

Jacek Jan Pawlik

Uniwersalizacja kultury i jej implikacje

Forum Teologiczne 5, 23-39

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

O. JACEK JAN PAWLIK SVD
Olsztyn

UNIWERSALIZACJA KULTURY I JEJ IMPLIKACJE

Słowa kluczowe: uniwersalizacja, relatywizm kulturowy, wielokulturowość, hybrydyczność.
Schlüsselworte: Universalität, Kulturrelativismus, Multikulturalität, Hybridität.

W dzisiejszych czasach, kiedy świat uniformizuje się, przynajmniej w zakresie ekonomii i wymiany handlowej, dyskurs o człowieku jako podmiocie i twórcy kultury staje się coraz mniej słyszalny. Masowa produkcja i światowa dystrybucja wytworów kulturowych sprawia, że twórcy dzieł i autorzy pozostają w dużej mierze anonimowi. Globalny dostęp do produktów, także kulturowych, nie zmniejsza jednak podziałów między ludźmi,¹ przez co w niewielkim stopniu przyczynia się do realizacji założeń uniwersalizmu. Uniwersalizm bowiem jest przejściem od ludzkości rozumianej jako zwykły zbiór narodów do ludzkości w sensie globalnej wspólnoty. Uniwersalizować oznacza łączyć wszystko, co rozproszone lub rozłączone, autonomiczne i samowystarczalne. Celem zaś tego procesu jest synteza, stworzenie wspólnym wysiłkiem nowego, naprawdę cywilizowanego świata.

Uniwersalizacja jest „czynnikiem cywilizacyjnym, który umożliwia powstawanie coraz większych grup, o różnym składzie, nawet wręcz wzajemnie sobie przeciwstawnych, i zmusza je do życia razem”². Jest normą obiektywną,

¹ W rzeczywistości przepaść między bogatymi a biednymi pogłębia się: majątek najbogatszych 358 miliarderów wynosi tyle, ile łącznie dochody 2,3 miliarda najbiedniejszych (45% ludności świata); 2,3% światowych bogactw, będące w posiadaniu 20% najbiedniejszych krajów świata trzydzieści lat temu, spadło dziś do 1,4%. Zob. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 85.

² H. Maurier, *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem. Przyczynek do dziejów współczesnych*, Warszawa 1997, s. 20.

bez domieszki etnocentryzmu. Nie jest procesem egalitarnym, przebiegającym linearnie. Nie wyklucza dążenia ludzi do wolności, błędzenia po omacku, porażek i zdobyczy. Oznacza dla wszystkich ludzi jednakową „możliwość pomysłnego, bezkonfliktowego dochodzenia do coraz bardziej złożonych przegrupowań na płaszczyźnie demograficznej i cywilizacyjnej”³.

Uniwersalizacja kultury, która jest tematem niniejszego artykułu, wchodzi w zakres procesu tworzenia uniwersalnej cywilizacji. Kultura bowiem należy do podstawowych wytworów człowieka, a jednocześnie tworzy jego tożsamość. Zmiany w relacjach między wspólnotami etnicznymi i narodowymi wpływają na kształt kultury. Czy globalizacja prowadząca do pewnej ekonomicznej homogenizacji świata niesie z sobą unifikację i uniformizację kulturową, a w związku z tym realizację postulatu uniwersalizacji kultury? Problem ten można analizować na różnych poziomach. Geografowie i politolodzy rozważają, na ile generalizacja produkcji kulturowej Zachodu i dyfuzji jej wytworów prowadzi do unifikacji kulturowej na skalę światową. Socjologowie i historycy debatują, czy wartości i praktyki nowoczesności, takie jak sekularyzacja, demokracja czy indywidualizm, rozprzestrzenia się na wszystkie kraje świata. Natomiast antropolodzy kultury badają przejawy roszczeń i sprzeciwu grup etnicznych, politycznych i religijnych oraz ich zmagania o zachowanie tożsamości.

Członkowie społeczeństw tradycyjnych doświadczali uniwersalności, ale nie wypracowali jej koncepcji. Mogli spędzić życie nie spotykając ludzi o odmiennym światopoglądzie i w konsekwencji nie musieli się zmierzyć z pluralizmem kulturowym. Ludzie cywilizacji nowoczesnej wypracowali koncepcję uniwersalności opartą na nadziei lub lęku, że jakiś geniusz, mesjasz lub tyran wymyśli, jak zmieścić wszystkich w tym samym garnku, ale tego nie doświadczali. W zamian za to każda wojna, misja handlowa lub migracja pociągała za sobą coraz silniejszy szok kulturowy. Obecnie, w okresie ponowoczesności, rzeczywista koncepcja uniwersalności – zdaniem dekonstruktywistów – znajduje się pod znakiem zapytania. Wciąż w wielu miejscach stosuje się stare strategie zdobyczy, represji i nawracania, jednak nie są one zbyt skuteczne. Zdaje się więc, że wszyscy jesteśmy w trakcie przyzwyczajania się do świata różnorodnych rzeczywistości⁴.

W pierwszym punkcie przedstawiony zostanie proces powstawania koncepcji uniwersalności pod wpływem odkryć geograficznych i spotkań z reprezentantami odmiennych kultur. Następnie będzie omówiony relatywizm kulturowy wraz z konsekwencjami oraz zostaną naszkicowane koncepcje wielokul-

³ Ibidem, s. 22.

⁴ Zob. W.T. Andersen, *Introduction. What's Going on Here?*, w: *The Truth about the Truth. De-Confusing and Re-Construction the Postmodern World*, pod red. W.T. Andersena, New York 1995, s. 6.

turowości jako próby jego przezwyciężenia, po czym zostaną ukazane tendencje ponowoczesności i ich wpływ na rozumienie kultury. W ostatnim punkcie analizie zostanie poddany proces hybrydyzacji jako jednej z kreatywnych odpowiedzi kultury na zagrożenie uniformizacji.

1. Idea uniwersalizacji kultury i związane z nią nadzieje

Człowiek okresu poprzedzającego epokę nowożytną nie stawiał sobie pytań dotyczących uniwersalizacji kultury, ponieważ na co dzień nie stykał się ze zjawiskiem pluralizmu kulturowego. Żył zwykle w społeczeństwach o niewielkich rozmiarach, które odznaczały się daleko idącą spójnością, wyrażającą się w ściśle określonych relacjach pokrewieństwa i hierarchii pokoleń, w prawie stuprocentowej samowystarczalności gospodarczej oraz w precyzyjnie zdefiniowanym systemie praktyk symbolicznych. Kontakty między poszczególnymi społecznościami były ograniczone, dlatego nie znając obcych, nie stawiano sobie pytań dotyczących odmienności kulturowej. Często nie aspekty kulturowe, ale poczucie tożsamości na bazie więzi społecznej decydowało, czy daną istotę zaliczano do ludzi, czy nie. Nazwa niejednego ludu w rodzimym języku znaczy „człowiek” lub „ludzie”, np. Inuit u Eskimosów czy Fullo/Fulbe u Fulańców. Zakres więc człowieczeństwa ograniczony był do danej społeczności i jej kultury.

