropologii, poczęła wieść niezależny żywot zarówno jako pojęcie, jak i słowo-klucz zbiorowej społecznej imaginacji. Ponadto, również na gruncie akademickim zostało ono „zawłaszczone” przez konkurencyjne, wyrosłe na żyznej glebie wszechogarniającego kulturalizmu dyscypliny, głównie studia kulturowe (w tym agresywny feminizm), badania postkolonialne i ideologicznie motywowane studia z kręgu multikulturalizmu (zwane w skrócie multi-kulti). Pierwotny, rzeczywisty genetyczny związek między pojęciem kultury w sensie antropologicznym, a jego rozszerzonymi znaczeniami, obecnie symuluje już jedynie pozorną ciągłość genetyczną⁸. Konfuzja antropologów stąd się właśnie bierze, że „ich” rozumienie kultury (jakkolwiek może być zmienne i kontestowane w ramach dyscypliny), a słowo „kultura” o metapojęciowym walorze, stosowane w przestrzeni społecznego dyskursu, to dwie odrębne koncepcje. Słowa nie są pojęciami, podobnie jak pojęcia nie sprowadzają się do słów. Odwołując się do rzadko przywoływanej już dzisiaj tradycji metodologicznej, można by zatem powiedzieć, że w obu przypadkach inny jest kontekst odkrycia i kontekst uzasadniania tej formy pojęciowej⁹.

Na przełomie XX i XXI wieku „kultura” stała się niezbywalnym składnikiem słownika reklamy, biznesu i polityki, a ostatnio także planistów ekonomicznych z Banku Światowego i innych globalnych organizacji, o czym bliżej później. Słowo „kultura” nie tylko jest na ustach wszystkich, jak wcześniej napisałem, ono także zdaje się niemal wszystko wyjaśniać, poczynając od kwestii politycznej niestabilności w różnych rejonach świata (Haiti, Bałkany, Ruanda, Ameryka Łacińska, Chiny itd.), a kończąc na trudnościach ze znalezieniem pracy, napięciach rasowych w brytyjskich szkołach i pomocy społecznej dla bezrobotnych w Nowym Jorku. Kultura wyjaśnia zarówno „azjatycki cud gospodarczy”, jak i załamanie się gospodarki japońskiej dwadzieścia lat później.

7 Tamże, s. 23.

8 Z podobnie pozorną ciągłością genetyczną mamy do czynienia w wypadku związku pojęcia kultury w rozumieniu antropologicznym i pojęciem kultury popularnej.

9 Terminy te wprowadził do metodologii nauk Hans Reichenbach.

Także dokonywanie dzisiaj konsumenckich wyborów wiąże się z opowiedzeniem się za różnymi „kulturami spania”; założenie konkretnego modelu obuwia sportowego to znak przynależności do, precyzyjnie, wręcz antropologicznie skonstruowanej „kultury *Nike*”¹⁰. Czytając, oglądając i słuchając głosów docierających do nas ze strony kultury konsumpcyjnej nie można się wręcz opędzić od sformułowań w rodzaju „semiotyka kultury” firmy takiej to takiej albo „niekompatybilność kultur” różnych korporacji¹¹. Zaiste, tak jak głosi przywołane na wstępie tego szkicu motto - świat jest NASZĄ kulturą! Trudno o lepsze podsumowanie tendencji ekspansjonistycznych, o których mowa¹².

Dokonująca się na naszych oczach dyfuzja słowa „kultura” domaga się, w moim głębokim przekonaniu, starannych analiz etnograficznych, jakkolwiek trywialne byłyby dzisiejsze losy tej uświęconej przez antropologów zmiennej wyjaśniającej. Niniejszy szkic jest skromną przymiarką zmierzającą ku temu celowi. Symptomatyczny jest fakt, iż pierwszą reakcją wspólnoty antropologicznej na „kradzież” jej koronnego pojęcia i swoistego znaku tożsamościowego antropologii jako dyscypliny wiedzy, była nieufność wobec zasadności stosowania go także na gruncie naukowym, w samej antropologii zatem. Kulturę bowiem skradziono i tym samym sprofanowane jest jej pierwotne znaczenie, w trojaki sposób w dodatku - na gruncie akademickim (to, jak używa się pojęcia kultury w *cultural studies* przyprawia antropologów o ból głowy, skłania do łez albo uśmiechu politowania), przez szerokie spektrum społecznego imaginarium i żerujących na zbiorowej wyobraźni polityków, ideologów i ekonomistów oraz na gruncie kultury popularnej w ramach metakultury nowości. Badacze kulturowej odmienności nie chcieli mieć nic wspólnego z powszechną i bezrefleksyjną w istocie, choć przecież społecznie ukonstytuowaną „modą na kulturę”, wyrazili tedy jednoznaczną zbiorową *desinteressement* trendami nieokiełznanej ekspansji tego słowa. Na tym tle warto

10 Doskonałą egzegezę założeń filozofii i kultury firmy *Nike* zawiera praca: R. Goldman, S. Papson, *Nike Culture. The Sign of the Swoosh*, Sage, London 1998.

11 Na temat rozplenienia się sensów pojęcia kultury zobacz także: A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 3; warto też sięgnąć do: M. Sahlins, *Two or Three Things That I know about Culture*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1999 nr 5, s. 399-421.

12 *Notabene*, slogan ten może znaczyć jedno z dwojga (a może jednocześnie jedno i drugie?) - [1] nie ma świata, który umknąłby firmie, jako że ona dyktuje standardy kultury współczesnej, albo [2] wszyscy żyjemy w jednej kulturze, a „my” doskonale o tym wiemy, proponując pewną formę uczestnictwa w niej - kup naszą bieliznę, a będziesz przynależał do kultury świata!

wspomnieć o Johannesie Fabianie, który chyba jako pierwszy zauważył, jak pokrętnie bywają losy humanistyki, czego przykładem jest antropologia, która stała się obecnie elementem świadomości popkulturowej, z czego sami badacze winni wyciągnąć konsekwencje, reorientując własny sposób widzenia świata i status pojęcia kultury, jakim dotąd się posługiwali¹³.

