

Izabella Bukraba-Rylska

Na styku kultur : kategorie poznawcze i dylematy moralne

Studia Etnologiczne i Antropologiczne 2, 77-89

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Izabella Bukraba-Rylska

Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN
Warszawa

Na styku kultur: kategorie poznawcze i dylematy moralne¹

Kiedy ponad 150 lat temu Adam Mickiewicz rozpoczynał swoje wykłady w Collège de France, jako istotną okoliczność wskazał fakt, iż „jednym ze znamion naszej epoki jest owa dążność ludów do wzajemnego zbliżenia się, zetknięcia”². Z tendencją tą mamy najwyraźniej nadal do czynienia, ale obecnie, jak się wydaje, przyspieszeniu uległo tempo dokonujących się przemian. W sytuacji, kiedy nie tylko pojedynczy ludzie, ale i narody „nagle znalazły się w sytuacji skrajnej i dynamicznej bliskości”³, należy postawić pytanie, jakimi narzędziami analizy zmieniającej się rzeczywistości dysponuje nauka oraz jakich wskazań może ona udzielić dzisiejszemu człowiekowi, uwikłanemu w tak skomplikowany nurt zdarzeń. Dalsze rozważania będą próbą odpowiedzi na te pytania, a więc skonfrontują pewne założenia teoretyczne nauk o kulturze z przesłaniem aksjologicznym, które one równocześnie głoszą. Z jednej strony zamierzam bowiem scharakteryzować (w ogromnym, rzecz jasna, skrócie i uproszczeniu) model kultury wypracowany wprawdzie przez etnologię, ale uznawany w swoich zasadniczych rysach także przez pozostałe nauki

¹ Autorka opublikowała artykuł pod tym samym tytułem, lecz o treści znacznie poszerzonej w „Mazowieckich Studiach Humanistycznych” 1997, nr 1, s. 147–162.

² A. M i c k i e w i c z: *Dzieła*. T. 8: *Literatura słowiańska*. Kraków 1952, s. 15.

³ J. O r t e g a y G a s s e t: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Warszawa 1982, s. 567.

społeczne, a z drugiej – wskazać ograniczenia popularnych dziś twierdzeń o pozytywnej roli zbliżenia się ludzi i kontaktu międzykulturowego. Zasadnicza niezgodność obu planów (teoretycznego i aksjologicznego, kategorii poznawczych i rozstrzygnięć ideologicznych i moralnych) uzasadni końcowy wniosek o potrzebie ciągłej refleksji teoretycznej i o konieczności weryfikacji przyjętych założeń.

Opisy kultury pierwotnej, jak i ludowej, sformułowane na gruncie etnologii, wykazują wiele cech wspólnych, a zarazem mogą być uważane za ogólny model kultury, jakim posługują się inne nauki. Do najważniejszych cech tego modelu należy przekonanie o spójności wszystkich elementów, o porządku dającym się wykryć na tym czy innym poziomie organizacji. W generalnym paradygmacie badań kultury, pisze M. Czerwiński, „zapisana jest koherencja kultury”⁴. Prócz założenia integracji przyjmuje się także twierdzenie o systemowości całego układu, co bardzo często przybiera postać ultrafunkcjonalistycznej ontologii: wszelkie wytwory, a więc przedmioty, wzory, wartości oraz podstawowe typy osobowości mają tworzyć strukturę wzajem się warunkujących zjawisk, które łącznie stanowią wyraz pewnego stylu, wzoru czy konfiguracji. Przekonanie to znajduje potwierdzenie w koncepcji kultury jako organizmu, właściwej wczesnemu funkcjonalizmowi, ale obecnej również w późniejszych teoriach strukturalistycznych. „Nowa antropologia traktuje jakąkolwiek istniejącą kulturę jako zintegrowaną jedność czy system, w którym każdy element posiada określoną funkcję w stosunku do całości” (A. R. Radcliffe-Brown)⁵. „Kultura jest całością, w której różne elementy są współzależne” (B. Malinowski)⁶. „Kultura, podobnie jak jednostka, jest mniej więcej spójnym wzorem myślenia i działania” (R. Benedict)⁷. Można nawet powiedzieć, że w najbardziej prostej formie, czyli jako przeświadczenie o istnieniu „jakiegoś” porządku w życiu społecznym i w kulturze, metafora organicystyczna pozostaje nadal aktualna i jest nieusuwalnym składnikiem naszego myślenia o rzeczywistości. Tak jak nie potrafimy wyobrazić sobie organizmu żywego inaczej niż tylko pod postacią zespołu współpracujących i współzależnych części, tak samo nie jesteśmy w stanie przyjąć, by rzeczywistość, a zwłaszcza świat tworzony przez człowieka miały być pozbawione jakiejkolwiek zasady organizacji i elementarnej choćby ładu. „Socjologowie traktują czasem organizację, funkcję i integrację, jakby były lepsze od dezorganizacji, dysfunkcji i braku integracji” – zauważa prowokacyjnie H. Miner⁸.

⁴ M. C z e r w i ń s k i: *Przyczynki do antropologii współczesności*. Warszawa 1988, s. 9.

