

Andrzej Zaporowski

Pracownia Historii i Metodologii Nauk o Kulturze
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

RUCHLIWA ARMIA KULTUR

A Mobile Army of Cultures

Abstract: In this essay the author claims that if one is defined in terms of a mobile army of cultures, then one will turn to be possibly a flexible and innovative creature. The very expression “a mobile army” is borrowed from F. Nietzsche but it is the author who associates this expression with a word “culture”. Culture is taken to be a set of attitudes, like belief, intention, or solidarity, which are of mental yet intersubjective nature. On the other hand, one is a part of a realm of physical events where one’s actions are an instance of such events. Some of one’s actions are non-reflexive since they are conditioned by the sets in question. Still, such sets emerge as a result of one’s entering into a series of interactions with, among others, other non-reflexively acting actors. There exists then a feedback between attitudes and actions (events). Culture is an orientation system, and a series of interactions makes one change it, where a change amounts to a reconfiguration of attitudes due to temporary tensions among them. In this respect one not only is modelled by the reality of physical events (actions) but also models it. Since there is more than one agent with such a capacity, an army of cultures can be imagined. Moreover, such an army is attributed a characteristic of mobility. In this respect, when acting non-reflexively one faces a mobile army of cultures where one’s culture is temporarily a part of this army.

Keywords: culture, a mobile army, attitude, event, action, condition, tension

1.

Blisko dwadzieścia lat temu ukazała się książka pod redakcją Jerzego Kmity¹, poświęcona analizie różnych problemów bezpośrednio lub pośrednio odnoszących się do klasycznego eseju Fryderyka Nietzschego *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*². W książce tej zamieściłem swój artykuł, w którym pisząc o języku

¹ J. Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999.

² F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, przeł. B. Baran, w: *idem, Pisma pozostałe 1862–1875*, Inter Esse, Kraków 1993, s. 181–199.

potocznym jako *residuum* możliwych i odmiennych względem siebie sposobów budowania wspólnot, zestawilem krytykę epistemologii dokonaną przez Nietzschego z krytyką takiego stanowiska autorstwa Heinricha Rickerta³. Kiedy jedenaście lat później rozważałem problemy zagęszczenia i kryzysu przedstawienia poruszone na gruncie antropologii kulturowej i społecznej, swoje stanowisko wobec eseju niemieckiego filozofa wyraziłem inaczej, podejmując się próby polemiki⁴. W niniejszym artykule nie zamierzam odnosić się do swych uwag sprzed lat, choć, co pragnę podkreślić, nadal je podtrzymuję. Do eseju Nietzschego powracam, aby przywołać pewne charakterystyczne stwierdzenie, którego użył, aby określić prawdę. Przypomnę, że *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* jest krytyką roszczeń epistemologicznych między innymi w tym sensie, że odmawia człowiekowi wchodzącemu w kontakt ze światem fizycznym możliwości poznania go za pomocą języka. Relacja między rzeczą a słowem jest ustalona za pomocą dwóch metaforycznych przekształceń – pierwsze z nich łączy ze sobą fizyczne pobudzenie nerwowe z mentalnym obrazem rzeczy, zaś drugie ów obraz z ponownie fizycznym dźwiękiem. Nietzsche milcząco zakłada przy tym, że będąca przyczyną pobudzenia nerwowego rzecz ma, podobnie jak obraz, charakter jednostkowy, podczas gdy dźwięk jest wyrazem ogólnego pojęcia. Wspomniane podwójne kłamstwo polega na niewspółmierności między tym, co jednostkowe, a tym, co ogólne.

W tym kontekście Nietzsche porusza problem prawdy, którą rozumie klasycznie – jako zgodność rzeczy z sądem⁵. Pyta bowiem, odnosząc się do konwencji języka: „Czy są one wynikiem poznania, zmysłu prawdy – czy oznaczenia i rzeczy pokrywają się? Czy język jest adekwatnym wyrazem wszelkich realności?”⁶. Teza dotycząca podwójnego kłamstwa słów każe mu udzielić odpowiedzi przeczącej. Ma to poważne konsekwencje między innymi dla międzyludzkiej komunikacji. Okazuje się ona obarczona piętnem kłamstwa właśnie. Nie ma charakteru moralnego, tworzenie wspólnoty w ten sposób nie jest zamierzone, niemniej jednak wspólnota taka opiera się na wzajemnym mamieniu siebie przez jej członków, na powszechnym, lecz nieświadomym utrzymywaniu się wzajemnie w iluzji. Pytając zatem, czym w istocie jest prawda, do której ustalenia dążą ludzie, Nietzsche odpowiada, że jest „ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów (...); prawdy są złudami (...), metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu (...)”⁷. Niemiecki filozof ma na myśli zdolność ludzi do dokonywania arbitralnych asocjacji, które rutynowo i przez zapomnienie zdają się im czymś oczywistym i pewnym. Za interesującą uważam figurę nie tyle metafory (czy pokrewnych asocjacji), lecz ich ruchliwej armii.

³ A. Zaporowski, *Inspiracje Wittgensteinowskie: bodźce i reakcje werbalne nie kłamią*, w: *Tropem Nietzscheańskiego...*, op. cit., s. 55–66.

⁴ A. Zaporowski, *Opis zagęszczenia a kryzys przedstawienia – przypadek antropologiczny*, „Studia Semiotyczne” 2010, nr XXVII, s. 167–176.