Po okresie, który nazwałbym „obrażaniem się na rzeczywistość”, iż teoria społeczna (antropologiczna konceptualizacja kultury jest taką przeciwieństwem) i spory wewnętrznie dyscypliny dotyczące statusu pojęcia kultury, stały się jedynie niewiele znaczącym marginesem zastosowań słowa kultura w powszechnej świadomości, *nomen omen* - kulturowej, przyszedł czas na merytoryczną debatę wokół powodów, dlaczego tak się stało i co może zrobić antropologia, aby zachować pojęcie kultury dla celów eksplanacyjnych w obliczu metakulturowych tendencji, jakim termin ten podlega. Okazuje się, że antropologia ma wiele w tym zakresie do powiedzenia, chociaż prace z tego nurtu ciągle jeszcze stanowią niewielki dział ogólnej produkcji naukowej koneserów zróżnicowania, by posłużyć się uroczym sformułowaniem Richarda Rorty'ego¹⁴. Nie zamierzam w tym miejscu nawet szkicowo prezentować debat na temat, jakie toczyły się i nadal toczą na gruncie antropologii, mój cel jest inny. Okazuje się, że antropologiczne postrzeganie świata przez pryzmat kluczowego choć tak kłopotliwego poznawczo, pojęcia kultury¹⁵ pozwala na interpretację wojen metakulturowych, które toczą się w sytuacji na dobre utrwalonego przekonania, że stan świata da się wyjaśniać w terminach kulturowych, cokolwiek te ostatnie miałyby denotować i konotować. Proponuję zatem perspektywę uważnego obserwatora, który nie wikła się w działania wojenne na polu wyobrażeń czym kultura jest i czym być powinna.

Ulf Hannerz, wybitny antropolog, zaproponował, by niebywałą karierę pojęcia kultury rozpatrywać w kontekście metajęzykowym, jako element Taylorow-

13 J. Fabian, *Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture*, University Press of Virginia, Charlottesville and London 1998; na ten temat zob. W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.

14 Ważną pracą z tego nurtu jest z pewnością zbiorowe opracowanie: *Why America's Top Pundits Are Wrong. Anthropologists Talk Back*, C. Besteman, H. Gusterson (red.), University of California Press, Berkeley 2005; zob. także M.-R. Trouillot, *Adieu, Culture: A New Duty Arises*, w: *Anthropology beyond Culture*, R. G. Fox, B. J. King (eds.), Berg Publishers, Oxford and New York 2002.

15 Ten temat wymaga, oczywiście, odrębnego opracowania, w tym miejscu zajmuje mnie jedynie temat antropologicznego spojrzenia na tytułowe „wojny metakulturowe”, z jakimi mamy do czynienia współcześnie, toczące się poza terytorium samej antropologii.

skiej społecznej imaginacji wyznaczającej horyzont myślenia o „sprawach tego świata” w sytuacji, gdy „kultura jest wszędzie”¹⁶. Jego zdaniem uformowały się dzisiaj na trwałe dwie metakultury: podobieństwa, zwana inaczej metakulturą nowoczesności oraz metakulturą różnicy (albo wielokulturowości). Obie mają swoje genetyczne korzenie w świecie nauki, ale w jej odmiennych tradycjach intelektualnych, odpowiednio - uniwersalistycznej i relatywistycznej (która przybrała - jak się okaże - postać dość specyficznej formy esencjalizmu).

Podstawowe założenie pierwszej z metakultur bierze się z przekonania, że życie społeczne powinno opierać się na uniwersalnej idei postępu i sprawiedliwości, ludzie zaś mają stać się jednostkami w pełni autonomicznymi, racjonalnymi, przywiązanymi przede wszystkim do idei obywatelstwa, a nie partykularnych tradycji kulturowych, które zwykle nie spełniają standardów „dobrego życia”. Innymi słowy, metakulturą nowoczesności zachęca do szukania i kultywowania nie różnic, ale podobieństw między ludźmi, czci kompetentne indywiduum znające kryteria racjonalnego wyboru, otwarte na inne systemy symboliczne, tolerancyjne. Głośnym manifestem metakultury podobieństwa była praca zbiorowa pod redakcją Lawrence'a Harrisona i Samuela Huntingtona *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*¹⁷, w której pisali także antropolodzy, dystansując się od jej głównego przesłania. Zdaniem Harrisona niesłuszne są protesty tych ostatnich, którzy zarzucają metakulturze nowość etnocentryzm, jako że większość mieszkańców naszej planety zgodziłaby się z następującymi twierdzeniami, które uzasadniają w ostateczności globalizację zarówno ekonomiczną, jak i kulturową współczesności:

Życie jest lepsze niż śmierć.

Zdrowie jest lepsze niż choroba.

Wolność jest lepsza niż niewola.

Dostatek jest lepszy niż ubóstwo.

Edukacja jest lepsza niż ignorancja.

Sprawiedliwość jest lepsza niż niesprawiedliwość¹⁸.

16 U. Hannerz, *When Culture is Everywhere: Reflections on a Favourite Concept*, w: tenże, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Routledge, London and New York 1996, s. 30-43.

17 Książka ukazała się w 2000 roku, a przekład polski trzy lata później pod tytułem *Kultura ma znaczenie, jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw* (zob. przypis 1).

18 L. E. Harrison, *Dlaczego kultury nie sposób przecenić*, w: *Kultura ma znaczenie...*, s. 30.

Dla Harrisona i Huntingtona jest oczywiste, że w wyniku trwającej już pół wieku rewolucji komunikacyjnej postęp w rozumieniu zachodnim stał się dobrem wspólnym i rzekomo powszechnie pożądanym. Zróżnicowanie konwencji kulturowych jako odrębnych systemów znaczeniowych jest bez wątpienia korzystne dla bogactwa symbolicznego świata, o tyle jednak tylko, jeśli te konwencje nie stoją w sprzeczności z ideą postępu. Postęp w wersji liberalnej metakultury nowoczesności sprowadza się do „coraz dłuższego, zdrowszego, bardziej satysfakcjonującego życia obarczonego mniejszą ilością trosk”, a jego cel jest jednoznacznie zdefiniowany - „ograniczenie ubóstwa, a co za tym idzie wzrost poziomu konsumpcji”. Zgodnie z ideą postępu, owo dążenie, wyrosłe w kręgu kultury Zachodu, można już dzisiaj uznać „za przedmiot powszechnych dążeń”¹⁹. Ludzie powinni być dumni z własnych kultur, ale traktowanych trochę na podobieństwo „multikulturalizmu butikowego” albo kultury folkloryzowanej, bo tylko takie ich wersje nie zagrażają idei postępu i demokratyzacji dostępu do udanej konsumpcji jako ostatecznego horyzontu wyobraźni.