Tego typu etnocentryzm prowadził do negacji obcego, a czasem nawet do odmawiania mu miejsca wśród ludzi. Znalazło to również wyraz w nazwach, jakimi określano społeczności sąsiadów. Badania etnonimów wykazują, że niektóre przyjęte powszechnie nazwy, które nie wywodzą się z języka autochtonów, ale zostały zasłyszane od ich sąsiadów i przyjęte jako etnonim, mają odcień pejoratywny i odpowiadają określeniu „nie-ludzie” lub „dzicy”. Na przykład, lud Dyé z Togo znany jest bardziej pod nazwą „Ngan-gan”, tzn. dzicy, nadaną mu przez sąsiadujących Anufo.

Etnos, grupę etniczną, nie zawsze rozumiano jako społeczność charakteryzującą się poczuciem wspólnego pochodzenia i kultury oraz więzią grupową, opartą najczęściej na wspólnocie językowej i terytorialnej, wspólnej tradycji i odrębnej nazwie. Słowo „etnos” pochodzi od greckiego „ethnos”, które u Homera wolne od konotacji wspólnej kultury, języka i historii, odnosi się do dużej, niezróżnicowanej grupy zwierząt lub wojowników („mrowie” lub „tłum”). Później, Arystoteles używa słowa „ethnos” na określenie zarówno greckich, jak i nie-greckich społeczeństw segmentarnych, jako antonim „polis”, greckiego miasta-państwa. W greckim Nowym Testamencie „ethnos” oznacza „poganina”, a przymiotnik „ethnikos” – „barbarzyński”, „niecywilizo-

wany”. Stąd „ethnos” było częścią dychotomii my/oni, kojarzone z „innymi”, a także z niższym stopniem cywilizacji⁵.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że ani w starożytności, ani w średniowieczu, wymiar kulturowy nie tworzył zasadniczej różnicy w świadomości ludzi. Należy też pamiętać, że nowożytnie użycie greckiego słowa „ethnos” na określenie grupy etnicznej powstało w połączeniu z rozwojem nacjonalizmów i nauk etnologicznych i odbiega od swej klasycznej konotacji. Niemniej informacje, jakie mamy o społecznościach tradycyjnych mogą w pewnym stopniu naświetlić sytuację, panującą w czasach zamierzchłych.

Wraz z rozwojem chrześcijaństwa rozprzestrzenia się typowy dla średniowiecza uniwersalizm, charakteryzujący się podporządkowaniem wszystkiego Bogu, jednością ideałów oraz pojmowaniem świata w taki sam sposób. W społeczeństwie feudalnym wyprodukowane dobra konsumowali prawie w całości ich wytwórcy, przy czym wioska, a nawet własność ziemska była samowystarczalna. Nie utrzymywano kontaktów na szerszą skalę. Europejczyk i chrześcijanin zajmował nie tylko pozycję uprzywilejowaną, ale stanowił wręcz model człowieczeństwa. Ofiarami tej mentalności byli w pierwszym rzędzie Żydzi. „Jakkolwiek grzech pierworodny został odpuszczony wszystkim wiernym przez łaskę chrztu – pisze Izydor z Sewilli – Bóg sprawiedliwy ustanowił różnice między istotami ludzkimi, stwarzając niewolników i panów, aby wolność czynienia zła była pomniejszona mocą silniejszego”⁶. Znaczącą próbą włączenia w zakres człowieczeństwa wyznawców innych religii jest dzieło Mikołaja z Kuzy, który postuluje dialog w służbie pokoju międzyreligijnego na bazie ukrytej jedności Boga w wielości sposobów manifestacji. Pokój ten, zdaniem Kuzańczyka, miałyby opierać się na zgodności w prawdzie⁷.

Odkrycie Ameryki wiązało się z konfrontacją z mieszkającymi tam Indianami. W związku z tym powstała konieczność znalezienia odpowiedzi na pytanie o ich relację do Hiszpanów, a tym samym o zaliczenie ich lub nie do istot ludzkich. Debata na ten temat osiągnęła swoje apogeum w sławnej polemice w Valladolid, w roku 1550, w której jako adwersarze wystąpili Ginés de Sepúlveda, erudyta i filozof, oraz opat dominikanów i biskup Chiapas, Bartolomé de Las Casas. Odbывające się w kaplicy klasztoru San Gregorio posiedzenie nie było czymś zwyczajnym. Zwykle podobne dysputy prowadzono na piśmie. Jednak Sepúlvedzie odmówiono publikacji książki o słuszności wojen przeciwko Indianom, dlatego dążył do spotkania przed sądem złożonym

⁵ Por. C. Lentz, *'Tribalism' and Ethnicity In Africa. A review of Four Decades of Anglophone Research*, *Cahiers des Sciences Humaines* 31/2 (1995), s. 304–305.

⁶ Cyt. za: A. Finkelkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, Warszawa 1999, s. 14.

⁷ Zob. H. Bryle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998, s. 52–55; G. Thijs, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, s. 51–52.

z mędrców i teologów, aby w ten sposób złożyć odwołanie. Las Casas zgadza się bronić sprawy Indian w tym pojedynku. Po wysłuchaniu długich wystąpień – wywód samego Las Casasa trwał pięć dni – sędziowie nie podjęli żadnej decyzji. Szala jednak przechyliła się w stronę Las Casasa, ponieważ zakaz publikacji książki Sepúlvedy został utrzymany.

Jak przedstawiała się argumentacja obu przeciwników? Sepúlveda, który miał na swym koncie tłumaczenie *Polityki* Arystotelesa, posługiwał się argumentacją pochodzącą właśnie z tego dzieła, w którym Arystoteles wprowadził rozróżnienie między tymi, którzy urodzili się panami, a tymi, którzy urodzili się niewolnikami. Sepúlveda uważał, że naturalną cechą społeczeństwa jest hierarchiczność, którą rozumiał jako dominację doskonałości nad niedoskonałością, siły nad słabością. Tak jak ciało powinno być podporządkowane duszy, materia formie, dzieci rodzicom, kobieta mężczyźnie, tak Indianie Hiszpanom. „Tak w roztropności, jak w bystrości, oraz tak w męstwie, jak w człowieczeństwie, barbarzyńcy ci stoją o tyle niżej od Hiszpanów, o ile niżej stoją dzieci od rodziców, a kobiety od mężczyzn; pomiędzy nimi i Hiszpanami taka jest różnica, jak między ludźmi dzikimi i okrutnymi a ludźmi niezwyklej łagodności, pomiędzy ludźmi nadzwyczaj niezrównoważonymi a istotami zrównoważonymi i umiarkowanymi; i ośmieliłbym się powiedzieć taka to różnica jak między małpami a ludźmi”⁸. Tak więc, zdaniem Sepúlvedy, nieludzkie traktowanie Indian jest całkowicie usprawiedliwione, bowiem nie są oni ludźmi.