⁵ Łac. *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.

⁶ F. Nietzsche, op. cit., s. 186.

⁷ *Ibidem*, s. 189.

Nietzsche wskazuje bowiem – a przedstawia to rozróżnienie między człowiekiem rozumu i człowiekiem intuicji – na dynamiczny charakter iluzji. Gdy ustala punkty graniczne w miejscach, w których człowiek nie docenia wagi pojęć oraz ją przecenia, zderzając się z nieprzewidywalnym światem, zdaje się fatalistą wikłającym swych bohaterów w beznadziejną walkę z własnymi ograniczeniami. Tym niemniej Nietzsche odwołując się między innymi do ironii, daje do zrozumienia, że owa walka ma charakter twórczy.

2.

Dystansując się od wspomnianego fatalizmu Nietzschego, pragnę wykorzystać własność ruchliwości, jaką przypisywał metaforze, i odnieść ją do innego tworu – kultury. Zdając sobie sprawę z krytyki kultury, pragnę zaznaczyć, że sam pewną jej wersję poddałem analizie⁸. Przypomnę, że wśród badaczy piszących o klasycznie rozumianej kulturze Tobias Rees nazywał ją „odrębną wyspą”, zaś Lila Abu-Lughod uznawała, że jej cechami konstytuującymi są odrębność, spójność i beczasowość. Pamiętajmy, że słowa tego pierwszego pochodzą z 2008 roku i odwołują się do stanowiska Abu-Lughod z 1991 roku. Są więc wyrazem refleksji, w tym przypadku antropologów, nad tradycją, która nie tylko podtrzymywała obraz kultury jako swistej monady obejmującej obyczaje i użycia czy receptury i reguły. Owa monada miała swoje drugie oblicze w postaci grupy ludzi, którzy owe obyczaje czy reguły podzielali. Tak „obyczajowo-grupowo” określona jakość była być może wygodnym, ale zdecydowanie nieprecyzyjnym narzędziem porządkowania świata szczególnego rodzaju zdarzeń, jakimi są ludzkie działania nieodruchowe. Według Abu-Lughod kłopotliwe okazało się porównywanie odmiennych kultur za pomocą relacji różnicy, gdyż w praktyce relacja owa pociągała za sobą zastosowanie relacji hierarchii. Z kolei Rees zdawał się mówić, że obecnie mamy do czynienia nie tyle z odrębnymi całościami, ile z przenikającymi się hybrydami.

Nieprecyzyjność pojęcia kultury jako narzędzia analizy wynika, jak sądzę, z charakteru słownika, w jakim termin „kultura” został osadzony. Mimo że, jak utrzymuje między innymi Abu-Lughod, kultura może się zmieniać, to zasadniczo zachowuje dającą się zidentyfikować postać. Świadczą o tym określenia „odrębny” i „spójny”. Nie dość, że tak nazwany twór można porównywać – i to niekoniecznie przywołując relację hierarchii – to sama procedura badawcza cechuje się względną stabilnością. W tym sensie określenie „beczasowy” okazuje się kluczowe. Oczywiście już klasyczna humanistyka i nauki społeczne dokonały rozróżnienia na społeczeństwa/kultury tradycyjne i nowoczesne, w których wspomniane własności opisane przez Abu-Lughod przypisywano tym pierwszym. Zwracam jednak uwagę, że samo roz-

⁸ A. Zaporowski, *Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne*, „Studia Kulturoznawcze” 2013, nr 1, s. 125–143; A. Zaporowski, *Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności*, „Lud” 2013, nr XCVII, s. 175–194.

różnienie nie dość, że niesie za sobą relację hierarchii, to jeszcze czyni z jego członków – argumentów relacji opozycji – byty dobrze zidentyfikowane. W tym sensie społeczeństwa/kultury nowoczesne są równie beczasowe, jak ich odpowiedniki tradycyjne. Zgadzając się z Abu-Lughod i Reesem, że nie da się dłużej ujmować kultury w terminach odrębności i niezmienności, nie sędzę, aby należało dystansować się od stosowania tego pojęcia. Nie należy, między innymi, odmawiać kulturze spójnego charakteru. Nie odrzucałbym też własności, jaką jest odrębność. Przynajmniej jednak podważyłbym trzecią własność: beczasowość. Przyjmijmy zatem, że kultura znajduje się w ruchu.

3.

Proponuję, aby uznać, że w ruchu znajduje się nie jedna kultura, ale armia kultur. Czynię tak nie dlatego, że podtrzymuję obraz kultury jako tworu, który, mimo że ulega zmianie – w jakikolwiek sposób – może podlegać różnicowaniu, a dalej być przedmiotem hierarchizowania. Problem wielości kultur ma swój kontekst historyczny, sam zaś pragnę zwrócić uwagę na okoliczność następującą. Kiedy wyżej piszę o obyczajach i użyciach oraz recepturach i regułach, odwołuję się do słów Clifforda Geertza⁹. Wcześniej przywołała je Abu-Lughod, przy czym nie podzieliła tych procedur na grupy, lecz wymieniła je w jednym ciągu. Otóż podziału takiego dokonał sam Geertz, czego Abu-Lughod nie uwzględniła. Geertz, zdając sobie sprawę, że (1) kultura i społeczeństwo to dwie strony tego samego medalu i (2) relacja międzykulturowa nie służy porównaniom, lecz wyzwaniu, jakim jest zrozumienie odmiennych od własnych sposobów nadawania znaczenia działaniom i przedmiotom, dostrzegł, że kultura jako narzędzie poznawcze ma dwa oblicza. Nie wchodzi w grę bynajmniej odróżnianie kultury na poziomie językowym i metajęzykowym. Geertz zauważył, że określony system znaczeniowy może cechować się stałością, z czego zdaje sprawę zdolność do odtwarzania/powtarzania procedury, bądź zmiennością, na co wskazuje możliwość wprowadzenia do gry nowej procedury, co skutkuje zastąpieniem starego systemu znaczeniowego nowym.