Metakultura podobieństwa posiada silną bazę w postaci formalnych organizacji politycznych (Bank Światowy, UNICEF, WHO, UNESCO, NATO) wychodzących z założenia, iż istniejące dzisiaj państwa, mimo dzielących je niewątpliwie różnic, a niekiedy wręcz cywilizacyjnej przepaści, mają identyczny status prawny, a oficjalna retoryka poszczególnych rządów (w tym typowo autorytarnych) opowiada się za nowoczesnością i postępem, a nie za kultywowaniem wyłącznie lokalnych tradycji. Te wszystkie społeczeństwa, które są w stanie przyswoić sobie metakulturę nowoczesności mają szansę na ekonomiczny sukces. Po taką właśnie postacią wraca dzisiaj idea ewolucji kultury. „Postęp” kultury w tym nowym, liberalnym opakowaniu, polega na opowiedzeniu się za wartościami metakultury podobieństwa i marginalizowaniu oddziaływania konkretnych kultur „przedmiotowych”, które jawią się jako balast na drodze ku powszechnej szczęśliwości i dobrostanu. Richard Shweder w ramach doskonałej antropologicznej wivisekcji roszczeń metakultury nowoczesności, w taki oto sposób streszcza jej logikę: „Proces globalizacji podsyci albo wyzwoli prozachodnie aspiracje, które przyczynią się do wzrostu gospodarczego. Prozachodnie aspiracje to między innymi: dążenie do liberalnej demokracji, decentralizacja władzy, wolna przedsiębiorczość, własność prywatna, prawa jednostki, równouprawnienie płci i tak dalej, nie wyłączając nawet upodobania

19 Tamże.

do zachodnich produktów. Zgodnie z tą przepowiednią globalizacja, wester-
nizacja oraz wzrost gospodarczy będą rozszerzać się we wszystkich kierun-
kach. W zasadzie mamy do czynienia z zachodnim «oświeceniem» poddanym
uniwersalizacji i wysłanym w przyszłość²⁰. Nie ma rzeczywistego postępu
ekonomicznego i poprawy jakości życia bez głębokiej kulturowej penetracji
ze strony Zachodu - tak zdaje się brzmieć niewypowiedziana konkluzja przy-
świecająca zwolennikom metakultury podobieństwa. Jak to ujął Richard Rorty
- kultura liberalna jest dobra, jako że jej celem jest minimalizacja cierpienia
i maksymalizacja dobra.

Drugą, konkurencyjną metakulturę współczesności Ulf Hannerz określa mia-
nem metakultury nowoczesności albo wielokulturowości. Stanowi ona wyraźną
kontrpropozycję wobec ujednociającej retoryki metakultury nowoczesności.
Marshall Sahlins był jednym z pierwszych, który zwrócił uwagę na powszech-
ną tendencję odwoływania się do własnej kultury jako głównego wyznacznika
samoświadomości wśród przedstawicieli dawnych „kultur antropologicznych”,
kultur - jak to ujmował Jurij Łotman - „z małym alfabetem” zmieniających w się
w samozwrotne „kultury z dużym alfabetem”. Amerykański antropolog nazywa to
zjawisko tworzeniem się „Światowego Systemu Kultur, Kultury Kultur”²¹. W czę-
sto przywoływanym fragmencie swojego wywodu Sahlins zauważa: „«Kultura» -
samo to słowo czy też jakiś jego lokalny odpowiednik, jest na ustach wszystkich.
Tybetańczycy i Hawajczycy, Odżibueje i Kwakiutlowie, Eskimosi, Kazachowie
i Mongołowie, Aborygeni australijscy, Balińczycy, mieszkańcy Kaszmiru, nowo-
zelandzcy Maorysi - wszyscy odkrywają, że mają «kulturę». Przez wieki w ogóle
tego nie zauważali. Ale dzisiaj pewien Nowogwinejczyk mówi antropologowi:
«Gdybyśmy nie mieli *kastom*, bylibyśmy tacy jak biali ludzie» [...] Zreifikowane
pojęcia różnic kulturowych, których indeksami są odrębne obyczaje i tradycje,
istnieją poza obrębem tradycji europejskiej”²².

Taka nowa postać kulturalizmu wynika, zdaniem Sahlinsa i innych antropo-
logów (którym „tubylcy”, jakby na to nie patrzeć, także skradli ich własność,
czyli kulturę), z dokładnie przeciwstawnej przesłanki niż ta, na której opiera
się metakulturą nowoczesności/podobieństwa. Dawni antropologiczni tubylcy,

20 R. A. Shweder, *Mapy zasad moralnych, zrozumiłość pierwszego świata i nowi ewangeliści*, w: *Kultura ma znaczenie...*, s. 264.

21 M. Sahlins, *Coodbye to Triste Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*, „Journal of Modern History” 1993 nr 65, s. 19; artykuł ten znaleźć można w wyborze pism Sahlinsa: *Culture in Practice. Selected Essays*, Zone Books, New York 2000, s. 471-500.

22 Tamże, s. 3-4.

dzięki kultywowaniu wyobrażeń o własnej kulturze stają się świadomi własnej odrębności, unikatowości, i określając własną tożsamość wobec kulturowego zewnątrz określają się jako reprezentanci wyraźnie zdefiniowanej całości, zarówno w sensie historycznym, jak i w odniesieniu do dnia dzisiejszego, w tym także - wobec skomercjalizowanego przemysłu turystycznego. Dochodzi tutaj do istotnej transformacji, polegającej na tym, że pojęcie kultury jako uniwersalna kategoria pojęciowa staje się obecnie „miejscem zbiorowych praw do samo-określenia”, źródłem wartości, wykorzystywanym do celów politycznych jako podstawa mobilizacji. Społeczeństwa przez wiele lat opisywane, analizowane i interpretowane przez obcych przybyszów z kręgu kultury Zachodu, teraz odwołują się do owych modelowych ujęć własnych kultur, modyfikują je i kanonizują po to choćby, aby wysuwać postulaty zmierzające do wspierania każdej, dającej się kategorialnie uzasadnić, manifestacji samoświadomości kulturowej. „Uplemiennienie” nowoczesności polega w tym wypadku na oparciu myślenia o własnej kulturze na pojęciu różnicy, „Kultura” jako nieustannie ponawiana i przypominana intencjonalna matryca świadomościowa (my robimy to tak, u nas nie do pomyślenia jest to i to, w naszych obrzędach pokazujemy, nasza wizja świata opiera się na...) staje się powszechnym synonimem tożsamości, wręcz jej znakiem autonomicznym. Taka swoista metakulturowa świadomość (tożsamość bowiem jest bowiem zespołem norm i dyrektyw przywoływanych na zasadzie ich „cytowania” z utworzonego repertuaru wzorów) jest argumentem za dystynktywnością grup społecznych. Jest to w dodatku świadomość, która winna być w konsekwencji usankcjonowana instytucjonalnie poprzez uznanie (np. przez państwo) istnienia kultur tożsamościowych. Współczesne debaty wokół „polityki tożsamości”, wielokulturowości czy racjonalnej polityki społecznej wychodzą z podstawowego założenia, którego korzenie tkwią w klasycznej, relatywistycznej antropologii, a mianowicie, że każda grupa ludzka ma jakiś rodzaj kultury oraz że granice między tymi grupami i kontury ich kultur są stosunkowo łatwe do określenia. Jest rzeczą dobrą i pożądaną zachowywać, promować i akceptować takie kultury, działając tym samym na rzecz kulturowej różnorodności.