⁵ A. R a d c l i f f e - B r o w n: *The Present Position of Anthropological Studies*. W: T e n n e: *Method in Social Anthropology*. Chicago 1958, s. 72.

⁶ B. M a l i n o w s k i: *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*. London 1969, s. 150.

⁷ R. B e n e d i c t: *Wzory kultury*. Warszawa 1966, s. 87.

⁸ H. M i n e r: *Kontinuum wieś – miasto*. W: *Elementy teorii socjologicznych*. Red. W. D e r c z y ń s k i, A. J a s i ń s k a - K a n i a, J. S z a c k i. Warszawa 1975, s. 287.

Konsekwencje wynikające z przyjęcia zasady systemowości kultury ujawnia E. Gellner, omawiając poglądy czołowych funkcjonalistów: „żaden ciągły, zdolny do życia system zachowań – a każde społeczeństwo, a także każdy zdrowy, żyjący człowiek egzemplifikuje taki system – nie może być wewnętrznie sprzeczny”⁹. Tę apriorycznie przyjmowaną zasadę hermeneutyczną określa Gellner mianem Bezgranicznego Miłosierdzia Logicznego i czyni ją winną karkołomnych wysiłków badaczy, starających się za wszelką cenę wykazać, że kultura i życie społeczne danej grupy są sensowne, racjonalne i logiczne. Własne wyznaczenie wiary Gellnera przybiera więc postać koncepcji „społecznej roli absurdalności” i brzmi: „W warunkach społecznych, jeżeli wybaczymy zbyt wiele, nie rozumiemy niczego. Postawa, którą charakteryzuje zwrot: *credo quia absurdum*, jest również zjawiskiem społecznym i nie dostrzegamy jej istoty oraz roli społecznej, jeśli rozmywamy ją poprzez interpretację czyniącą ją jeszcze jedną formą nieabsurdalności.”¹⁰

Jeżeli kultura (zwłaszcza tradycyjna) ma wyobrażać tak doskonale wyważony mechanizm znajdujący się w stanie równowagi lub „dynamicznego ekwilibrium”, jak się to czasami określa, istotnym problemem staje się pytanie o możliwość zmiany i jej czynniki. Teorie ewolucjonistyczne opisywały tu procesy o charakterze endogennym, a teorie dyfuzjonistyczne akcentowały wagę zjawisk egzogennych. Niezależnie jednak od zastosowanej opcji, nawet wśród zwolenników poszukiwania egzogennych czynników zmiany pojawia się często przeświadczenie, iż w gruncie rzeczy „tylko te elementy są szybko przejmowane, które »pasują« (*fit in*) do kultury ulegającej procesowi zmian, nie powodując radykalnej opozycji w ramach systemu kulturowego”¹¹. Sądy takie zdają się sugerować, iż z reguły (poza szczególną sytuacją prymitywnych kultur plemiennych poddanych impaktowi cywilizacji europejskiej, w wyniku czego dochodzi do ich rozpadu) o zmianie systemu bądź pojawieniu się w nim nowego elementu decyduje przede wszystkim jego struktura, a wówczas sprawą drugorzędną jest to, czy zmiana ta przychodzi z zewnątrz, czy też dokonuje się samoistnie, od wewnątrz. Tak czy inaczej, może być ona ujęta jako pochodna, wynik zapotrzebowania danego systemu, spełnienie jego wymogu strukturalnego. Organicystyczna metafora organizująca myślenie badacza społecznego okazuje się więc na tyle silna, by nawet koncepcję zmiany egzogennej zinterpretować (dać jej wykładnię) z gruntu ewolucjonistycznie przez sprowadzenie jej do mechanizmów immanentnych, endogennych.

Co się jednak dzieje z kulturą, kiedy już uruchomiony zostaje proces przemian, i do czego one prowadzą? Najbardziej chyba znaną konstrukcją wyrażającą charakter i kierunek przemian, jakim może podlegać tradycyjna

⁹ E. G e l l n e r: *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice*. Kraków 1995, s. 57.

¹⁰ Tamże, s. 69.

¹¹ A. K. P a l u c h: *Konflikt, modernizacja i zmiana społeczeństwa*. Warszawa 1976, s. 74.

kultura, jest dychotomia: „wieś – miasto” L. Wirtha, która w swoich najogólniejszych założeniach daje się stosować także do innych procesów o charakterze modernizacyjnym. W analizach transformacji posługiwano się z reguły dwoma modelami: stanu pierwotnego (jest on zazwyczaj rekonstrukcją historyczną o charakterze typu idealnego, od którego kolejne fazy rozwoju stopniowo się oddalają) i stanu docelowego (najczęściej jest to logiczny konstrukt cech modelu przeciwnego, ku któremu przemiany zmiierają). W prawidłowości tej łatwo dostrzec kolejne ograniczenie omawianego tu sposobu myślenia o kulturze: nie sposób na jego gruncie wyobrazić sobie i opisać badaną rzeczywistość inaczej niż jako całość bliższą jednemu lub drugiemu typowi. Wszystko zaś, co mieści się pomiędzy tymi biegunami *continuum*, może być uznane jedynie za etap przejściowy, kulturę niepełną, na swój sposób ułomną. „Jeśli uświadomimy sobie – pisała M. Mead – iż każda kultura ludzka, jak każdy język, stanowi pewną całość [...] to zrozumiemy, że jeśli jednostki albo grupy ludzkie muszą się zmienić, jest niesłychanie ważne, by zmiana przebiegała od jednego całościowego wzorca do innego.”¹²