Las Casas przeciwstawił Sepúlvedzie argumenty o silnie utrwalonych obyczajach i cywilizowanym życiu Indian. Wykazywał, że Indianie odznaczają się rozsądkiem, co przejawia się w zachowaniu jednostek, organizacji wspólnot, systemie państwowym itp., a więc spełniają wszelkie warunki, aby wieść godne i dobre życie. Las Casas opierał swoją egalitarystyczną koncepcję na nauce Chrystusa: *będziesz miłował bliźniego, jak siebie samego* (Mt 22, 39). Chrześcijaństwo nie ignoruje nierówności, przy czym zasadnicza różnica istnieje między wierzącymi a niewierzącymi. Każdy człowiek może przyjąć chrzest i stać się chrześcijaninem. Natomiast w przypadku arystotelesowskiej opozycji pan/niewolnik różnicy nie da się przewyciężyć, bowiem jest zakorzeniona w samej naturze rzeczy. Zdaniem Sepúlvedy, natura odznacza się zróżnicowanym porządkiem. Natomiast w oczach obrońcy Indian, wszystkimi ludźmi rządzi jedno prawo, natura zaś jest tym, co jednoczy, a nie tym, co dzieli.

Napięcie między tezą egalitarystyczną a jej przeciwieństwem, które ujawniła polemika w Valladolid pozostało żywe, przybierając wciąż nowe formy wraz z upływem wieków. Od Kartezjusza rozwija się koncepcja człowieka

⁸ Zachowane w rękopisach słowa Sepúlvedy. Cyt. za: T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*. Warszawa 1996, s. 170.

jako podmiotu wyrażona w sławnej formule: „Myślę, więc jestem”. Jeśli wziąć pod uwagę trzy podstawowe rzeczywistości: świat, człowiek i Bóg, można nakreślić następującą ewolucję myśli: po kosmologii świata starożytnego i teologii chrześcijaństwa średniowiecznego, centrum zainteresowania uczonych staje się człowiek. Nowożytność rozwija różnego typu antropologie, potęgując refleksje na temat człowieka i jego natury.

Projekt tamtych czasów zakładał wyzwolenie człowieka. W XVIII w. oświeceniowy humanizm przyznaje każdej istocie ludzkiej umysł zdolny do rozumowania i nadaje wszystkim równe prawa. Rewolucja francuska upowszechnia prawa człowieka i narodów, czyniąc z nich dobro powszechne. Immanuel Kant mówi o nadejściu człowieka dorosłego, dojrzałego, który postępuje rozumnie lub przynajmniej jest w stanie tak postępować, bowiem w praktyce często z rozumu nie korzysta. Kant skrupulatnie rozróżniał kilka rozumów (rozum czysty, praktyczny, estetyczny). Szczególnie ważny miałby być rozum praktyczny, który zmusza do traktowania ludzkości jako celu, nigdy zaś jako środka.

Niestety, to raczej myśl Condorceta wzięła górę. Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, markiz de Condorcet, jest przedstawicielem tych, którzy przepowiadali „światłą przyszłość” ludzkości, dzięki wzrastającemu wpływowi umysłu naukowego i technicznego na wszystkie dziedziny istnienia jednostkowego i społecznego, włącznie ze sferą etyczną. Postęp nauki miał udoskonalić świadomość moralną. W klasycznym dyskursie XVIII-wiecznej Francji dominowało pojęcie cywilizacji jako procesu uniwersalnego. Trzonem cywilizacji jest umysł produkujący wiedzę, który, wraz z zastosowaniami technicznymi, jest zdolny kontrolować naturę. Osiemnastowieczna, doskonale spójna idea postępu, stała się w XIX w. zaczymem ewolucjonizmu, a następnie marksizmu socjologicznego.

2. Od relatywizmu do wielokulturowości

W wieku XVIII, obok uniwersalnego pojęcia cywilizacji, powstał diametralnie różny dyskurs o kulturze niemieckiej i środkowoeuropejskiej. Kultura jest tym, co odróżnia jedną społeczność od drugiej. Każda zbiorowość ma własną kulturę, ani racjonalną, ani naukową, ale lingwistyczną, duchową i artystyczną. Źródłem jej jest tradycja ludowa, najlepiej chłopska, która gwarantuje jej autentyczność⁹.

Tego typu koncepcja kultury przeszła do historii dzięki Johannowi Gottfriedowi von Herderowi, który nadał jej na długo obowiązującą formę, przede

⁹ Za prekursora takiego rozumienia kultury uważa się Samuela von Pufendorfa (1632–1694). Zob. W. Welsch, *Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen*, *Zeitschrift für Kulturaustausch* 45/1 (1995), s. 39 i 44.

wszystkim w ukazującym się od 1784 do 1791 r. dziele *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*¹⁰. Zgodnie z tą koncepcją kultura powinna, po pierwsze, wycisnąć piętno na życiu danego społeczeństwa, a mianowicie każde zachowanie i każdy wytwór powinien stać się jej unikalnym składnikiem. Po drugie, powinna być charakterystyką danego ludu. Po trzecie, związane z tym jest ograniczenie, że konkretna kultura jest i pozostaje różna od kultur innych społeczności. Herder przedstawia kultury jako kule lub autonomiczne wyspy, które powinny odpowiadać terytorialnemu i językowemu zasięgowi danego ludu.

Historia pokazała, że tego typu rozumienie kultury jest wielce imaginacyjne i fikcyjne. Obraz kuli i nakaz czystości przygotowują pole do konfliktów politycznych i wojen. Należy zapytać, czy pomiędzy wartościami przekazywanymi przez różnorodne kultury nie ma takich, które mają znaczenie uniwersalne, które nie narzucałyby się wszystkim ludziom z prostej przyczyny, że są oni po prostu ludźmi. Johann Wolfgang von Goethe nie miał co do tego wątpliwości. Pisał: „[...] jako człowiek i obywatel, poeta kocha swoją ojczyznę, ale ojczyznę jego poetyckiej siły i twórczości jest Dobro, Szlachetność i Piękno, nie związane z żadną specjalną prowincją ani z żadnym specjalnym krajem, gdyż poeta chwyta je i kształtuje tam, gdzie je znajduje”¹¹. Dla Goethego rola sztuki polegała na przezwyciężaniu zależności od konkretnego miejsca i języka, a więc od kultury takiej, jak ją pojmował Herder.