Związek między wyobrażeniem miejsca i tworzeniem kulturowej tożsamości to centralna kwestia tradycyjnych, konwencjonalnych teorii kultury. Jak pisze Nestor Garcia Canclini: „Mieć tożsamość znaczyło nade wszystko - posiadać kraj, miasto, okolicę; wyodrębnioną całość, w ramach której wszystko wspólne dla zamieszkujących dane miejsce było tożsame i niezmienne. Ci, którzy nie podzielali z nami tego terytorium, którzy nie mieli ani tych samych przedmiotów i symboli, ani takich samych rytuałów i obyczajów, byli innymi - tymi, którzy

są obcy"²³. Kultura wymaga odróżnień, odgraniczania ludzi i rzeczy, kultura nie jest porządkiem naturalnym, ale intencjonalnie uformowanym. W każdym takim środowisku obecne są granice wiążące jednych ludzi, ale eliminujące innych albo przynajmniej wskazujące im, jakich granic przekraczać nie wolno. Jest to także granica między tzw. grupą odniesienia a grupą odróżnienia. Jak piszą Zygmunt Bauman i Tim May, „grupa odróżnienia to, mówiąc ściśle, wyimaginowana opozycja, której grupa przynależności potrzebuje dla własnej tożsamości, zwartości, wewnętrznej solidarności i emocjonalnego bezpieczeństwa. U podstaw gotowości do współpracy w ramach grupy musi zatem leżeć niezgoda na kooperację z jej adwersarzami, co sugeruje, że dla poczucia bezpieczeństwa potrzebny jest nam strach przed tym, co obce"²⁴.

Zarysowane powyżej rozumienie kultury wywodzi się - jak już wspomniałem - wprost z antropologicznych badań małych społeczności tubylczych, zarówno wyspiarskich, jak i „kontynentalnych”. To do nich model homogenicznej, terytorialnie ograniczonej i odtwarzającej się niemal w tej samej formie wspólnoty zdawał się idealnie pasować. Stosowana niekiedy przez badaczy metafora laboratorium podkreślała, że analizując niewielkie liczebnie grupy ludzi można dojrzeć to, co we wspólnotach złożonych (narodowych) zakryte, niejawne i bardziej abstrakcyjne. Przekonanie to miało bardzo długi żywot i nawet współcześnie zdarza się, iż antropolodzy melancholijnie powracają do wyobrażeń o świecie składającym się z autonomicznych całości, których nie dotyczyły problemy zapętleń, przepływów i hybrydyczności ludzi i idei o charakterze ponadterytorialnym. Zaiste, słusznie zauważa Hannerz, że różnorodność była kiedyś ładniej, bardziej elegancko „opakowana”. Kultury dało się zaznaczać na mapie w taki sam nieomal sposób, jak kraje na mapach politycznych - była to wielobarwna mozaika terytorialnie usadowionych społeczności realizujących odmienne normy i dyrektywy kulturowe.

Podobny sposób myślenia przybiera często postać redukcjonizmu i esencjalizmu jednocześnie²⁵. Z punktu widzenia metakultury nowoczesności grzeszy

23 N. G. Canclini, *Scenes Without Territory: The Aesthetics of Migrations and Identities in Transition*, w: *Art. From Latin America: La Cita Transcultural*, N. Richard, M. Murphy (eds.), Museum of Contemporary Art, Sydney 1993, s. 13.

24 Z. Bauman, T. May, *Socjologia*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 52.

25 Zwraca na to uwagę Seila Benhabib, nazywając tę tendencję mianem „redukcjonistycznej socjologii kultury”; S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002, s. 4.

ono trzema błędnymi podstawowymi przesłankami epistemologicznymi. Po pierwsze, niesłusznie zakłada, że kultury są łatwo odróżnialnymi całościami. Po drugie, zakłada, że kultury jednoznacznie odpowiadają grupom populacyjnym, a niekontrowersyjny opis jakiegokolwiek grupy jest możliwy w postaci ukazania jej zasięgu terytorialnego i/lub treści jej mapy mentalnej (inwentarza kultury). Trzecia przesłanka sugeruje, że nawet jeśli kultury i grupy nie odpowiadają sobie jednoznacznie, nawet jeśli mamy na danym terytorium więcej niż jedną kulturę albo dana grupa nie jest monokulturowa, nie stanowi to istotnego problemu politycznego i społecznego. Dokładnie takie neglizowanie powyższych wątpliwości widać w myśleniu nacjonalistycznym.

Ideologie i ruchy nacjonalistyczne stanowią skrajną postać postawy zmierzającej do maksymalnej ochrony czystości kultury i wyeliminowania z niej obcości po to, aby owa wymagowana całość pozostała niezmienna, bezpieczna i oswojona. Jest ironią, że nacjonalizm odwraca perspektywę uczestnik/obserwator w taki sposób, iż to zwolennicy i ideolodzy ruchów nacjonalistycznych próbują narzucać jedność, zwartość i homogeniczność na kulturę, która jest zróżnicowana, niespójna i narracyjnie niejednorodna. Wypowiadają się więc z perspektywy zewnętrznej, ale rzekomo w imię uczestników równie bezdyskusyjnie spójnej całości kulturowej. W ważnym eseju *DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation* Homi K. Bhabha wskazuje na strategie i tropy, z jakich korzystają ideologie nacjonalistyczne. Każdy niemal element codzienności musi stać się znakiem zwartej kultury narodowej. I dalej czytamy: „W tworzeniu narodu jako narracji dochodzi do rozszczepienia między ciągłą, kumulującą się temporalnością pedagogiczną, a powtarzalną, rekursywną strategią performatywną. Dzięki temu procesowi rozszczepienia pojęciowa ambiwalencja nowoczesnego społeczeństwa staje się przyczółkiem opisanego narodu²⁶. „Temporalność pedagogiczna” to nic innego, jak strategie narracyjne pisania, tworzenia i nauczania historii, mitów i innych zbiorowych opowieści, dzięki którym naród przedstawia się jako istniejącą w czasie, trwałą całość. „Rekursywną strategią wykonań” to z kolei wynalezienie przez intelektualistów i ideologów, a także artystów i polityków strategii opowiadania i reprezentacji. Dzięki nim „naród” nieustannie może się odtwarzać dzięki swojej „kulturze”. Z powrotem takiego sposobu myślenia na bezprecedensową w Europie skalę mamy obecnie do czynienia w Polsce pod rządami PiS. Czym