Rozważając interakcję kultur zmieniających się pod wpływem wzajemnego kontaktu, przyjmuje się, że zmiany mogą zachodzić w różnym tempie i nasileniu, przy czym jednym z istotnych czynników branych tu pod uwagę jest dystans dzielący obie kultury, jeśli chodzi o stopień ich odmienności. Zgodnie z tym założeniem, im bliżej „granic” (w znaczeniu dosłownym, ale i przenośnym), tym procesy dokonują się gwałtowniej i intensywniej. Przekładając kategorie przestrzenne zaczerpnięte z rozważań nad relacjami międzygrupowymi na język analizy kultury, traktowany jako pewien zhierarchizowany system, można by więc próbować posłużyć się metaforą „centrum” i „peryferii” dla opisu zasady organizacji i waloryzacji wartości danej kultury.

Czyni tak np. J. Smolicz, pisząc o wartościach centralnych, rdzennych wyznaczających tożsamość zbiorową oraz o wypartych z uprzywilejowanego miejsca, zdegradowanych, zepchniętych na marginesy wartościach peryferyjnych¹³. Sądzę, że interesującym przedmiotem analizy może być właśnie sam ten ruch wartości, przeorganizowywanie się kulturowych struktur pod wpływem kontaktu. Proces ten może być częściowo samorzutny, wymuszony koegzystencją w wieloetnicznym społeczeństwie (jakim jest np. Australia, badana właśnie przez J. Smolicza), a częściowo sterowany polityką władz. Nieprzypadkowo polityka etniczna w społeczeństwie pluralistycznym zmierza raczej do „wzmacniania trzonów”, według opinii J. Highama¹⁴, niż do pilnego „strzeżenia

¹² M. Mead, cyt. za: M. Carrithers: *Dlaczego ludzie mają kultury*. Warszawa 1994, s. 29.

¹³ J. J. Smolicz: *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*. Warszawa 1990, s. 101.

¹⁴ J. Higham: *Rola imigracji w historii Ameryki*. W: *Dwieście lat USA. Ideały i paradoksy historii amerykańskiej*. Red. L. D. Orlton. Warszawa 1984, s. 276.

granic”, w nadziei, że działanie takie zapobiegnie napięciom granicznym bądź je przynajmniej złagodzi.

Celem przyświecającym takim działaniom jest jednak często unieszkodliwienie (choć nie całkowita likwidacja) tych wartości, które mogłyby w zetknięciu z im przeciwnymi okazać się konfliktogenne. Zmiana ich miejsca w hierarchii, przesunięcie na obszar mniej eksponowany, uczynienie ich kwestią czyichś wewnętrznych przekonań – wszystko to sprawia, że zostają funkcjonalnie zneutralizowane. Zamiast nich pielęgnowane będą natomiast elementy tradycji, które nie niosą ze sobą takiego zagrożenia, np. folklor¹⁵.

Sądzę, że obraz aparatury teoretycznej, jaki wyłania się z powyższych rozważań, można scharakteryzować następująco. Model kultury, do którego nadal z większymi lub mniejszymi zastrzeżeniami odwołują się badacze, zakłada traktowanie jej jako czegoś na kształt szeregu „pojedynczych, odrębnych, integralnych przedmiotów, z których każdy jest jedyny w swoim rodzaju, a zarazem wszystkie łączy jakaś istotna cecha” – pisze M. Carrithers¹⁶. Posługiwanie się przez klasyków antropologii obrazowymi przenośniami „kubka” (R. Benedict) czy „muszelki” (Radcliffe-Brown) utrwalało rozumienie kultur w kategoriach nieprzenikliwych rzeczy, które albo zachowują swoją strukturę i rozwijają się zgodnie z własnym programem, albo skazane są na rozpad i unicestwienie (muszelki, jak wiadomo, „są twarde i kruche, każda daje się wyraźnie oddzielić od innych i można je uporządkować ze względu na jakąś cechę. Z pewnością stanowią „jednostki naturalne”¹⁷.)

Odrębność i integralność kultur gwarantowała również omówiona już metafora organicystyczna, która – zdaniem Gellnera – doprowadziła analogię między społeczeństwami a organizmami „dalej niż to jest usprawiedliwione. Nawet ciało ludzkie ma nie spełniający żadnej funkcji wyrostek robaczkowy. Antropologowie winni przyznać, iż niektóre społeczeństwa mogą czasami mieć takie wyrostki robaczkowe”¹⁸. Tymczasem dostępny język opisu w zasadzie uniemożliwia przekonujące przedstawienie rzeczywistości kulturowej inaczej niż idealnie zharmonizowanej i ściśle spójnej. Bardziej zróżnicowane i mniej koherentne całości, niż to może zaakceptować badacz zapatrzony w utopijną wizję „ładu antropologicznego”¹⁹, zasługują więc jedynie na krytyczne diagnozy w rodzaju „chaosu kulturowego” lub „śmietnika symbolicznego”²⁰.