Kiedy przyjmujemy założenie, że istnieją różne kultury, wtedy powstaje pytanie, co warta jest kultura danej wspólnoty dla członków innej wspólnoty. Czy jest w niej coś dobrego? Kiedy zaś zacieśni się wartość pozytywną tylko do własnej kultury, wpada się w relatywizm. Umiarkowany relatywizm kulturowy głosi, że każde zjawisko powinno być rozpatrywane z punktu widzenia kultury, której jest częścią, natomiast relatywizm w swej skrajnej postaci ponadto neguje możliwość formułowania ogólnych praw rozwoju kultury.

Pokolenie Ruth Benedict i Margaret Mead rozpowszechniło przekonanie, iż kultury nie dają się hierarchizować, ponieważ wartości jednej nie mogą służyć do oceny drugiej. Jeśli jednak przyjmie się taką tezę, dochodzi się do bardzo idealistycznej wizji, że różnią nas tylko wartości, tzn. coś niematerialnego. Stąd bardzo łatwo przejść od oceny wartości do oceny rzeczywistości: między dwiema kulturami istnieje różnica percepcji faktów, kolorów i świata fizycznego. Tak więc, od negacji możliwości oceny jednej kultury przez drugą łatwo przechodzi się do stwierdzenia, że są one wzajemnie niezrozumiałe, że

¹⁰ Wydanie polskie pt. *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962; pierwsze wydanie u T. Glücksb erga w Wilnie w 1838 r. pt. *Pomysły do filozofii rodzaju ludzkiego*; w 2000 r. wydawnictwo „Elipsa” w Warszawie opublikowało wybór tekstów tego dzieła.

¹¹ Cyt. za: A. Finkielkraut, *Porażka myślenia*, Warszawa 1992, s. 40.

wszystko jest różne w zależności od kultury: wizja świata, emocje itp. Stąd przedstawiciela innej kultury nie można tak naprawdę zrozumieć ani się z nim komunikować.

Takie oczarowanie różnicą ma poważne konsekwencje. W myśl tej zasady wyraźnie staje się żądanie, aby każdy pozostał tym, kim jest, a to prowadzi do zubożenia i odmowy solidarności względem przedstawicieli innych, mniej uprzywilejowanych kultur. Wychwalane przez relatywizm zamknięcie się w sobie jest jedną z form rasizmu. Alain Finkielkraut precyzuje, że zastąpienie separacji biologicznej przez kulturową nie likwiduje rasizmu. Rasizm na bazie biologicznej wydaje się nawet mniej ważki niż rasizm oparty na kulturowym relatywizmie. Pierwszy umieszcza wszystkie ludy ziemi na tej samej skali wartości, drugi głosi niewspółmierność sposobów bycia. Pierwszy hierarchizuje sposoby myślenia, drugi kawałkuje jedność rodzaju ludzkiego. Pierwszy zamienia każdą różnicę na niższość, drugi głosi niezmiennność różnic. Pierwszy klasyfikuje, drugi dzieli. Pierwszy wyjaśnia, że miałyby istnieć tylko jedna cywilizacja, drugi, że istnieją liczne i nieporównywalne grupy etniczne. Pierwszy prowadzi do kolonializmu, drugi osiąga szczyt w nazizmie¹².

Przytoczony w wielkim skrócie wywód Finkielkrauta na pierwszy rzut oka wydaje się bardzo krzywdzący dla zwolenników relatywizmu kulturowego. Przecież na fundamencie relatywizmu kulturowego powstały ruchy narodowyzwoleńcze, które doprowadziły do upadku kolonializmu. Dzięki przekonaniom relatywistycznym zachowały się liczne małe kultury skazane na zniknięcie. Niemniej Finkielkraut ma dużo racji, bowiem relatywizm kulturowy w skrajnej postaci do dziś podsyca poglądy neonazistów i skrajnej prawicy na Zachodzie. W imię prawa do odmienności odmawia się wszelkich form solidarności z przedstawicielami kultur krajów żyjących w nędzy.

Uznanie odmienności kulturowej niekoniecznie musi łączyć się z negacją możliwości komunikacji. Próbą przewyciężenia relatywizmu kulturowego jest wielokulturowość – całość doktryn filozoficznych i politycznych, które, w duchu sprawiedliwości społecznej i tolerancji, domagają się oficjalnego uznania kultur poszczególnych grup społecznych. Debata wokół wielokulturowości przybrała formę konfrontacji między „liberałami” a „wspólnotowcami” („komunotarystami”). Dla pierwszych różnice kulturowe powinny ograniczać się do sfery prywatnej, a akcent powinno się kłaść na uznanie wspólnych wartości regulujących życie codzienne. Żadna specyficzna dla danej mniejszości reguła nie powinna przesłaniać tych wartości. Natomiast „komunotaryści” odrzucają indywidualistyczną koncepcję liberalną podkreślając, że to właśnie przynależność do kultury gwarantuje tożsamość jednostki. Wspólnoty kulturo-

¹² Zob. *ibidem*, s. 78.

we, takie jak rodzina, grupa religijna lub etniczna powinny mieć zagwarantowane prawa, a społeczność globalna powinna bazować na uznaniu różnic i dialogu między kulturami.

Jednak najbardziej wpływowi teoretycy wielokulturowości reprezentują pozycję pośrednią. Wielokulturowość jest odpowiedzią na „słabości nowoczesności” i niedomogi liberalizmu, bowiem obok wolności i równości istnieją również inne wartości, np. takie jak autentyczność. Uznanie jej oznacza przyznanie równej wartości prawdom właściwym każdej kulturze. Według Charlesa Taylora, przedstawiciela stanowiska pośredniego, zasada równości powinna ustąpić miejsca zasadzie słuszości (*equity*), która ma na względzie specyfikę każdej sytuacji. Słuszość zakłada, że dobro przyznawane jednej kulturze nie szkodzi drugiej. Jest absolutnie zrozumiałe, że wspiera się kulturę mniejszościową w sytuacji zagrożenia. Niemniej zasada słuszości zakłada, że przyznane jej przywileje nie szkodzą innym. W tym kontekście trudno przyznać prawo do poligamii grupie emigrantów, którzy mają taką tradycję, jeśli praktyka ta sprzeciwia się prawom którejsz z płci¹³. Propozycja Taylora – przez obronę dających się uznać za uniwersalne norm i wartości – stanowi próbę rozwiązania opozycji między abstrakcyjnym uniwersalizmem a etnocentrycznym partykularyzmem.