26 H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, New York 1994, s. 145-146.

innym, jak nie ponowną „nacionalizacją” świadomości, ma być konstruowana „polityka historyczna”? Formuła dająca pewność, że w obliczu kryzysu wartości, fragmentacji życia i krążącego nad światem widma globalizacji życie jednostki nie jest kwestią przypadku i bezustannego ryzyka, brzmi: „Nie wiem kim jestem, a nawet, czy w ogóle jestem, ale mam narodowe i religijne korzenie, dlatego ich poszukuję”²⁷. W czasach, gdy niemal wszystko uległo podważeniu, rodzi się tęsknota za oczywistością, jednoznacznością i czytelnością znaczeń, a to jest wielce sprzyjająca gleba dla popnacionalizmu. Nacjonalistyczna metakultura różnicy idzie na wojnę z metakulturą liberalizmu niemal w całej Europie, podając w wątpliwość dotychczasowe wyobrażenia wspólnotowe, leżące u podstaw wyobrażeń o Wspólnej Europie.

Paradoksem nieodłącznie wiążącym się z ideologią wielokulturowości, która w najbardziej klarowny sposób wyraża metakulturę różnicy, jest sposób manifestowania się odmienności. Metakultura różnicy jest typowym przykładem dyskursu zapożyczonego, poczynając od samego pojęcia kultury i wyraża perspektywę obserwatora, a nie uczestnika kultury przedmiotowej.

Wszelkie analizy kultur, zarówno empiryczne, jak i normatywne, muszą wyjść od odróżnienia punktu widzenia obserwatora społecznego (obserwatora z zewnątrz) i punktu widzenia podmiotu społecznego. Obserwator społeczny - osiemnastowieczny narrator czy kronikarz, dziewiętnastowieczny lingwista lub misjonarz, dwudziestowieczny antropolog, dzisiejszy deweloper albo turysta - zawsze narzuca porządek i koherencję na strumień doświadczeń, z którymi ma do czynienia w obliczu kultur traktowanych jako możliwe do zaobserwowania obiektywne byty jednostkowe. Każde spojrzenie na kultury jako jasno wyodrębnione całości jest spojrzeniem z zewnątrz, spojrzeniem, które tworzy zwarty obraz rzeczywistości w celu zrozumienia i kontroli nad jej kulturowym kształtem. Uczestnicy kultury, przeciwnie, doświadczają własnych tradycji, opowieści, rytuałów, symboli, narzędzi i warunków życia dzięki wspólnym, chociaż podatnym na zmiany i kontestację, narracjom społecznym. Widziana z perspektywy wnętrza kultura wcale nie jawi się jako całość, a raczej jako horyzont oczekiwań, oddalający się zawsze, kiedy pragniemy doń dotrzeć. W tym też sensie jest społeczną imaginacją, która może przybrać postać skodyfikowaną, a do tego zmierzają multikulturaliści.

27 J. Kristeva, *Nations Without Nationalism*, Columbia University Press, New York 1993, s. 2.

O tym, że kultura przedstawia się nam dzięki i poprzez wyjaśnienia o charakterze narracyjnym, decydują dwa względy. Po pierwsze zatem, działania i relacje społeczne tworzą się na mocy podwójnej hermeneutyki: wiemy, co robimy, dzięki wyjaśnieniom co robimy; słowa i czyny mają jednakowy status w tym sensie, że niemal wszystkie istotne działania ludzkie określa się jako jakiś „typ działania” poprzez wyjaśnienia osoby podejmującej daną aktywność oraz przez innych, którzy to działanie interpretują. Dzieje się tak także wówczas, kiedy nie ma zgody między osobą działającą i obserwatorem. Drugi powód sprawiający, iż kultura składa się z konkurencyjnych narracji nie tylko z tego powodu, że działania i interakcje tworzone dzięki narracji tworzą łącznie „sieć narracyjną”, sprowadza się do faktu, iż kulturowe wykonania dokonują się ponadto w procesie oceniania przez działające podmioty własnych czynów. Sądy tego typu tworzą narracje drugiego stopnia i mają charakter normatywnych wyjaśnień działań. W istocie to, co zwykliśmy nazywać kulturą, jest - powtórzmy - pewnym horyzontem tworzonym przez sądy wartościujące, które określają „dobro” i „zło”, „czystość” i „brud” (w sensie społecznym), „sacrum” i „profanum”, podpowiadają, co jest „nasze”, a co „obce” itd.

Odróżnianie kultur i grup ludzi, które są jej „nosicielami” to zadanie trudne i delikatne. Posiadanie kultury oznacza bycie w jej wnętrzu, bycie enkulturowanym w sposób właściwy dla tej, a nie innej grupy. Stąd granic kultur strzeże się uważnie, narracje kulturowe „oczyszcza” z dwuznaczności, a uczestnictwo w rytuałach rezerwuje dla swoich, niechętnie dopuszczając do tej sfery obcych. Tożsamość grupowa oparta na pojęciu różnicy jest stale zagrożona, może zostać „zanieczyszczona” obcymi wpływami, albo wręcz „skradziona”, na przykład przez zapożyczenia i trywializacje ze strony kultury popularnej. W tym świetle - myślę - bardziej zrozumiałe staje się esencjonalizowanie kultury przez multikulturalizm, traktowanie jej jak rzeczy, którą można utracić. Autentyczność tożsamości to w sposób konieczny także jej „czystość”, a czyste może być tylko to, co nie wchodzi w korozyjny kontakt z innością, zwłaszcza jeśli ma ona charakter kultury większościowej ufundowanej na metakulturze podobieństwa.

Mimo zasadniczych różnic między metakulturą podobieństwa i metakulturą różnicy, zwolennicy i jednej i drugiej wychodzą z analogicznej przesłanki, że kultura jest głównym sposobem mówienia o zbiorowych tożsamościach. Kuper tak to ujmuje: „Podczas gdy zwolennicy cywilizacji zachodniej uzurpują sobie uprzywilejowane miejsce w wielkiej tradycji, wielokulturaliści celebrować różnorodność Ameryki i bronią kultur peryferyjnych, mniejszości, dysydentów i skolonizowanych. Kultury mniejszości dają wiarę, siłę i kontrolę słabym: one są autentyczne, one przemawiają do prawdziwych ludzi, one podtrzymują róż-

norodność i wybór, one stanowią pokarm dla dysydentów. Wszystkie kultury są równe lub jako takie powinny być traktowane"²⁸. Można na to spojrzeć także jako na wojnę dwóch etnocentryzmów. Jeden z nich zmierza ku uniwersalizacji kultury, drugi - przeciwnie - przed uniwersalizacją się broni za pomocą esencjalizowania partykularnych tożsamości. Jeden skrywa etnocentryczne zapędy za retoryką postępu, drugi etnocentryzmem się szczyci.