Istniejące pojęcia czynią także trudnym wiarygodne zrelacjonowanie procesu zmiany. Wszystko, co mieści się między hipotetycznymi biegunami, rozpa-

¹⁵ K. M a n n h e i m: *Ideologia i utopia*. Lublin 1992, s. 101.

¹⁶ M. C a r r i t h e r s: *Dlaczego ludzie...*, s. 31.

¹⁷ Tamże, s. 32.

¹⁸ E. G e l l n e r: *Pojęcie pokrewieństwa...*, s. 145.

¹⁹ M. C z e r w i ń s k i: *Przyczynki...*, s. 15.

²⁰ *Kulturowy wymiar przemian społecznych*. Red. A. J a w ł o w s k a, M. K e m p n y, E. T a r k o w s k a. Warszawa 1993.

trywane jest jako momenty przejściowe i nie rozpatrywane we własnych kategoriach, lecz w tych zaczerpniętych z analizy obu założonych modeli. Wreszcie wizerunek człowieka, którego osobowość stanowi najczęściej wierne odwzorowanie kultury, pozwala traktować dokonujące się przemiany wyłącznie jako regularną masakrę, rozpad i permanentny kryzys świadomości zamkniętej dotąd bezpiecznie w ograniczonych, ale zrozumiałych i swojskich ramach. M. Carrithers, próbując rozróżnić w dyskursie Benedict dwie warstwy: poziom rzeczywistości opisywanej i poziom interpretacji autorskiej, wykrywa jednak ich symptomatyczną niezgodność, zasadniczą sprzeczność między przywoływanymi faktami empirycznymi a uogólnieniami teoretycznymi. „Zgodnie z teorią »muszelkową« – pisze autor – wzajemnie się wykluczające i kruche kultury są zapewne nie do pogodzenia i zapewne nawzajem dla siebie niezrozumiałe. A przecież Ramon jakoś sobie radził, jakoś żył wedle jednej albo drugiej formy. A sama Benedict potrafiła z nim rozmawiać, mogła się czegoś od niego dowiedzieć, a nawet w pewnym stopniu uczestniczyć w jego życiu. Wszystkie zastrzeżenia potraktowane poważnie wykażą nam bardzo istotne braki »muszelkowej« teorii kultury.”²¹

Najważniejszym kontrargumentem przeciw istniejącej aparaturze teoretycznej jest chyba ta okoliczność, iż naprawdę nie istnieją typy idealne opisywane przez antropologów, a rzeczywiste kultury znajdują się z reguły gdzieś pośrodku, pomiędzy skrajnymi biegunami. Empiryczna rzeczywistość, „światy, na które natrafiają antropologowie, przypominają zawsze świat Ramona – permanentnie w pół drogi, między jednymi a drugimi warunkami, między przeszłością a przyszłością, między jednym społeczeństwem a drugim”²². Kategoria „pomiędzy” z pewnością zasługuje na rozwinięcie i teoretyczne opracowanie.

Przejdźmy teraz do analizy drugiego z zapowiedzianych na początku problemów, a mianowicie do podejmowanej obecnie często przez badaczy kwestii kontaktu kultur. Co przede wszystkim uderza w tych rozważaniach, to przekonanie, iż „spotkanie z Innym” jest czymś zasadniczo bezproblemowym i jednocześnie dobrym, gdyż – jak się to tłumaczy – każda z kultur „rzuca światło na naszą ludzką wspólnotę i dlatego w procesie wzajemnego przenikania może korzystnie wpływać na inne kultury, a więc na życie członków innych grup”²³. Zapoznaniu ulega tu wyjątkowość i dramatyzm tego faktu, czemu dawał wyraz chociażby J. Ortega y Gasset, pisząc o praktykowanych wśród różnych ludów „technikach zbliżenia” i „formach powitania”. Ponieważ spotkanie ludzi „zawsze niesło możliwość tragedii”²⁴, jak twierdzi Gasset,

²¹ M. Carrithers: *Dlaczego ludzie...*, s. 36.

²² Tamże.

²³ J. J. Smolicz: *Kultura i nauczanie...*, s. 24.

²⁴ J. Ortega y Gasset: *Bunt mas...*, s. 567.

„konieczne było zachowanie wielkiej ostrożności, aby zbliżyć się do tego drapieżnika o archanielskich pragnieniach, jakim jest zwykle człowiek”²⁵, i tak przykładowo „powitanie Taurega zaczyna się w odległości stu jardów i trwa trzy kwadranse”²⁶.