Nie do utrzymania jest herderowska koncepcja kultury, według której jednostka otrzymuje w procesie enkulturacji ostateczną tożsamość kulturową. Kultura bowiem znajduje się w ciągłym procesie zmian. Każdy system kulturowy nigdy nie jest definitywny ani zamknięty, ale zawsze gotowy do łączenia tradycji z nowoczesnością. Kultura jest produktem tożsamości zbiorowej, konstrukcją społeczną pozostającą w stałej odnowie. Tożsamość więc poszczególnych jednostek nie zależy tylko od urodzenia i wychowania, bowiem na gruncie relacji politycznych społeczeństwo może im przydzielać specyficzną tożsamość. Na przykład, Europejczycy mają tendencję łączyć wszystkich imigrantów z Afryki Zachodniej w jedną tożsamość afrykańską, a przecież każdy z nich ma swoją tożsamość kulturową: wolof, bambara, ewe, joruba i między sobą nie widzą wielkiego związku. Stąd Jean-Pierre Warnier wprowadza pojęcie identyfikacji, które uzupełniałoby pojęcie tożsamości¹⁴. W społeczeństwie wielokulturowym jednostka może być różnie identyfikowana na podstawie elementów języka, kultury i religii w zależności od kontekstu. Nie oznacza to, że zmienia ona tożsamość, która jest na niej wyryta w sposób niezmaszalny – np. nauka języka w dzieciństwie doprowadza do wyrobienia pewnych nawyków fonacyjnych, co może być przeszkodą nie do pokonania przy uczeniu się drugiego języka. Kultura nadaje tożsamość, społeczeństwo – identyfikację, ale

¹³ Por. N. Journet, *Le multiculturalisme*, Sciences Humaines 107 (2000), s. 42–43. Zob. C. Taylor, *Multiculturalisme. Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994.

¹⁴ Zob. J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*, Paris 1999, s. 9–10.

jednostka nie jest całkowicie zdeterminowana przez społeczeństwo i przyjętą kulturę. Każdy, jako istota wolna i rozumna, postępuje na swój sposób, według swoich poglądów i możliwości. Stąd celem harmonijnego życia w społeczeństwie wielokulturowym byłoby świadome rozwijanie wielokulturowych osobowości¹⁵.

3. Ponowoczesny kalejdoskop kulturowy

Szybko postępujący proces globalizacji wydaje się w sposób nieunikniony prowadzić do zrealizowania pragnienia powszechnego człowieczeństwa. Jak optymistycznie stwierdza Alain Finkielkraut, „ludzie nareszcie osiągają stan pełnego człowieczeństwa, ponieważ zyskują wymiar uniwersalny”¹⁶. Jako elementy konstytutywne światowej cywilizacji autor wymienia zasadę demokracji politycznej, pierwszeństwo interesów społeczeństwa obywatelskiego, wolność ekonomiczną, prawa człowieka oraz technikę informacji. To właśnie dzięki tej ostatniej, nastąpiła radykalna zmiana podejścia do rzeczywistości, bowiem „za sprawą błyskawicznych obrazów przekazywanych w realnym czasie, wszystko dzieje się teraz, zaś zaimek tutaj niemalże nic nam już nie mówi”¹⁷.

Przestrzeń przestała odgrywać istotną rolę, znikają granice, a przez to zacierają się stosunki sąsiedztwa. Człowiek przestał czuć się autochtonem na wyznaczonym terytorium, ale coraz silniejszą ma świadomość mieszkańca Ziemi. „Odrzuca to, co z góry przesądzało o jego przynależności, co tłumilo w zarodku marzenia o autonomii i nakazywało żyć życiem przodków, a co – z pewnością przewrotnie – nazywa się tożsamością. Człowiek chce sam decydować o tym, kim jest: powszechna łączność i wymiana informacji dokonują cudownego liftingu oblicza ludzkości, usuwając zeń wryte głęboko bruzdy granic, można już nie liczyć się z nakazem dziedzictwa i samemu wybierać sobie przodków”¹⁸. Tradycja, będąca podstawą tożsamości kulturowej, przestaje odgrywać istotną rolę. Człowiek bowiem uważa się za spadkobiercę wszystkich ludzkich tradycji, do których, dzięki rozwojowi technik informacji, ma coraz lepszy dostęp.

Czy jednak spychając wszelkie, rodzące przemoc zło na odrębność etniczną i narodową można odrzucić partykularną tożsamość kulturową? Czy nie ryzykuje się pewnego stanu zawieszenia, którego figurą byłby globtroter,

¹⁵ Zob. J.J. Pawlik, *Persönlichkeitsbildung in Begegnung mit Kulturen*, Verbum SVD 37/3 (1996), s. 349–362.

¹⁶ A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo*, s. 114.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 115.

wieczny turysta, niezdolny do dzielenia się z innymi ludźmi, a więc niezający wartości braterstwa i solidarności? Choć wywody Finkelkrauta wydają się brzmieć optymistycznie, „Zagubione człowieczeństwo” przenika zaduma nad XX w. Obywatel planety ryzykuje utratę cielesności, przechodząc w stan wirtualnej anielskości. Pozornie uniwersalne człowieczeństwo przestaje być człowieczeństwem.

Zygmunt Bauman przestrzega przed łąčeniem pojęcia uniwersalizacji z globalizacją. Uniwersalizacja zakłada ideę ustanowienia na skalę światową określonego ładu, obowiązującego cały gatunek ludzki. Jednocześnie wyraża nadzieję postępu i przemian na lepsze. „Kategorię uniwersalizacji ukuto na wzbierającej fali nowoczesności i jej ambicji intelektualnych. Cała rodzina pojęć jednym głosem deklarowała wolę zmiany świata i uczynienia go lepszym niż był, a także rozszerzenia przemian i ulepszeń na skalę światową oraz objęcie nimi całego gatunku ludzkiego”¹⁹. Pojęcie globalizacji odnosi się bardziej do nieprzewidywalnych skutków, a nie do uniwersalnych przedsięwzięć i inicjatyw, do „sił działających w pustce, na mglistej, grząskiej, nie dającej się oswoić ani przebyć »ziemi niczyjej«, rozciągającej się poza zasięgiem możliwości konkretnego planowania i działania kogokolwiek”²⁰.