Nieco przewrotnie można by podobieństwa te skomentować odwołując się do rozumienia kultury, jakie zaproponował muzyk i kompozytor Brian Eno²⁹. Dla autora *A Year with Swollen Appendices* istota kultura sprowadza się do tego, iż jest ona „tym wszystkim, czego nie musimy robić”: musimy wprowadzić jeść, ale wcale nie musimy mieć narodowych kuchni czy sieci fast-foodów; musimy chronić się przed zimnem, ale niekoniecznie ubierając się u Yves Saint-Laurenta itd³⁰. Kultura to te wszystkie „inne rzeczy”, jakie robimy, zarówno odróżniając się od innych ludzi, jak i do nich upodabniając. Multikulturalizm podkreśla niezwykłe prawo ludzi do różnicy, czyniąc wartość z faktu, iż każda z grup może odwołać się do swojej kultury jako oczywistej podstawy samoświadomości na zasadzie odróżnienia. „Inni” mają zatem Big-Maca albo Tournedos Rossini, ale „my” mamy potrawy etniczne; „inni” nie muszą ich jeść, ale „my” tak, jeśli chcemy, aby nasza tożsamość nie uległa rozrzedzeniu i roztopiła się w tyglu podobieństw. Własna kultura jest warunkiem przetrwania, orężem w walce o zachowanie należnego miejsca na rynku kultur konkurencyjnych. Kultury rywalizują, podobnie jak zwykli to czynić ludzie.

Zdecydowana obrona tak pojmowanej wielokulturowości, a spotykamy się z nią powszechnie, jest oczywiście podstawowym zagrożeniem dla metakultury nowoczesności³¹. Istnienie obok siebie stylów życia, które nazwać można tradycjami metakulturowymi, wzajemnie dla siebie nieprzeniknionych i nie pragnących nic o sobie wiedzieć, zostało ostatnio nazwane „jednokulturowością wieloraką”. Amartya Sen ilustruje ją w następujący sposób: „Kiedy młoda dziewczyna z konserwatywnej imigranckiej rodziny chce iść na randkę z Anglikiem, jest to

28 A. Kuper, *Kultura...*, s. 5.

29 W tym miejscu, i dalej, odwołuję się do mojego szkicu *O trzech pojęciach metakultury* (w druku).

30 B. Eno, *A Year with Swollen Appendices*, Faber, London 1996, s. 317.

31 Zob. żarliwą polemikę z takim stylem myślenia: A. Finkelkraut, *Niewdzięczność*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005. Dla Finkelkrauta paradygmat wielokulturowości zagraża unicestwieniem rygoru prawdy i życia rozumnego w imię „życia uzdrowionego”, s.146.

niewątpliwie inicjatywa wielokulturowa. Natomiast jeśli jej opiekunowie starają się ją przed tym powstrzymać (co zdarza się dosyć często), to raczej nie jest to działanie w duchu wielokulturowości, przeciwnie, jest to dążenie do zachowania separacji obu kultur. A jednak właśnie tej zakazującej postawy rodziców bronią najgłośniej rzekomi zwolennicy wielokulturowości, powołując się na poszanowanie tradycyjnych kultur - tak jakby kulturowa wolność młodej kobiety nie miała żadnego znaczenia i jakby różne kultury miały na zawsze pozostać od siebie oddzielone"³². Jakie rozwiązanie proponuje autor cytowanego fragmentu, pochodzący z Bengalii ekonomista, laureat nagrody Nobla, wielki autorytet także w kwestii wielokulturowości? Nie będzie pewnie zaskoczeniem, że zachęca on do próby uzgodnienia, by pozostać przy stylistyce przeze mnie zaproponowanej, konkurencyjnych metakultur- różnicy i podobieństwa: wielokulturowość to nie kurczowe trzymanie się tradycji, ale uwzględnianie wolności kulturowej. I dalej: „Wielokulturowość prawidłowo rozumiana nie może być ważniejsza niż prawo jednostki do czynnego uczestnictwa w społeczeństwie obywatelskim i w polityce lub do nonkonformizmu w życiu społecznym. Niezależnie od tego, jak ważna jest wielokulturowość, nie może ona automatycznie prowadzić do dominacji tradycyjnej kultury nad innymi aspektami życia"³³. Ten pogląd jest bardzo bliski zwolennikom metakultury nowoczesności. Richard Shweder bardzo trafnie obnaża dwuznaczną logikę dzisiejszych ewolucjonistów kulturowych: „Hasło, w myśl którego «Coś nie ma charakteru kulturowego, bo jest...» [tutaj należy wstawić: niemoralne, kryminogenne, skorumpowane, niewydajne, barbarzyńskie] albo ewentualnie «Coś ma charakter kulturowy, bo jest...» [tutaj należy wstawić: niemoralne, kryminogenne, skorumpowane, niewydajne, barbarzyńskie], stało się zawołaniem ewolucjonistów kulturowych, zachodnich interwencjonistów wszelkiej maści jak również przedstawicieli niektórych szkół w ramach antropologii"³⁴. Chodzi o to, aby zachować jedynie „dobre tradycje kulturowe”, takie, które nie wchodzą w konflikt z prawami człowieka i wizją postępu ekonomicznego ufundowanego na demokratyzacji kultury. Warto mieć jednak świadomość, że spór o wielokulturowość musi uwzględnić trzeciego jeszcze jego uczestnika, który silnie ujawnił się także po symbolicznej już dacie 11 września 2001 r. Tym podmiotem w dyskursie o granice kultur i granice człowieczeństwa jest nacjonalizm. Myślenie zogniskowane wokół idei

32 A. Sen, *Czy multikulti jest OK?*, „Gazeta Wyborcza” 2006 nr 54 z 4-5 marca, s. 21.

33 Tamże.

34 R. A. Shweder, *Mapy zasad...*, s. 255.

„czystości” narodu podziela większość ekskluzywnych cech myślenia multikulturalistów i skierowane jest ku tym drugim właśnie. To oni bowiem traktowani są jako zagrożenie dla geograficznego i mentalnego terytorium „naszej” kultury. Dla nacjonalizmu matrycą myślenia staje się już nie tyle kultura, ale kultura uzupełniona wartościującym przymiotnikiem „narodowa”. Grożą jej - jak się zakłada - zarówno tendencje inicjowane przez bunt autonomii mniejszości etnicznych, jak i unifikujące trendy związane z metakultura nowoczesności, wprowadzaną w tym wypadku do postępującej globalizacji. W obliczu tych zagrożeń - wracając a *rebours* do rozumienia kultury przez Briana Eno - wspólnota narodowa musi określić się kulturowo, kultura bowiem to właśnie to, co trzeba robić, dziedziczyć i propagować. Dlatego w cenie są ponownie tożsamości metonimiczne, idea przywiązania do terytorium i wartości z nim rzekomo nierozdzielnie związanych³⁵.