Jeżeli kontakty między jednostkami obudowane specjalnym rytuałem wyrażały tę podstawową prawdę, że „istota ludzka nie może tak po prostu zbliżyć się do drugiej istoty ludzkiej”²⁷, tym bardziej dziwi zaniedbanie tego aspektu współcześnie. Czyżby sądzono, że wystarczającym wzorem postępowania mogą być uściski dłoni i szerokie uśmiechy wymieniane przez polityków w obecności kamer telewizyjnych?

Drugą rzeczą zastanawiającą w sposobie traktowania tej problematyki obecnie jest przeświadczenie, iż powodzenie bądź klęska „spotkania” zależy wyłącznie od dobrej lub złej woli partnerów, ich wiedzy bądź ignorancji, czyli od ich mniej lub bardziej ograniczonych horyzontów, jak sugerują to wręcz omówienia badań empirycznych. Socjologowie jednoznacznie opowiedzieli się po stronie wartości liberalnych, nowoczesnych i postępowych i nie zamierzają okazywać wyrozumiałości wobec tych, którzy mają jakieś powody, by nie praktykować ortodoksyjnej tolerancji i dobrodusznej otwartości wobec każdego z bliźnich. Z wyraźną satysfakcją formułują więc oceny krytyczne i posuwają się wręcz do wartościowania postaw respondentów, piętnując ich opinie jako „otwarcie rasistowskie poglądy”, „postawy wyraźnie ksenofobiczne” i przejawy „irracjonalności zakorzenionego przekonania”²⁸.

Jeśli nawet przyjąć, iż niektóre z używanych określeń są po prostu terminami opisowymi i stanowią uznaną nomenklaturę naukową, nie sposób zaprzeczyć, że w potocznym odbiorze mają one konotację wyraźnie ujemną. Trudno zatem odmówić sobie w tym miejscu ironicznej uwagi, że gdyby to antropolog badający odległe, prymitywne plemię pozwolił sobie na podobne zachowanie, zostałby niewątpliwie skrytykowany przez bardziej oświeconych kolegów za etnocentryzm, brak tolerancji i niezrozumienie dla podstawowych zasad relatywizmu, czyli za kardynalne grzechy wobec tego wszystkiego, co funduje nowoczesne podejście badacza humanisty. Tymczasem w odniesieniu do własnego społeczeństwa tenże badacz czuje się zwolniony z obowiązku rozumienia i pluralistycznego podejścia i nawet nie zamierza interpretować napotkanych faktów jako przejawów określonych „gier językowych”, co byłoby przecież zupełnie usprawiedliwione w świetle nadal modnej teorii Wittgensteina. Zamiast tego rzuca oskarżenia, grzmi, ubolewa i egzorcyzmuje.

²⁵ Tamże, s. 775.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ *Inny – obcy – wróg. Swoi i obcy w świadomości młodzieży szkolnej i studenckiej*. Red. E. Nowicka, J. Nawrocki. Warszawa 1966, s. 97, 68, 71.

Na tę zastanawiającą prawidłowość zwrócił uwagę E. Gellner, wytykając liberalnie zorientowanym badaczom, że „w duchu relatywizmu wykazywali tolerancyjne zrozumienie wobec nietolerancyjnego absolutyzmu członka oddalonego plemienia, lecz z mniejszym zrozumieniem podchodzili do absolutystycznych wierzeń we własnym społeczeństwie”²⁹. Na podstawie tej obserwacji można by więc sformułować prawo z dziedziny socjologii czy raczej antropologii wiedzy, mówiące iż stopień tolerancji badaczy wobec przedmiotu jest wprost proporcjonalny do odległości, w jakiej znajduje się analizowany obiekt. Dlatego z maksymalnym zrozumieniem spotkają się praktyki dzikusów z odległych lądów, a na zerową aprobatę może liczyć społeczeństwo badacza.

Trzecią cechą omawianego tu podejścia do kwestii inności w kulturze jest założenie o zasadniczo racjonalnej naturze człowieka i społeczeństwa i zarazem – o błogosławionych skutkach tej racjonalności. Jednostka opisywana przez socjologów żyje w świecie wymyślonym przez zwolenników paradygmatu interpretatywnego, czyli szeroko pojętej socjologii rozumiejącej. Zgodnie z tym podejściem rzeczywistość społeczna jest konstruktem symbolicznym, powstałym i trwającym dzięki stale ponawianemu wysiłkowi ludzi, którzy kreują go w procesie powtarzanych interakcji. Obywatelom tego świata życie upływa wyłącznie na nadawaniu i odbieraniu komunikatów, negocjowaniu znaczeń i ustalaniu konsensusu. Uwolnieni od materialnych przymusów życia, niezależni od wszelkich rezydualnych wymogów biologicznego i społecznego egzystowania zajęci są jedynie symbolicznym konsumowaniem i odnawianiem świata. To dlatego tak cenne są dla nich doznania, jakich dostarcza im kontakt z obcymi ludźmi i innymi kulturami, skoro doświadczają ich intelektualnie, a nie zmysłowo. Kolekcjonują więc wrażenia, budują z nich swoją osobowość i rozszerzają horyzonty poznawcze. Rzecz jednak w tym, że wrażenia zostały wysterylizowane z pierwotnych jakości zmysłowych; uległy sublimacji w intelektualne bądź aksjologiczne wzory, normy i wartości. Mówiąc dosadnie: w takim świecie nic wprawdzie nie śmierdzi, ale też nic nie pachnie. W wirtualnej rzeczywistości konstruowanej przez socjologię odbija się właściwa kulturze europejskiej „hierarchia zmysłów”, kwalifikująca niektóre z nich jako „wyższe” i bardziej godne człowieka (zwłaszcza nowoczesnego), a inne jako „niższe”, zdradzające jego kompromitujące powiązania ze światem zwierzęcym. „W wachactwie – pisali M. Horkheimer i T. W. Adorno – z jego wieloznacznymi skłonnościami żyje dawna tęsknota do niższych form istnienia, do bezpośredniego zjednoczenia się z otaczającą naturą, z ziemią i błotem [...] Toteż dla cywilizacji zapach jest hańbą, znakiem niższych warstw społecznych, gorszych ras i nieszlachetnych zwierząt.”³⁰