Obyczaj cechuje się względnie trwałym i stałym charakterem. Może być jedynie odtwarzany. Dana receptura może być również trwała. Nie znaczy to jednak, że nie można stworzyć nowej receptury, w tym takiej, która bazuje na recepturze starej. Geertz nie wyraził tego wprost, ale dał do zrozumienia – między innymi pisząc o sprzężeniu zwrotnym między rozwojem biologicznym a rozwojem kulturowym – że kultura podlega mutacjom. Odróżniając behawioralnie ujęty i niezmienny

⁹ C. Geertz, *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, w: *idem, The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, s. 44. Korzystam tu i niżej z oryginalnej wersji esejów Geertza, co podyktowane jest własnym odczytaniem pewnych szczególnych sformułowań amerykańskiego antropologa. Jestem jednak świadom dostępności wersji polskojęzycznej. W związku z tym w bibliografii podaję również dane na jej temat.

wzór zachowania od abstrakcyjnie rozumianego mechanizmu kontrolnego, wyraźnie opowiedział się za tym ostatnim jako lepiej, jego zdaniem, zdającym sprawę z regulacyjnego charakteru kultury. Okazuje się zatem, że Geertz na długo przed Abu-Lughod i Reesem odszedł od ujmowania tego tworu w kategoriach beczasowości. Nie odmawiał mu jednak spójności i odrębności. Ta ostatnia własność mogła wydawać się bezproblemowa w tym sensie, że kultura postrzegana była też w wymiarze geograficznym. W czasach globalizacji przestrzenna odrębność jako namacalny wskaźnik relacji różnicy okazuje się iluzją. Sądzę jednak, że wymiar geograficzny jest jednym z wielu wymiarów, w jakich można postrzegać kulturę. Jego znaczenie ma przede wszystkim uzasadnienie historyczne. Jeśli zatem gotów jestem podtrzymać odrębność jako własność kultury, na pewno nie czynię tego, aby jednocześnie podtrzymywać relację hierarchii wynikającą rzekomo z relacji różnicy. Otóż odrębność rozumiem zasadniczo jako własność dającą świadectwo jednej z niezliczonych postaci, jakie może przyjmować kultura. Sugeruje to, co prawda, że tak rozumianą kulturę można oddzielić od nośnika (człowieka), ale jest to już zupełnie inne zagadnienie.

4.

W tym ujęciu nie widzę nic mylnego w przypisaniu kulturze spójności. Warto tu przywołać opinie antropologów współczesności, w tym Reesa, mówiącego o wspomnianej „odrębnej wyspie”. Zdaję sobie sprawę, że podtrzymywanie obrazu kultury jako odizolowanego monolitu może być anachroniczne. Będzie tak jednak jedynie wówczas, gdy kultura utożsamiona zostanie ze społeczeństwem jako zbiorem konkretnych osób, zbiorem, który pozostaje niezmienny. Niech przykładem będzie stereotypowy obraz społeczności tradycyjnej, takiej jak wieś czy grupa etniczna. Pamiętając jednak o rozróżnieniu Pitirima Sorokina między integracją logiczno-znaczeniową a integracją funkcjonalno-przyczynową¹⁰, nie dość, że możemy kulturę i społeczeństwo traktować jako twory odrębne, choć połączone ze sobą jak dwie strony tego samego medalu, to w obu wypadkach zakładać ich przekształcenia, w tym rozpadanie się jednych tworów i powstawanie nowych. Co więcej, kultura może być spójna nawet wówczas, gdy w jej obrębie pojawiają się liczne naprężenia. W jednej z przywołanych wyżej prac, jak i w materiale późniejszym (1) omawiam różne rozumienia idei kłącza jako symbolu problemu badanego przez Paula Rabinowa i Deepę S. Reddy¹¹ oraz (2) zdaję sprawę z kultury w kontekście układu perspektyw przedstawionych przez Geertza¹².

W przypadku (1) Rabinow, autor antropologicznej koncepcji współczesności, uznaje kłącze za symbol rozczłonkowanej rzeczywistości, na którą składają się in-

¹⁰ C. Geertz, *Ritual and Social Change: A Javanese Example*, w: C. Geertz, *op. cit.*, s. 145.