Dla myślenia nacjonalistycznego jedyną realnością społeczną, która jest „naturalna” i „odwieczna”, jest państwo narodowe. Tylko ono jest w stanie stać na straży jednego z podstawowych praw naturalnych człowieka - prawa do wolnego życia we własnym narodzie. Prawa te - zdaniem nacjonalistów - nieustannie są zagrożone, i to w wieloraki sposób. Po pierwsze, zagrożona jest niepodległość państwa i - tym samym - narodu. Granica państwowa jest zatem rodzajem istotnej *limes* populacyjnego odgródzenia „swoich” i „obcych”; na zewnątrz niej czyha nieznany i potencjalnie groźny żywioł etniczny, który w sprzyjających warunkach będzie usiłował przenikać do naszego *orbis interior*; z tego też względu po „naszej” stronie granicy należy nade wszystko pomnażać siły i świadomość suwerenności narodu. Granice zawsze bronią przed napływem do państwa żywiołów obcych cywilizacyjnie wobec naródu-gospodarza. Gospodarz, jak wiadomo, może być tylko jeden. Jak pisze Jerzy Chodorowski: „Granice umożliwiają kształtowanie przestrzeni przez naród i kształtowania narodu przez przestrzeń. W obrębie granic państwowych naród znajduje pole do wyrażania swego charakteru i swej indywidualności. Powstaje sprzężenie zwrotne między charakterem narodu a charakterem przestrzeni przezeń zajmowanej”³⁶. Ideał podobnego sprzężenia zwrotnego zawsze lokowany jest w przeszłości, idealizowanej w tym względzie w tym sensie, że zakłada się milcząco, iż im bliżej współczesności, tym zagrożeń więcej i trudniej z nimi walczyć.

35 Na ten temat zob. W. J. Burszta, K. Jaskułowski, *Nacjonalizm jako myślenie metonimiczne*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2005 nr 27, s. 7-21.

36 J. Chodorowski, *Czy zmierzch państwa narodowego?*, Wers, Poznań 1998, s. 15.

To, co odległe w czasie jest w pewien szczególny sposób „czystsze”, bardziej transparentne; im bliżej dnia dzisiejszego, tym obraz bardziej „zamazany”, groźba infiltracji narodowej substancji większa, bo nie sprowadzająca się jedynie do przenikania ludzi niosących obce wzorce, ale wynikająca ze swobodnego krążenia idei w świecie mediów cyfrowych, na które ograniczeń już nie sposób nakładać w taki sposób, jak w sytuacji wędrówki konkretnych ludzi. Nasz cytowany autor napisze tedy melancholijnie: „Bywały okresy, w których granice państwowe mniej lub bardziej skutecznie chroniły naród przed inwazją niepożądanych ludzi, rozkładowych idei, wzorców zachowań, prądów intelektualnych i artystycznych, obcych towarów i obcej działalności gospodarczej. Stanowiły barierę przed demoralizacją narodu”³⁷. Jak się jednak rzekło, ideał „czystości” narodowego terytorium nie daje się utrzymać i zagrożenia zewnętrzne stają się nieuchronnie zagrożeniami wewnętrznymi - ze strony tych, którzy, przeniknąwszy granice, nie spełniają kryteriów przynależności narodowej (dotyczy to także „bezosobowych” poglądów, za którymi kryją się wszakże konkretne grupy). Do tej kategorii należą wszelkie mniejszości etniczne i narodowe, które nie chcą z reguły integrować się z narodem-gospodarzem, lecz - przeciwnie - dążą do wzmocnienia swojej odrębności, stawiają coraz to nowe żądania państwu narodowemu, propagują idee regionalistyczne i separatystyczne. Do tradycyjnych mniejszości dołączają ochoczo wszelkie dające się kategorialnie wyodrębnić grupy mniejszościowe (głównie seksualne), których działalność „rozsadza” od wewnątrz narodowy ład. Głównym wrogiem dzisiejszej myśli nacjonalistycznej wydaje się być w związku z tym ideologia wielokulturowości, promująca mozaikowość kultury i hybrydalność tożsamości zbiorowych.

I na koniec trzeci rodzaj metakultury, którym chcę się zająć w ostatniej części niniejszego szkicu. Odwołuje się ona do nieco innej sfery zjawisk, związanych przede wszystkim z masową mediacją w obrębie kultury popularnej, ale oddziałuje i bierze udział na frontach wojny między metakulturą podobieństwa, metakulturą różnicy i nacjonalistyczną metakulturą narodu. Greg Urban ten nowy typ „kultury o kulturze” nazwał metakulturą nowości³⁸, a ja byłbym skłonny, modyfikując nieco koncepcję amerykańskiego antropologa, nazwać metakulturą symultaniczności. Dla Urbana tak głośno dziś dyskutowane pojęcie cyrkulacji nie oznacza po prostu wzmożonego tempa przepływu i krążenia ludzi, rzeczy czy idei w świecie zdominowanym przez media elektroniczne. Jest to bowiem

37 Tamże, s. 16.

38 G. Urban, *Metaculture. How Culture Moves through the Word*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2001.

proces skomplikowany i oparty na swoistym typie abstrakcji i ograniczeń narzuconych przez semiotyczną naturę przemieszczających się globalnie form kultury. Odwołując się do teorii semiotycznej Charlesa Peirce'a Urban dokonuje syntezy jej trzech głównych wątków: samozwrotności znaku, otwartej natury procesu semiozy i semiotycznej konstrukcji wspólnoty. Pojęciem, które umożliwia podobną syntezę jest metakultura. Składają się nań sądy o podobieństwach i różnicach, formułowane przez ludzi w momencie, kiedy oceniają oni różne elementy kulturowej produkcji. Sądy te tworzą porządek drugiego stopnia semiotycznej samozwrotności, który wspomaga ujmowanie przejawów kultury przedmiotowej. Sądy metakulturowe stanowią normatywną podstawę umożliwiającą reprodukcję kultury. Aby krążyć, kultura musi być odtwarzana dzięki różnym typom relacji społecznych. W kulturach tradycyjnych rozprzestrzenianie się zachodzi zawsze dzięki procesowi replikacji, kultura „dzieje” się w sferze publicznej, tak, jak rozumie ją Jürgen Habermas pisząc o „metakulturze tradycji”. Wyobraźnia społeczna rodzi się dzięki cyrkulacji mitów, rytuałów, opowieści, plotek, ale także - powieści, gazet czy tygodników. Żywe stany kultury to te, które są odtwarzane społecznie i pamiętane zbiorowo.