²⁹ E. Gellner: *Pojęcie pokrewieństwa...*, s. 52.

³⁰ M. Horkheimer, T. W. Adorno: *Dialektyka Oświecenia*. Tł. M. Łukasięwicz. Warszawa 1996, s. 205–206.

W świetle tej koncepcji nie do pomyślenia jest wręcz, by mieszkańcy owego Królestwa Znaczenia, jak tego typu teorie ironicznie określa E. Gellner, mogli ulegać jakimkolwiek prymitywnym zachciankom, jak np. głód czy pragnienie, nie mówiąc już o instynktach agresji i terytorializmu. Człowiek postrzegany jest tu jako istota uduchowiona, refleksyjna i stanowczo zbyt przeracjonalizowana. Przeciwno tak niepomiernemu rozszerzeniu granic Królestwa Znaczenia zamieszkanego wyłącznie przez odcieleśnione istoty z gatunku *animal symbolicum* protestuje Gellner, pisząc: „życie ludzkie i społeczne jest efektem wzajemnego oddziaływania czynników »pojęciowych« lub »rozumiałych« z jednej strony i bezwzględnych, ślepych sił, zewnętrznych wobec idei oraz iluzji kultury – z drugiej”³¹.

Jakie pozytywne skutki ma pociągać za sobą obcowanie ludzi wyłącznie w wymiarze intelektualnym, do czego w istocie prowadzi zbliżenie, lepsze poznanie się i zrozumienie? Optymistyczne przesłanie, zawarte w podejściu postulującym likwidację dystansów oraz komunikację i dialog, opiera się na wierze, iż to raczej brak styczności rodzi wrogość, że negatywne uprzedzenia i stereotypy powstają w wyniku braku kontaktów, a zatem pełniejsza wiedza o innych musi doprowadzić do likwidacji napięć i do wzajemnej sympatii. Niestety, zarówno dane historyczne, jak i wyniki badań podważają tę hipotezę³². Myślę, że oswojenie się z odmienną od modnej obecnie perspektywą stanie się łatwiejsze, jeśli rozważymy, co na temat elementarnej racji międzyludzkiej, jaką był dla Ortegi y Gasseta fakt, że „istota żyjąca spotyka się z kimś innym i rozpoznaje go jako bliźniego, nazywając go drugim człowiekiem”, miał do powiedzenia ten badacz³³. Zgodnie z jego antropologią filozoficzną człowiek początkowo styka się z Innym, z pewną abstrakcją człowieczeństwa. Dopiero, gdy w miarę obcowania następuje lepsze rozpoznanie partnera, ogólny Inny zmienia się w konkretnego „ty”, ale wówczas „ja” konstatuje znamiennej przemianę: „Ty to Ty, to znaczy, że posiadasz swój własny i szczególny sposób bycia, niezgodny z moim i że z Ty często wyłaniają się negacje mej istoty – mego sposobu myślenia, czucia, pragnienia”³⁴. A zatem konsekwencją kontaktu społecznego jest co prawda lepsze poznanie Innego, ale wiedza ta prowadzi do odmiennych zjawisk, niż to optymistycznie zakładają zwolennicy krytykowanej tu hipotezy. Każda bowiem ze stron tego spotkania dochodzi do wniosku, że „to, co Twoje, nie jest dla mnie, Twe idee i przekonania nie są dla mnie, widzę je jako obce, a niekiedy i przeciwne

³¹ E. G e l l n e r: *Pojęcie pokrewieństwa...*, s. 124.

³² F. Znaniecki pisze: „Antysemityzm w formie dążności do unikania styczności z Żydami silniejszy jest często u narodów, które się z nimi dawniej dużo stykały, jak Hiszpanie, niż u tych, które mało miały z nimi styczności, jak Anglicy.” – zob. F. Z n a n i e c k i: *Współczesne narody*. Warszawa 1990, s. 283.

³³ J. O r t e g a y G a s s e t: *Bunt mas...*, s. 487.