¹¹ A. Zaporowski, *Hybrydowy charakter...*, *op. cit.*

¹² A. Zaporowski, *Kultura a praktyka badawcza*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2016, nr 7, s. 31–56.

stalacje (ang. *assemblage*), aparaty (ang. *apparatus*) czy – zapożyczone od George’a E. Marcusa – ustrojstwa (ang. *contraption*). Ich hybrydowy charakter cechuje się przede wszystkim przygodnością konstrukcji; jej docelowa postać jest nieprzewidywalna i, potencjalnie, niekontrolowalna. Z kolei Reddy, odnosząc się do swych badań w ramach projektu identyfikacji szczególnego składnika ludzkiego genomu, jakim jest haplotyp, obszar tych badań widzi jako rozczłonkowany, ale spójny. Daje do zrozumienia, że jednym z głównych, choć stanowiących wyzwanie, celów procesu badawczego jest zebranie w jedną całość rozproszonych niby rozbite kawałki szkła elementów. W tym sensie kłącze – jako przeciwieństwo centralnie uformowanego korzenia – obrazuje relację między częścią a całością inaczej niż poprzednio. Analizując (2), powiem, że Geertzowskie perspektywy tworzą całość nie dlatego, że są do siebie dopasowane. Obszar nauki nie zawsze i niekoniecznie spleta się z obszarem religii czy zdrowego rozsądku. Ludzkie życie jest wielowymiarowe nie dlatego, że wymiary te bezproblemowo dopełniają się; jest raczej tak, że połączenie wspomnianych perspektyw ma owo życie uczynić bardziej odpornym na wyzwania wymagające odnoszenia jednego wymiaru do wymiaru innego. W tym sensie, mimo że między perspektywami dochodzi do licznych tarć, w ostateczności ich zbiór pozwala człowiekowi radzić sobie ze światem w sposób potencjalnie twórczy.

5.

Problem perspektywy nie został tu poruszony przypadkowo. Wracając bowiem do uwag wcześniejszych, muszę doprecyzować, czym jest byt, któremu przydadę własność ruchliwości. Jak przypominałem wcześniej, Geertz uznawał termin „perspektywa” za synonim terminu „postawa”¹³. Preferował pierwszy z nich, gdyż ten ostatni miał, jego zdaniem, zbyt subiektywny, mentalny charakter. Ze swej strony nie podzielam tej opinii, szczególnie jeśli problematykę postaw powiążę z tradycją filozofii języka, w której powszechnie używane jest wyrażenie „postawa propozycjonalna”. Między innymi w przywołanej wyżej pracy stwierdzałem, że wyrażenie to ujmuję w kategoriach intersubiektywności¹⁴. Oznacza to, że postawy, takie jak przekonanie, intencja czy pragnienie, mogą być podzielane przez różnych ludzi. Jednocześnie inne tradycje pozwalają przywołać inne postawy: nowoczesność czy solidarność. Za każdym razem chodzi o dyspozycję przypisaną jednostce lub grupie mającą swe trwanie w czasie – a więc o coś względnie stałego – umożliwiającą orientację w rzeczywistości. Tę ostatnią charakteryzuję jako zbiór zdarzeń fizykalnych, w tym ludzkich działań nieodruchowych. Zdarzenia te są identyfikowalne w dowolnym przedziale czasoprzestrzennym przez znajdującego się w nim obserwatora; są one możliwe do zinterpretowania przez owego obserwatora. W tym sensie uznaję kulturę za zbiór postaw, w tym tych propozycjonalnych, które warunkują szczególny rodzaj zdarzeń

¹³ *Ibidem*, s. 39–40.

¹⁴ *Ibidem*, s. 31.

zwanych ludzkimi działaniami. Działania te tworzą pary interakcyjne z działaniami innych ludzi, ale też zderzają się z innymi wydarzeniami świata. Dlatego działający człowiek jest integralną częścią fizykalnego świata zdarzeń.

Relacja warunkowania ma charakter formalny. Jej walor polega przede wszystkim na możliwości określenia logicznej zależności między jej członami (argumentami). Nie przesądza jednocześnie rodzaju związku między mentalnym i ogólnym charakterem postaw a fizykalnym i jednostkowym charakterem działania. Ważne jest póki co uznanie, że działanie jest nieodruchowe, a jednocześnie jest zdarzeniem fizykalnym. W konsekwencji istota ludzka nie jest uznana po prostu za strukturę chemiczną czy biologiczny układ adaptacyjny, w którym, odpowiednio, struktura i układ mogą być opisane (wyłącznie) w kategoriach zdarzeń fizykalnych. Człowiek działający nieodruchowo może zostać opisany w inny sposób – taki, który zakłada wykorzystanie predykatów mentalnych. Pisząc o relacji warunkowania, mam na myśli tę okoliczność, że przypisanie jednostce lub społeczności zbioru postaw stanowi warunek konieczny podjęcia przez (którąkolwiek) jednostkę działania nieodruchowego. Skoro wspomniany zbiór uznaję za kulturę, działanie takie nazywam działaniem kulturowym. Dodam też, że relację między postawą (lub zbiorem postaw) a działaniem można wyrazić inaczej, odwołując się do relacji pochodnych względem relacji warunkowania, które zdają sprawę z dwóch rodzajów związku między członami owej relacji: związku przyczynowego i związku funkcjonalnego. W tym sensie można tak przekształcić lub rozbudować opis instancji postawy, aby uczynić działanie kulturowe (1) skutkiem działania polegającego na zajęciu postawy¹⁵ bądź (2) środkiem służącym do osiągnięcia celu wyznaczonego przez postawę. W takim przypadku – gdyby zredukować wspomniane związki z powrotem do relacji warunkowania – owo działanie kulturowe byłoby, odpowiednio, warunkiem koniecznym zajęcia postawy lub warunkiem wystarczającym osiągnięcia celu. Do wątku tego powrócę w dalszej części swej wypowiedzi.