Filozof ponowoczesności, Jean-François Lyotard²¹, podkreśla fragmentaryzację dyskursu aktualnej epoki. Jego diagnoza o rozkładzie całości, nieobca już na początku XX w. w związku z pracami Wernera Karla Heisenberga i Alberta Einsteina, postuluje rozkład wielkich oświeceniowych metanarracji: emancypacji człowieka, teleologii ducha oraz hermeneutyki sensu²². Człowiek utracił ideę jedności, a także potrzebę jej posiadania, przewyciężył perspektywę całości. Całość bowiem jest tworem wtórnym, narzuconym na wielość, kosztem elementów będących w mniejszości, dlatego należy oceniać pozytywnie różnorodność elementów bez odniesienia do całości. Wynikająca z tego fragmentaryzacja świata jawi się jako szansa, a nie jako mankament. Typowe dla nowoczesności hasło wyrażające ideę postępu: „W jedności siła!” straciło

¹⁹ Z. Bauman, *Globalizacja*, s. 72.

²⁰ Ibidem, s. 72–73.

²¹ Wiodącą pracą J.-F. Lyotarda jest *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.

²² M. Buchowski i M. Kempny grupują kategorie podlegające krytyce przez myśl ponowoczesności w następujący sposób: „Obiekcje wobec dotychczasowej tradycji myślowej dotyczą między innymi: (a) pojmowania wiedzy jako wierniej reprezentacji obiektywnie, niejako ‘na zewnątrz’ i niezależnie od nas, istniejącego świata; (b) kategorii autonomicznego, racjonalnego podmiotu poznania, który jest w stanie postrzegać ów obiektywnie istniejący świat w oderwaniu od wszelkich uwikłań społecznych i kulturowych; (c) przedstawiania [prawdopodobnie ma być: ‘przeciwstawiania’, przyp. J.Pawlik] rządzonej racjonalnymi, transcendentnymi zasadami logiki retoryce jako formie przekonywania, w której zasady logiki nie grają pierwszorzędnej roli lub mogą być w zupełności ignorowane; (d) przekonania o uniwersalności rozumu poznającego obiektywnie istniejący świat”. Zob. *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, pod red. M. Buchowskiego, Warszawa 1999, s. 11.

na wiarygodności, bowiem jak pokazuje historia, odwrotną stroną poszukiwania całości jest zawsze przymus i terror.

Nie sposób zreferować poglądów wszystkich przedstawicieli postmodernizmu²³. Trzeba jednak wspomnieć przynajmniej jeszcze dwa nazwiska: Jacques Derrida i Gilles Deleuze. Derridę wiąże się powszechnie z ideą dekonstrukcji, która nie jest ani metodą, ani hermeneutyką, ani strukturalizmem. Dekonstrukcja odwołuje się do tekstu, którym jest nie tylko książka, ale też instytucja, sytuacja polityczna czy rytuał. Każdy tekst jest podwójny. Pierwszy z nich odnosi się do sensu, rozumu i prawdy, drugi zaś mimo elementów znaczących nie jest dostępny dla interpretacji racjonalnej. „Prawda, zdaniem Derridy, nigdy nie jest w stanie być w pełni obecna jako skończona całość, prawda zawsze pojawia się w rozproszeniu. [...] Jest to wzorcowy przykład myślenia Derridy, sytuującego się nie ‘przeciw’, lecz ‘obok’, nie w opozycji, lecz w różnicy”²⁴. Dekonstrukcja jednak nie jest irracjonalna, ale jest oznaką zmiany racjonalnego porządku, w którym żyjemy.

Różnica stanowi również wybrany przedmiot refleksji Gillesa Deleuze’a²⁵. Autor przeciwstawia się platońskiej idei tożsamości, dla której różnica pojawić się może jedynie w formie negacji. W myśleniu ponowoczesnym różnica i powtórzenie zajmują miejsce tożsamości i negacji. Człowiek stykając się w życiu ze zwykłymi powtórzeniami dostrzega przy tym powstawanie małych różnic, wariantów i modyfikacji. Różnica jest więc możliwa dzięki powtórzeniu. „Powtarzanie różnicy, jeśli wolno zastosować ten skrót myślowy, znosi różnicę między oryginałem a kopią, przez co samo pojęcie kopii, utraciwszy odniesienie, przestaje mieć sens, a wzajemne odniesienia wielości kopii przybierają charakter stosunku różnego do różnego, uwarunkowanego różnicą samą w sobie; wyzwolony od odniesień świat kopii jest światem pozorów, zyskującym przyzwolenie, niemniej – z braku odniesienia do oryginału – pozorność traci na znaczeniu i kopie nabierają rysy jedynej rzeczywistości (simulacra)”²⁶.

Już skróciwa charakterystyka myśli ponowoczesności wskazuje na konsekwencje, jakie ma ona dla rozumienia kultury i jej możliwej uniwersalizacji. Podkreśla się efemeryczność, mozaikowość, fragmentaryczność i zmienność form kulturowych. Przy skrajnie postmodernistycznym podejściu niemożliwe jest dotarcie do sedna kultury, bowiem wszystko jest tylko interpretacją. Na miejsce odkrywania praw rządzących rzeczywistością weszło tłumaczenie tekstów. Zaciera się różnica między prawdziwym a fałszywym, między światem

²³ Zasygnalizować należy zwięzłe, przejrzyste i całościowe studium K. Wilkoszewskiej, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000.

²⁴ Ibidem, s. 54.

²⁵ Zob. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, Warszawa 1997.

²⁶ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, s. 62.

rzeczywistości a światem wyobraźni. Nie można przyjąć istnienia prawdy, bowiem prawda, podobnie jak rzeczywistość, jest wytworem umysłu. Wszystko, co mamy do powiedzenia o świecie zewnętrznym jest produktem kreatywnej interakcji między umysłem ludzkim a kosmosem. Język jest głęboko zaangażowany w społeczną konstrukcję rzeczywistości²⁷.

Kultura jest w ciągłym ruchu, dlatego nie ma możliwości odniesienia do stałych, fundamentalnych wartości. Tradycja jest wciąż na nowo stwarzana, co wyklucza jej trwałość. Podkreślenie wielości i wykluczenie wręcz możliwości jedności stawia pod znakiem zapytania ideę integralności natury ludzkiej i praw człowieka, a stąd przyjęcie podstawowych wartości, obowiązujących wszystkich ludzi. W konsekwencji zanika wszelka idea braterstwa i solidarności, ustępując miejsca bezdusznej tolerancji.