³⁴ Tamże, s. 513.

sobie [...] Ty sam, zanim stałeś się dla mnie wyraźnie określonym Ty, jakim teraz jesteś, nie byłeś mi obcy: sądziłem, że jesteś taki jak ja – wprawdzie alter – inny, ale ja – ego, czyli alter ego. Teraz jednak wobec ciebie i innych ty widzę, że na świecie jest coś więcej niż owo niejasne, nieokreślone ja: są tu anty-ja. Są nimi wszystkie Ty jako różne ode mnie.”³⁵ Wynikałoby z tego, że to raczej brak wiedzy na temat Innego, brak z nim styczności warunkują przedempiryczne nastawienie oparte na elementarnym poczuciu więzi międzyludzkiej i świadomości jedności gatunkowej. Natomiast częste kontakty, bliższe poznanie, bogatsza wiedza o innym doprowadzają do wytworzenia uprzedzeń, niechęci i wrogości, gdyż inność okazuje się przeciwieństwem (cech, wartości, interesów), a sam Inny zamienia się nieodwołalnie w Obcego, może nawet we Wroga. W gruncie rzeczy to samo miał na myśli Aleksander Świętochowski, pisząc w jednym ze swych aforyzmów: „Niczym natura nie wyrządziła nam większej krzywdy, jak gęstym zasianiem ludzi na ziemi. Gdybyśmy stali od siebie w odległości zdrowego wzroku, nie znalibyśmy względem siebie żadnych uczuć oprócz miłości.”³⁶

Jak można by sformułować ostateczne wnioski wypływające z dotychczasowych rozważań? Sądzę, że wynika z nich przekonująco, iż nauki społeczne posługują się niespójną i sprzeczną aparaturą teoretyczną. Albo bowiem kultury są tak uporządkowanymi całościami, jak zakłada to koncepcja „muszelkowa”, i wówczas problematyka kontaktu i zmiany musiałaby rysować się zgoła inaczej, niż to zreferowano w drugiej części artykułu, albo też podstawowe przeświadczenia na temat rzeczywistości kulturowej wymagają gruntownej weryfikacji, aby sprostać ambicjom badań empirycznych opartych na określonej ideologii.

Drugi wniosek odnosi się do warstwy aksjologicznej, której nie sposób, jak się wydaje, oddzielić od założeń teoretycznych. Jeżeliby więc kultury miały ściśle determinować osobowość ludzi (co jest nadal uznawanym paradygmatem nauk społecznych, jak o tym świadczy chociażby znany tekst D. Wronga³⁷ o przesocjalizowanej koncepcji człowieka w socjologii współczesnej), to wówczas kwestię styku kultur i zmian egzogennych należałoby konsekwentnie prowadzić w języku kulturalistycznym, a nie odwoływać się do skrajnie woltarystycznych twierdzeń o decydującym znaczeniu woli człowieka. Jeśli za wszystko odpowiada kultura, społeczeństwo i system, to jednostka może czuć się zwolniona z odpowiedzialności. W trzecim wniosku chciałabym sformułować tezę, iż poza zaprezentowanymi tu dwoma niewspółmiernymi i niezgodnymi podejściami kryją się w istocie dwie różne wizje świata, wypracowane

³⁵ Tamże, s. 514–515.

³⁶ A. Ś w i ę t o c h o w s k i: *Aforyzmy*. Warszawa 1979, s. 25.

³⁷ D. H. W r o n g: *Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej*. W: *Kryzys i schizma*. T. 1. Red. E. M o k r z y c k i. Warszawa 1984, s. 44–70.

przez nauki społeczne. Pierwsza z nich opisuje wyidealizowaną, hipotetyczną przeszłość, model kultury tradycyjnej, utopijny „ład antropologiczny”. Ludzie należący do tego świata nie zatracili jeszcze całkiem związków z przyrodą. Mają ciała, wyposażeni są w instynkty (Freud) i inne biologiczne wymogi organizmu (Malinowski), które czasem gwałtownie protestują przeciw ograniczeniom kultury, chociaż przecież przyczyniły się do jej uformowania. Druga wizja zarysowuje postulowany świat przeszłości, pewną rzeczywistość wirtualną zamieszkaną przez wolne, bezcielesne istoty wyzbyte owych zgrzebnych i prąsnych potrzeb materialnych i prowadzące nie kończący się dyskurs o znaczeniach i wartościach. Jak nietrudno zauważyć, oba światy są równie nieprawdziwe, sztuczne i ulepione tylko ze słów. W żadnym z nich człowiek nie może rozpoznać się w pełni ani też poczuć się dobrze, gdyż jego realne życie rozgrywa się poza lub pomiędzy nimi, a może nawet zupełnie gdzie indziej. Dokładne rozważenie obu przeciwstawnych perspektyw przyczynić się powinno do likwidacji sprzeczności teoretycznych oraz dylematów moralnych, o których była mowa.

At the meeting point of cultures: cognitive categories and moral dilemmas

S u m m a r y

The reflections presented in the article confront certain theoretical assumptions made in cultural studies with the axiology of the modern discourse on the subject of otherness and the need to bring about a rapprochement between different cultures.