6.

W związku z powyższymi uwagami stwierdzam, że w ruchu znajduje się zbiór postaw. Z jednej strony jest on spójny, z drugiej zaś – odrębny. Jednocześnie nie jest bezczasowy. Problem spójności odnoszę do tezy Donalda Davidsona na temat holizmu tego, co mentalne¹⁶. Według tego myśliciela postawy wzajemnie warunkują

¹⁵ Pragnę zauważyć, że zajęcie postawy jest przykładem działania. Rozwinięcie tego wątku wymaga omówienia kwestii relacji między tym, co mentalne a tym, co fizykalne, a w konsekwencji poruszenia między innymi problemu superwencji (pochodności). Omówienie to wykracza poza tematykę niniejszego tekstu. Czynię zaś to gdzie indziej, zob. A. Zaporowski, *Kultura – działanie – metoda*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2013, nr 4, s. 5–23.

¹⁶ D. Davidson, *The Emergence of Thought*, w: *idem, Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 123–124.

się, pozwalając jednostce odpowiadać na wyzwania świata. Jestem zdania, że takie stanowisko jest spójne z wyżej przedstawionymi uwagami na temat wzajemnie do siebie odnoszonych perspektyw Geertza. Nie wolno zapominać, że postawy (czy perspektywy) stanowią wynik serii interakcji człowieka ze światem (w tym z innymi ludźmi). Po pierwsze nie pojawiają się w oderwaniu jedna od drugiej. Jest tak dlatego, że – co poruszę niżej – wspomniane interakcje nakładają się na siebie. Tworzą zatem sieć wyzwań, wobec których człowiek wytwarza sieć odpowiedzi. Po drugie – postawy cechują się, o czym już wspomniałem, stałością i mentalnym charakterem. Tę koniunkcję własności można zrozumieć, jeśli przyjmie się do wiadomości, że przekonania czy intencje można traktować jako przypisane człowiekowi odpowiedniki lub świadectwa pojęć. Te ostatnie, będąc rezultatem myślowej operacji abstrahowania¹⁷, są ogólne w tym sensie, że obejmują (lub są spełniane przez) indywidualne zdarzenia fizyczne, które mają charakter okazjonalny. Przypisane jednostce lub grupie jednostek postawy są stałe w tym sensie, że świadczą o zdolności do identyfikowania zdarzenia jako elementu zbioru; świadczą więc o zdolności do refleksji i dystansie wobec świata.

Przyjmuję zatem, że kultura jest spójną konfiguracją stałych postaw. Nie znaczy to jednak, że kultura ma być trwała; nie znaczy też, że spójność nie jest podważana. Z faktu, że postawa ma stały charakter, nie wynika, że nie może ulec zmianie. Mówiąc ściślej, mam na myśli tę okoliczność, że jedna postawa, jaką można zająć wobec postulowanego zdarzenia, może zostać zastąpiona inną postawą. Na przykład po odkryciu Kopernika nie można już bezkrytycznie uznawać za prawdę, że Słońce krąży wokół Ziemi. Przyjmując jednak, że uznanie owego zdarzenia za prawdziwe lub fałszywe oznacza zajęcie postawy, nie wolno żadnej z nich odmawiać stałości. Można zaś stwierdzić, że jedna postawa została zastąpiona inną postawą. W tym sensie kultura jest konfiguracją postaw, z których jedne pojawiają się, inne zaś znikają. W konsekwencji wspomniana konfiguracja ulega przekształceniom. Jednocześnie pojawianie się lub znikanie jednych postaw w obliczu trwania innych postaw skutkować może serią tarć między postawami. To miałem na myśli, pisząc o relacjach między perspektywami Geertza. Nie oznacza to bynajmniej, że owych tarć nie da się wyeliminować lub zminimalizować. Tego rodzaju operacja wymaga jednak dalszych rozsad w konfiguracji postaw. Owe rozsady przypominające naprawę płynącego statku nie mogą być dokonywane w oderwaniu od świata zdarzeń fizycznych.

7.

Zdarzenia fizyczne muszą być rozpatrywane w odniesieniu do działań kulturowych. Decydując się na ujmowanie świata fizycznego w kategoriach zdarzeń, zdaję sobie sprawę z przygodności tego rozwiązania. Uważam jednak, że owo rozwiąza-

¹⁷ Niech przykładem będzie wnioskowanie redukcyjne w postaci indukcji enumeracyjnej, która służy uogólnianiu.

nie pozwala patrzeć na przedmiot dociekań jak na twór dynamiczny i plastyczny. Dlaczego nie miałbym, na przykład, odnosić się do owego świata jako do zbioru faktów? Rozwiązanie to nie uwzględnia między innymi wymiaru czasu – fakty ujmowane są głównie przestrzennie – a zatem nie bierze pod uwagę problemu zmiany. Czasoprzestrzenne rozważanie zdarzenia jest wynikiem pokonania tego problemu. Będąc jednocześnie wiernym swej orientacji konstruktywistycznej¹⁸, przyjmuję, że zdarzenia fizykalne mogą być porządkowane na różne sposoby. Dlatego też wyżej wspominałem o związku przyczynowym z jednej strony, a związku funkcjonalnym z drugiej strony. W obu wypadkach porządkowanie zdarzeń polega na identyfikacji regularności zachodzących między nimi; za każdym razem chodzi o uchwycenie ich relacyjnego charakteru. W kontekście czasu problem polega – w dużym uproszczeniu – na poszukiwaniu drugiego członu (zdarzenia) relacji, który poprzedza analizowany człon (zdarzenie) lub po nim następuje, zaś sama relacja nie ma charakteru przygodnego. Oto dlaczego badacze zorientowani funkcjonalnie poszukują celów zdarzeń nazywanych środkami, kiedy cele te materializują się po podjęciu owych środków. Z kolei zwolennicy podejścia alternatywnego odwołują się do przyczyn, które pojawiają się, zanim nastąpi skutek (bądź są równoczesne ze skutkiem¹⁹).