4. Kreatywność kulturowa kontra uniformizacja

Globalizacja, przez światową dyfuzję dóbr kulturowych, mód i stylów życia, stwarza dogodne warunki do pewnej uniformizacji kulturowej. Zauważa się jednak, że kultury lokalne nie pozostają bierne, nie poddają się dominacji „potentatów kulturowych”, ale odznaczają się wyjątkową kreatywnością prowadzącą do powstawania nowych, dostosowanych do zmieniającej się sytuacji form. Procesy mieszania się kultur próbuje się ujmować pod takimi pojęciami, jak: metyzacja²⁸, „kreolizacja” czy hybrydyzacja. Warto skomentować każde z nich. Pochodząca z XIX w. idea metyzacji wyrażała mieszanie się krwi z punktu widzenia rasowego. W dzisiejszych czasach oznacza wolne mieszanie się gatunków i stylów w świecie mody, literatury, muzyki, sztuki, spektaklu – kultury w ogólności. Jednak idea metyzacji kryje w sobie założenie istnienia kultur czystych, jak kiedyś zakładano istnienie czystych ras. Zresztą, nie da się podzielić kultury na czyste i mieszane. Wszystkie kultury mieszają się i przekształcają, że nie można wskazać na taki moment w historii, kiedy istniały one w sposób bardziej autentyczny niż dzisiaj.

Innym używanym terminem jest „kreolizacja”²⁹. Jest to konwersacja między kulturami pozwalająca na uformowanie życia zgodnie z pewnymi systemami znaczeń. Najczęściej ma ona miejsce między nierównymi partnerami, stanowiąc kreatywną reinterpretację kultury dominującej w kulturze podpo-

²⁷ Por. W.T. Andersen, *The Truth about the Truth*, s. 8.

²⁸ Zob. H. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994; S. Gruzicki, *La pensée métisse*, Paris 1999; J.-L. Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris 1999.

²⁹ W znaczeniu mieszania się kultur termin ten został wprowadzony przez U. Hannerza. Zob. *The World of Creolisation*, Africa 54/4 (1987), s. 546–559.

rządkowanej lub peryferyjnej³⁰. Pojęcie to może się również odnosić do procesów społecznych, w których rzeczy, znaczenia oraz formy kulturowe krążą i mieszają się w danej przestrzeni, w konkretnym okresie historycznym. To drugie znaczenie wiąże się z teoriami globalizacji. Masowe migracje, silne diaspory i mieszanie się grup etnicznych nie stoją już w centrum zainteresowania, ponieważ znaczenie przekazywane jest przez handel, konsumpcję, turystykę, propagandę polityczną i środki masowego przekazu.

Eduardo Archetti³¹ bada proces „kreolizacji” na przykładzie gry w polo i w piłkę nożną w Argentynie. Ukazuje, w jaki sposób te dwie formy kulturowe, powstałe w Wielkiej Brytanii i uprawiane w Argentynie od lat 80. XIX w., głównie przez Brytyjczyków, zostały zaakceptowane jako narodowe dyscypliny sportowe, które na początku XX w. stały się na arenie międzynarodowej symbolem argentyńskiej tożsamości narodowej. Proces popularyzacji i przyswajania obu dyscyplin przebiegał jednak w zróżnicowany sposób. Gra w polo pozostała domeną graczy pochodzenia angielskiego z wyższych sfer, natomiast piłka nożna przyciągnęła przedstawicieli robotników. Przykład ten pozwala Archettiemu na analizę praktyk tworzenia tożsamości oraz ich transformacji.

Trzecim terminem używanym do analizy zjawiska transformacji kulturowej jest „hybrydyzacja”. Termin ten jest często używany zamiennie z „kreolizacją” i, jak stwierdza Jonathan Friedman, „pojęcia globalizacji, hybrydyzacji i kreolizacji są pojęciami uwarunkowanymi społecznie, stąd ich użycie klasyfikacyjne mówi bardzo wiele o tych, którzy klasyfikują, a dużo mniej o tych, którzy zostali sklasyfikowani”.³² Podobnie jak „kreolizacja”, hybrydyzacja jest procesem mieszania się kultur. Mówiąc o hybrydyzacji, autorzy odwołują się do prac Michaiła Bachtina, który rozróżnia hybrydyczność organiczną od intencjonalnej. Hybrydyczność organiczna jest jednym z najważniejszych sposobów ewolucji języków. Diachronicznie języki zmieniają się przez nieświadome mieszanie się różnych języków. Mieszanina ta nigdy nie ucieka się do świadomych kontrastów i opozycji, a jednak takie nieświadome hybrydy okazały się bardzo produktywne: brzemienne potencjałem nowych światopoglądów. Hybrydyczność intencjonalna to przede wszystkim świadome spotkanie w ramach wypowiedzi między dwoma różnymi językami, których dzieli epoka, zróżnicowanie społeczne lub inne faktory. Powieściopisarska hybryda nie jest

³⁰ Zob. K. Hastrup, *Othello's Dance. Cultural Creativity and Human Agency*, w: *Locating Cultural Creativity*, pod red. J. Liepa, London 2001, s. 34.

³¹ Zob. m.in.: E.P. Archetti, *Nationalism, Football, and Polo. Tradition and Creolization in the Making of Modern Argentina*, w: *Locating Cultural Creativity*, pod red. J. Liepa, s. 93–105.

³² J. Friedman, *Simplifying Complexity. Assimilating the Global in a Small Paradise*, w: *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*, pod red. K.F. Olwiga i K. Hastrup, London 1997, s. 269.

tylko zindywidualizowaną mieszaniną dwóch socjolingwistycznych świadomości, ale zderzeniem, zawartych w tych formach, różnych światopoglądów³³.

W wypadku procesów kulturowych pojęcie hybrydyzacji organicznej pozwala ustalić, w jaki sposób wymiana, przyswojenie, naśladownictwo i mieszanie kształtują kulturę i język na przestrzeni dziejów na całym świecie. „Hybrydyczność organiczna stwarza podstawę historyczną, na której opierają się hybrydy estetyczne, aby szokować, zmieniać, prowokować, ożywiać lub niszczyć przez rozmyślnie, zamierzone fuzje odmiennych społecznie języków i obrazów”³⁴. Hybrydy intencjonalne stwarzają ironiczną podwójną świadomość. Hybrydyzacja intencjonalna na poziomie teorii antropologicznej odnosi się do fuzji lub transgresji kulturowo skonstruowanych kategorii w rytuale i micie oraz do relacji międzykulturowych na płaszczyźnie estetyki.

Interesującym przykładem jest proces hybrydyzacji kultu wudu i antropozofii, jaki ma miejsce na terenach pogranicza między Dominikaną a Haiti. Zarówno chłopci, jak i zwolennicy Steinera przyjmują, że świat duchowy wpływa na procesy empiryczne. Pierwsi uważają, że istoty duchowe przybierają formę cielesną. Drudzy, że element duchowy musi mieć zawsze fizycznego nośnika. Wielu chłopów pogranicza interesuje się steinerowską metodą wkraczania w świat duchowy, choć antropozofia neguje możliwość dotarcia do świata duchowego przez nawiedzenie. Kiedy zaś podczas spotkań organizowanych przez antropozofów porusza się temat postaci demonicznych, chłopci łatwo łączą Arymana ze świętym Eliaszem (San Elias), a świętego Eliasza uważają za katolicki odpowiednik Barona del Cementerio (Pana Cmentarza), ducha wudu. Zarówno Baron del Cementerio, jak i Aryman to złe duchy, związane z chciwością i śmiercią, dlatego często przywołuje się je w kontekście dewastacji środowiska naturalnego. Chłopci łatwo łączą biodynamiczne przygotowanie gleby pod uprawę z protegującą magią ogrodów. W wyniku tego preparaty biodynamiczne, rozpowszechniane przez antropozofów, a jednocześnie mocno krytykowane przez agronomów, weszły do świata chłopów bez zakłóceń³⁵.