The contemporary reality, which favours more and more intensive contacts of social groups, nations, and cultures, provokes two questions: one is about the usefulness of the model of culture developed on the basis of ethnology and then applied by the social sciences, while the other is about the possibility of justifying, on the basis of that model, the conviction, so common in our times, that intercultural contacts yield positive effects.

That model is characterised first of all by the coherence of its elements, their tight fitting together to form a complete system and man's dependence on the culture modelled on such a pattern. Thinking about culture in terms of an "organicist metaphor" (E. Gellner), or the "shell concept" (M. Carrithers) admits only one pattern of change, i.e. the process of development from one complete model to another (M. Mead), and assumes that world views and values are untranslatable (R. Benedict).

The vision of culture inscribed in the conceptual apparatus of the modern scholarship limits, first of all, the chances of perceiving dynamic changes in a way that would be different from the perspective of the "cultural chaos" (E. Tarkowska), and, secondly, it fails to explain the phenomenon of people from different cultures understanding each other. At the same time, the currently popular concepts of the "contact of cultures" and of "meeting the Other" seem to make light of the consequences that follow, after all, from the foundations of the anthropology of culture and other social sciences. This is demonstrated, among other things, by the

tendency to belittle the traumatic nature of coming into contact with an alien culture or person, which is something that already Ortega y Gasset, among other thinkers, drew our attention to. It manifests itself also in condemning every symptom of a dislike for otherness as a lack of tolerance, or as a case of xenophobia or racism. We observe also that modern culture is oblivious of an individual's corporeal nature, and perceives them only as representatives of the species that might be called *animal symbolicum* (the symbolic animal), who inhabits the sterile and overintellectual world of values, conducting endless negotiations on the subject of meaning and sense.

The author expresses in conclusion a conviction that it is necessary to reconcile the theoretical assumptions of the cultural studies with the world view that some attempt to derive (nowadays in a hardly convincing manner) from that field of knowledge.

An der Grenze der Kulturen: Erkennungskategorien und moralische Bedenken

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die im vorliegenden Aufsatz dargestellten Erörterungen stellen einige der theoretischen Erwägungen über die Kulturforschung der Axiologie des modernen Diskurses über das Anderssein und die Notwendigkeit der Annäherung fremder Kulturen gegenüber.

Die heutige Realität, die immer intensivere Kontakte zwischen gesellschaftlichen Gruppen, Nationen und Kulturen begünstigt, wirft zwei Fragen auf:

- über die Möglichkeit der Anwendung des Kulturmodells, das auf Grund der Ethnologie erarbeitet wurde und später in den Gesellschaftswissenschaften angewandt wurde,
- über die Möglichkeit der Begründung der heute allgemein verbreiteten Meinungen über die positive Rolle des zwischenkulturellen Kontaktes.

Die wichtigsten Eigenschaften dieses Modells sind: die Kohäsion der einzelnen Elemente, die enge Kohärenz im Rahmen des ganzen Systems und die Abhängigkeit der Persönlichkeit des Menschen von der so abgebildeten Kultur. Das Verstehen der Kultur in den Kategorien der „organistischen Metapher“ (E. Gellner) oder des „Muschlekonzeptes“ (M. Carrithers) als des einzig akzeptablen Schemas der Veränderung läßt den Entwicklungsprozeß von einem ganzheitlichen Modell in ein anderes (M. Mead) zu und nimmt eine gegenseitige Inkonsistenz der Weltanschauungen und Werte an (R. Benedict).

Das in das Begriffssystem der Wissenschaft eingebettete bestimmte Kulturmodell beschränkt also einerseits die Möglichkeit der Wahrnehmung der dynamischen Veränderungen auf die Perspektive „des kulturellen Chaos“ (E. Tarkowska), andererseits verursacht sie, daß die in verschiedenen Kulturen lebenden Menschen keine Möglichkeit haben sich zu verständigen. Die populären Konzepte der „Berührungspunkte der Kulturen“ und „Begegnung mit den Anderen“ scheinen von diesen Konsequenzen zu abstrahieren, resultieren allerdings aus den Voraussetzungen, die die Grundlagen der Anthropologie der Kultur und anderer Gesellschaftswissenschaften bilden.

Dies wird deutlich unter anderem in der Verkleinerung der Bedeutung der Dramatik der Situationen, in den man mit einer fremden Kultur oder einem fremden Menschen zusammenstößt, worauf schon Ortega y Gasset aufmerksam machte; in der Brandmarkung jeder Spur

von Abneigung das Anderssein als das Fehlen von Toleranz, als Xenophobie und Rassismus, und dem Wahrnehmen des Menschen ausschließlich als dem Vertreter der Gattung *animal symbolicum*, der eine sterile, überrationalisierte Welt der Werte bewohnt, und gleichzeitig unaufhörlich über die Bedeutung und den Sinn verhandelt.

Schlußfolgerung des Aufsatzes ist die Überzeugung von der Notwendigkeit einer Methodologie, die die Kulturforschung mit der Weltanschauung, die gleichzeitig aus dieser Wissenschaft abgeleitet wird, verbindet.