Pamiętając o tym, że oba związki – przyczynowy i funkcjonalny – mogą być zredukowane do relacji warunkowania, pragnę jednocześnie zauważyć, że w tym ostatnim przypadku badacz potencjalnie abstrahuje od problemu czasu, choć go nie lekceważy. Relacja przyczynowa i funkcjonalna są zatem bardziej poręczne w kontekście zdawania sprawy z zagadnienia zmiany niż bardziej ogólna relacja warunkowania. Muszę jednak powyższe stwierdzenia uzupełnić. Zazwyczaj gdy omawiany jest związek przyczynowy, jedno zdarzenie staje się przyczyną lub, ściślej rzecz ujmując, jedną z przyczyn innego zdarzenia jako skutku. Jest to jednak uproszczony obraz sytuacji. Otóż optuję za takim użyciem wyrażenia „związek przyczynowy”, które zakłada dwukierunkowy charakter omawianej relacji. Mam na myśli okoliczność powodującą, że pewne zdarzenia świata fizykalnego tworzą układy interakcyjne, w których jedynie „peryferyjne” usytuowanie obserwatora (interpretatora) sprawia, że jeden człon relacji okazuje się przyczyną, zaś drugi – skutkiem. Przyjmuję możliwość zajścia jednego zdarzenia jako przyczyny zajścia innego zdarzenia a – równolegle – zajścia ostatniego zdarzenia jako przyczyny zajścia zdarzenia pierwszego. Jest to konsekwencja spotkania się dwóch uczestniczących w interakcji obserwatorów i nałożenia się na siebie ich interpretacji. Gdyby dokonać redukcji relacji przyczynowej do warunkowej, okazałoby się, że oba omawiane zdarzenia – interpretowane jako przyczyna przez powyższych dwóch obserwatorów – stanowią swój warunek wystarczający i konieczny. Niech przykładem będzie podanie sobie rąk przez partnerów interakcji. W takim przypadku byłoby możliwe porządkowanie

¹⁸ A. Zaporowski, *Obraz kultury w świetle wybranych modeli stosunków międzyludzkich*, w: A. Pałubicka, A.P. Kowalski (red.), *Konstruktywizm w humanistyce*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2003, s. 107–118.

¹⁹ Ta możliwość implikuje układ inercyjny, w którym znajduje się obserwator (interpretator).

układu zdarzeń, w którym układ znajdowałby się w stanie równowagi. Zdając sobie sprawę z potencjalnie chwilowego charakteru owego stanu, nie wolno lekceważyć jego wagi. Jednocześnie uznaję, że jego identyfikacja możliwa jest dzięki wzięciu pod uwagę powyższego uzupełnienia.

7.1.

Zakładam zatem, że świat zdarzeń potencjalnie tworzy sieć par interakcyjnych. Wśród nich – a dokładniej – pomiędzy członami owych par odnaleźć można zdarzenia, które nazwałem wyżej działaniami kulturowymi. Oznacza to, że (1) człowiek przez swe działania wchodzi w interakcje ze światem jako takim, stając się jego częścią, i (2) szczególnym przypadkiem takiej interakcji jest interakcja międzyludzka, obejmująca działania kulturowe. Oczywiście w ramach (1) i (2) pojawia się wiele przypadków omawianego stanu równowagi. Niech przykładem będzie stan komunikacji międzyludzkiej. Od dłuższego czasu przyjmuję notabene jej dwie postaci: wymianę i wojnę²⁰. W każdym przypadku działanie jednego partnera interakcji jest przewidywaną reakcją na działanie drugiego partnera, a zarazem zdarzeniem powołującym do życia równie przewidywany skutek w postaci działania tej ostatniej osoby. Zauważmy, że obie strony nie muszą podejmować stosownych działań równocześnie, jak ma to miejsce na przykład w przypadku osób podających sobie ręce. Podzielanie postaw przez interpretatorów sprawia, że porządkowanie przygodnego zdarzenia (działania) jest dokonywane przez każdego z nich w ten sam sposób. Przypominam, że stan równowagi jest potencjalnie tymczasowy, choć często długotrwały. Z jednej strony komunikacja załamuje się, z drugiej zaś – jest budowana. Stany wykraczające poza stan równowagi polegają na tym, że partnerzy interakcji jako obserwatorzy (interpretatorzy) nie identyfikują już związku między swymi działaniami jako podzielanego układu dwukierunkowego. Zamiast tego pojawiają się dwa niepodzielane łańcuchy działań o charakterze jednokierunkowym, choć przeciwstawnym. Warunkiem takiej sytuacji jest uwikłanie jednostki równocześnie w wiele interakcji, spośród których nie wszystkie mają charakter międzyludzki, z czego sprawę zdaje (1). Warto zauważyć, że stan równowagi nie stanowi najczęstszego przykładu interakcji. Rzekłbym raczej, że stanowi on przypadek graniczny. Spora część interakcji polega na bezustannym zmienianiu azymutu swych działań wobec napotkanych zdarzeń. Prawdziwym fenomenem jest zaś to, że różne istoty, w tym człowiek, posiadają zdolność względnie uporządkowanego korygowania tego azymutu w obliczu zdarzeń dotąd nieprzewidywanych.