Kulturę nowoczesną charakteryzuje z kolei „metakultura nowości”, w ramach której dzięki rozwojowi nowoczesnych technologii, rozprzestrzenianie się i replikacja form kultury oddzielają się od siebie. Możliwości lokalnego odtwarzania form nie są już niezbędne, aby kultura krążyła, uniezależniając się od jej podmiotowej, intersubiektywnej interpretacji na rzecz samozwrotności i komodyfikacji. Kultura popularna jest takim właśnie samonapędzającym się i samointerpretującym mechanizmem produkowania nowości, mnożenia oferty i pogłębiającej się ulotności oferowanych treści. W reżimie metakultury nowości krążące jako towar obiekty muszą być postrzegane jako twórcza odpowiedź na inne obiekty, a nie jedynie jako utrwalone treści związane z metakulturą tradycji. Urban zajmuje się szczegółowo fenomenem recenzji filmowych, których zadaniem jest przygotować publiczność, która nie widziała jeszcze filmu, że obejrzy coś nowego. Samozwrotność to podstawowy wymiar metakultury nowości; aby krążyć, recenzja musi zawierać w sobie obietnicę, że oto mamy do czynienia z interesującym obrazem, który jest istotną reakcją na jakieś społeczne zjawisko, albo jakiś inny film czy książkę, na której oparto scenariusz. Dzięki przyciąganiu największej możliwej liczby czytających, recenzja odnosi sukces w tym sensie, że nie tylko powiększa terytorium własnej cyrkulacji, ale „przenosi” zainteresowanie na sam film, wzmagając potrzebę doświadczenia nowości.

Wydaje się, że uwagi Urbana można z powodzeniem rozszerzyć o dalsze wymiary ekspansji kultury popularnej opartej na mechanizmie metakulturowej sa-

mozwrotności. Dlatego proponuję mówić wręcz o metakulturze symultaniczności jako docelowym horyzoncie oczekiwań, w jaki sposób kultura winna cyrkulować w społeczeństwach kapitalistycznych. Kulturę otóż sprzedaje się dzisiaj coraz powszechniej w całych pakietach, ich zakres jest przy tym ściśle związany z zakresem „nowości” danego zjawiska na mapie innych nowości. I tak produkcji filmowej (zapowiadanej nie tylko przez recenzje, ale cały dyskurs skupiony na filmie, aktorach, warunkach realizacji, pieniądzach, efektach, konfliktach i miłościach na planie etc.) towarzyszą gry DVD, książki, nagrania ścieżki filmowej, postery, figurki, karty do gry, programy telewizyjne, debaty znawców. Taka całość wchodzi niemal w tym samym czasie na rynek z zapowiedzią, iż właściwie oferuje „cały świat” odmiennych wrażeń, takich najczęściej - jakich jeszcze nie było!

Znamienna jest bezradność tradycyjnie pojmowanej krytyki wobec metakultury symultaniczności, połączona z całkowitą samowystarczalnością rynku w kwestii promowania rozrastających się pakietów kulturowych. W pewnym sensie moglibyśmy wręcz rzec, że nie mamy dzisiaj kultury popularnej jako kultury przedmiotowej, ale od razu zachęca się nas do konsumpcji na poziomie metakulturowym. Odbiorca, konsument, widz nie mają za zadanie jakiegokolwiek indywidualnego odkrywania sfery produktów i treści, przeciwnie - on ma wejść na rynek już przygotowany dlań, samozwrotny, i potwierdzić, bądź nie, że oferta sprawdza się, daje zadowolenie, zniewala, w sumie zaś - przynosi dochód. Kultura ekspresyjna uzależnia się zatem dzisiaj od mediów, a odbiorcy zaczynają identyfikować samą kulturę z tempem jej cyrkulacji i stopniem nasycenia premierami (a więc przez pryzmat metakultury nowości). Wchłania ona także bez problemu zjawiska, o których była mowa w przypadku metakultury nowoczesności i metakultury różnicy; komentuje zarówno tendencje do ujednoczenia, jak i różnicowania się kulturowego obrazu świata w taki sposób, iż jej oferta uwzględnia i „uśrednia” obie z tych tendencji. Dla jednych patriotyzm, zaangażowanie w sprawiedliwość i demokrację, dla innych „obrona” mniejszości etnicznych i - jeszcze lepiej - seksualnych, zachwyty nad lokalnymi tradycjami i wielokulturowością. Jestem przekonany, iż czytelnik natychmiast znajdzie przykłady na to, że tak się dzieje. Elastyczność i zdolności *cool hunters* związanych z popkulturą niemal już uprzedzają i projektują zjawiska, które dopiero zaznaczą się masowo na mapie kulturowej świata. Już niebawem zobaczymy je na ekranie i usłyszymy o nich, zostaną nam podane do konsumpcji w postaci kolejnego pakietu wrażeń z etykietką „nowość”.

Metakultura symultaniczności jest dzisiaj podstawową formą uczestnictwa w sferze wartości społecznych, które w ogromnej mierze są także przez nią kształ-

towane. Walki metakulturowe, których istotę starałem się naszkicować w tym tekście, uobecniają się w kulturze zapośredniczonej technologicznie i walczące strony wielce dbają o to, aby „czarowników z naszej wioski” było w nich więcej, tylko wówczas bowiem możliwa jest argumentacja na rzecz jednej z metakultur, a ponadto media dają możliwość kształtowania społecznego imaginarij w pożądanym kierunku. To już jednak zdecydowanie odrębne zagadnienie, które w tym miejscu jedynie sygnalizuję, pozostawiając jego eksplikację na inną okazję.

METACULTURAL WAR AND THE METACULTURE OF NOVELTY

The article concentrates on the issue of metalinguistic uses of the notion "culture" in contemporary debates on collective identity. The author claims that metacultural consciousness shapes the horizon of the contemporary social imaginary, in the sense given to this notion by Charles Taylor. The way of using the notion of culture in the context of the metaculture of modernity, and the metaculture of difference, is then being confronted with the phenomenon of a self-referential and self-interpreting unity, the metaculture from the realm of pop culture, a slogan for which might be provided by an advertising campaign of the clothing company *Spirit - the world is our culture*. It appears that it is able to include, and use for its own purposes, both previously discussed metacultures.