Kreatywność kulturowa jest procesem otwartym, w stałym ruchu, który – jak to pokazało doświadczenie kolonizacji – nie daje się okiełznać nawet w formie dominacji politycznej. Wytwory globalnej kultury nie stanowią więc

³³ Por. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Austin 1981; tenże, *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982, s. 202 n. Zob. P. Werbner, *The Limits of Cultural Hybridity. On Ritual Monsters. Poetic. Licence, and Contested Postcolonial Purifications*, Journal of Royal Anthropological Institute N.S. 7/1 (2001), s. 135 n.

³⁴ *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, pod red. P. Werbnera i T. Modooda, London 1997 (cyt. za: *Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*, pod red. B. Kapferera, New York 2003, s. 63).

³⁵ Zob. M. Brendbekken, *Beyond Vodou and Anthroposophy in the Dominican-Haitian Borderlands*, w: *Beyond Rationalism*, pod red. B. Kapferera, s. 31–74.

niebezpieczeństwa uniformizacji, ale mogą stać się bodźcem do tworzenia nowych form kulturowych. Z pewnością nie chodzi tu tylko o efekty metyzaacji, „kreolizacji” czy hybrydyzacji.

Zakończenie

Czy możliwa jest obiektywna uniwersalizacja kultury pojmowana jako proces twórczy, która nie łączyłaby się z dążeniem do dominacji? Już samo pytanie o możliwość zakłada pewien sceptycyzm wynikający z niezdolności człowieka do wyzwolenia się z sądów zabarwionych partykularyzmem kulturowym. Historia myśli społecznej wskazuje na przeciwstawne tendencje, które albo odrzucają odmiennosc, albo ją gloryfikują. Pierwsza z nich, uniwersalistyczna, w imię postępu i na zasadach ewolucjonistycznych, hierarchizuje kultury na skali wartości, druga, relatywistyczna, podkreśla specyfikę każdej z nich, czasem nawet do tego stopnia, że odrzuca możliwość komunikacji międzykulturowej. Obie te tendencje mają swoje dobre strony: braterstwo, prawa człowieka, poszanowanie odmiennosci, uratowanie od zaniku wielu kultur, ale też mogą prowadzić do różnego rodzaju rasizmów. Współczesna myśl ponowoczesności wyraża impas na gruncie uniwersalizacji, przyznając uczestnikom gry kulturowej całkowitą swobodę w układaniu kart, tym razem nie według wartości figur ani według kolorów, ale według „wizymisję”, odchodząc od ustalonych reguł.

Pytanie o uniwersalizację kultury jest jednocześnie pytaniem o człowieka jako twórcy kultury. Człowiek bowiem kształtuje swą osobowość w procesie enkulturacji, przyjmując jako swoje wzory określonej kultury. Człowiek jest motorem zmian kulturowych, gwarantem jej dynamicznego rozwoju. Wartość wytworów kulturowych zależy w dużej mierze od energii, inteligencji i polotu ich wykonawców. Uniwersalizacja kultury dokonuje się przez spotkania między ludźmi reprezentującymi różne kultury. Spotkania tego typu zakładają przyjęcie i podkreślenie wartości dotyczących wszystkich ludzi, ale też empatyczny stosunek do przedstawicieli innych światopoglądów i tradycji kulturowych. Przyniosą one oczekiwane rezultaty tylko wtedy, kiedy uczestnicy charakteryzować się będą otwartością, pokorą i duchem dialogu. Otwartość jest warunkiem umożliwiającym spotkanie. Pokora jest konieczna, aby uznać swoje ograniczenia wynikające z etnocentryzmu. Duch dialogu daje nadzieję na skuteczność spotkania. Proces uniwersalizacji rozpoczyna się więc od budowania odpowiednich postaw osobowościowych.

Uniwersalizacja kultury pozostawać będzie w sferze projektu, podobnie jak idea zjednoczenia ludzkości. Trwający od zarania dziejów proces prowadzący do uniwersalizacji może korzystać z doskonałych w dzisiejszych cza-

sach środków komunikacyjnych i medialnych. Jednak sama możliwość nieograniczonego przepływu informacji i światowej dystrybucji wytworów kultury nie zagwarantuje rozwoju uniwersalizacji. U podstaw tego procesu znajduje się człowiek wkomponowany w określone środowisko życia, poddany strukturom dominacji i władzy, dziedziczący dumę, radości i niepokoje swoich przodków. Pytanie więc o możliwość uniwersalizacji jest pytaniem o człowieka, o jego warunki życia, o dostęp do opieki zdrowotnej i edukacji, w sumie o godność jego życia.

UNIVERSALISIERUNG DER KULTUR UND IHRE IMPLIKATIONEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Das Phänomen der Globalisierung, die eine Uniformität fördert, wirft die Frage nach der Möglichkeit einer Universalisierung der Kultur auf. Der vorliegende Artikel stellt die Entwicklung der Problematik der Universalisierung in den vergangenen Jahrhunderten dar. Wenngleich die Menschen seit den Anfängen eine gewisse Universalität immer wieder neu erfahren haben, setzte jedoch der Prozess der geordneten Reflexion darüber erst mit den großen Entdeckungen an und erreichte in der Zeit der Aufklärung seinen Höhepunkt. Gleichzeitig wurde die Idee des kulturellen Relativismus geboren, die allen Bemühungen um eine echte Universalisierung diametral entgegensteht. Heutige Doktrinen der Multikultur müssen ebenfalls als der echten Universalität entgegenstehend betrachtet werden. Die postmoderne Mentalität, die die Unterschiede betont und die Möglichkeit der Wahrheitskenntnis leugnet, schiebt das Projekt der Universalität der Kultur in den Hintergrund. Statt dessen wird die Bedeutung einer kulturellen Kreativität in Gestalt von Pastiche und Hybridität hervorgehoben. Die Universalisierung der Kultur wird nur dann gelingen, wenn die menschliche Person im Zentrum bleibt. Daher ist die Haltung des Dialogs die fundamentale Vorbedingung dieses Projektes.