²⁰ *Ibidem.*

8.

Jak już wspomniałem, kulturę ujmuję jako spójną konfigurację stałych postaw. Dodałem też, że konfiguracja ta ulega zmianom. Zasadniczym katalizatorem tych zmian jest natomiast sieć interakcji, czyli sieć wzajemnych relacji między poszczególnymi zdarzeniami fizykalnymi, w tym działaniami kulturowymi. Po pierwsze, sam zbiór postaw, w tym postaw propozycyjalnych, pojawia się, fundując ludzką jaźń w ramach skutku interakcji człowieka ze światem fizykalnym jako całością. Cechując się jednocześnie stałością i ogólnością, postawy pozwalają owej istocie działać w sposób uporządkowany. Pojawiająca się konfiguracja postaw napotyka jednak opór zdarzeń fizykalnych; nie jest bowiem tak, że człowiek z konieczności raz na zawsze trafnie „odczytuje” porządek zdarzeń fizykalnych. Na serię takich zdarzeń jednostka odpowiada serią innych zdarzeń z określonym natężeniem, w tym działań kulturowych. Koniunkcja oporu i natężenia generuje napięcie²¹. Otóż to ostatnie stanowi wyzwanie dla działającej jednostki. Szczególnym przypadkiem takiego wyzwania są wspomniane wcześniej stany wykraczające poza stan równowagi, wiążące wchodzące w interakcję jednostki. O ile którakolwiek ze stron interakcji nie chce zaprzestać działania wobec świata w ogóle lub poddać się porządkującemu działaniu drugiej strony interakcji ze wszelkimi tego konsekwencjami, co skutkuje obniżeniem stopnia natężenia swych działań, o tyle jest ona zmuszona do zmiany konfiguracji swych postaw. Ów człowiek staje przed koniecznością wygenerowania takiej konfiguracji, która zapewni działaniom warunkowanym przez tę konfigurację postaw skuteczność. Dziać się tak będzie dopóty, dopóki nie pojawi się nowe zagrożenie w postaci zbyt dużego napięcia między natężeniem jego działań a oporem świata. Nie zapominajmy o tym, że podobnie jak jednostka może nie chcieć podporządkowywać się innym ludziom, tak inni ludzie mogą nie chcieć podporządkowywać się jednostce.

Po drugie, zmiana konfiguracji postaw w świetle zmieniającego się strumienia przygodnych zdarzeń świata fizykalnego, w tym działań kulturowych innych ludzi, zdaje sprawę nie tylko z warunkowania działań przez zbiór postaw, ale też z zależności odwrotnej. Mam na myśli sprzężenie zwrotne między zdarzeniami a postawami. Oczywiście nie jest tak, że pojedyncze i to samo zdarzenie składa się na wspomniane sprzężenie z pojedynczą i tą samą postawą. Zakładam jednak wzajemne warunkowanie między instancją mentalnych postaw a instancją fizykalnych zdarzeń. Te pierwsze sprawiają, że działania jednostki są uporządkowane, w tym przewidywalne. Pozwala to owej jednostce nie tylko adaptować się do zastanych warunków, ale też twórczo je przekształcać w związku z umiejętnością kalkulowania różnych scenariuszy, między innymi tych o charakterze hipotetycznym. Fizykalne zdarzenia są również kataliza-

²¹ Odwołuję się – w celach poglądowych – do prawa Ohma. Formułą tą posłużyłem się już wcześniej: A. Zaporowski, *Co to jest strategia kulturoznawcza?*, w: J. Grad, J. Sójka, A. Zaporowski (red.), *Nauka – kultura – społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 265–274.

torem postaw jako takich w kontekście konieczności znajdowania przez człowieka porządku przez uogólnianie i abstrahowanie od przygodnych własności zdarzeń. Co więcej, w trakcie interakcji ze światem człowiek bezustannie staje wobec wyzwania, jakim jest naruszanie porządkującej konstrukcji przez nowe zdarzenia, cechujące się nieprzewidywalnością, a jednocześnie okazjonalnością. W ten sposób między działającą jednostką a światem zdarzeń pojawia się relacja, która sprawia, że obie strony nieprzerwanie się modelują, a przez to wzajemnie oswajają. Przy czym tę ostatnią okoliczność ujmują w kategoriach możliwości, nie zaś konieczności.

9.

Szczególny przypadek napięcia, o którym wspominam wyżej, to szok kulturowy. Jest on możliwy, gdy przyjmiemy do wiadomości, że współistnieje ze sobą wiele kultur, z których przynajmniej niektóre, a w domyśle cała ich armia, znajdują się w ruchu. Mam na myśli sytuację, w której zbiory postaw są wciąż przebudowywane w kontekście serii interakcji, w tym tych, na które składają się działania kulturowe. Figura szoku jest dobrze znana między innymi w ramach nauk o komunikacji, zwłaszcza komunikacji międzykulturowej²². Zakładany przez tę figurę stan okazuje się mieć charakter kryzysowy, co oznacza, że poddana mu jednostka podejmuje bezowocne próby radzenia sobie ze światem. Oczywiście istnieją różne stopnie takiego szoku, ale nieusuwalnym elementem jest dezorganizacja poznawcza, której towarzyszy rozstrojenie emocjonalne. Odpowiednikiem szoku kulturowego w naturalistycznie zorientowanej nauce doświadczalnej jest skłonność badacza do falsyfikacji hipotezy badawczej. Ciekawym przykładem odpowiedzi na szok w antropologii kulturowej jest wykorzystanie wspomnianej wyżej figury kłacza. Reddy korzysta z niej w celu ogarnięcia przedmiotu badań, który „rozpadł się na kawałki”. Jednocześnie interesujący jest sam proces inicjujący szok kulturowy, którego składnikiem jest zaskoczenie. Można by powiedzieć, że polega ono na wprowadzeniu ciała znajdującego się w stanie konstytucji w stan rewolucji, w sytuacji gdy ten pierwszy oznacza zdrowie, ostatni zaś – chorobę. Nieprzypadkowo jeden ze scenariuszy radzenia sobie z szokiem, który wykorzystuje model krzywej U lub W²³, przypomina proces powrotu do zdrowia – restytucji.

Rzeczą charakterystyczną jest, że powyższy scenariusz zakłada powrót do stanu wyjściowego po doznanym szok. Otóż Young Yun Kim i Brent D. Ruben świadomi

²² Niech przykładem będzie klasyczna praca Young Yun Kim i Brenta D. Rubena, którzy przywołując innego autora, piszą, że szok kulturowy stanowi „formę niedostosowania osobowościowego, które jest reakcją na czasowe niepowodzenie w dostosowaniu się do nowego otoczenia i ludzi”. Zob. Y.Y. Kim, B.D. Ruben, *Intercultural Transformation. A Systems Theory*, w: Y.Y. Kim, W.B. Gudykunst (eds.), *Theories in Intercultural Communication*, Sage Publications, Newbury Park, CA 1988, s. 301–302. Autorzy ci podają też listę synonimów omawianego terminu, wśród których znajdują się „szok [pełnionej] roli”, „szok językowy”, „zmęczenie kulturowe” i „szok przemiany”.

²³ *Ibidem*, s. 302.

ograniczeń tego scenariusza, który nazywają problemowym podejściem do komunikacji międzykulturowej, przeciwstawiają mu scenariusz alternatywny: podejście do komunikacji międzykulturowej oparte na uczeniu się/rozwoju²⁴. Cytując innego badacza, Petera Adlera, stwierdzają, że „szok kulturowy (...) stanowi dogłębne doświadczenie edukacyjne, które prowadzi do [osiągnięcia] wysokiego stopnia samoświadomości i osobistego rozwoju”²⁵. Punktem docelowym ma być pojawienie się osoby „wielokulturowej”, która wykraczając poza ramy tego, co Adler nazywa społeczeństwem tradycyjnym i masowym, „(...) nigdy nie jest całkowicie *częścią*, nigdy też nie jest całkowicie *poza* własną kulturą; zamiast tego żyje na granicy”²⁶. Przyjmując, że szok kulturowy może stanowić nie tyle przeszkodę, ile warunek rozwoju osobistego i szanując scenariusz takiego rozwoju autorstwa Kim, Rubena i Adlera, świadom też jestem pewnych istotnych problemów metodologicznych wynikających z przyjęcia założeń amerykańskich badaczy. Mam na myśli przede wszystkim słownik zawierający termin „kultura” i terminy pokrewne, jak też konsekwencje przyjęcia trwania jednostki na granicy kultur. Biorąc jednak pod uwagę ograniczenia niniejszego tekstu, sygnalizuję wolę krytycznego rozpatrzenia stanowiska Kim, Rubena i Adlera w innej rozprawie. Zwracam również uwagę na to, że stanowisko to odnosi się do jednostki, nie zaś relacji międzyjednostkowej, która jest przedmiotem moich rozważań.

10.

Wracając zatem do owego przedmiotu, pragnę przypomnieć, że powiązani wspomnianą relacją ludzie mogą reagować na posiadające określone natężenie działania partnera oporem, który tworzy między nimi wspomniane napięcie. Zakładam przy tym, co stanowi konsekwencję moich wcześniejszych uwag na temat dwóch interpretatorów (obserwatorów), że opór i natężenie rozważane muszą być dwukierunkowo: interakcja może bowiem prowadzić między innymi do oporu obu stron naraz. Przyjmuję zatem, że szok kulturowy nie staje się udziałem wyłącznie jednego uczestnika interakcji. O ile jednak jakakolwiek jednostka jest mu poddana, o tyle dochodzi do rozejścia się między pojawiającym się w zasięgu zdarzeniem fizycznym a warunkowanym przez układ postaw działaniem kulturowym, stanowiącym zakładaną odpowiedź na owo zdarzenie. Zwykle tego rodzaju rozejście się powinno skutkować sfalsyfikowaniem przypuszczenia na temat uporządkowania wspomnianego zdarzenia. Przypuszczenie owo w postaci na przykład hipotezy badawczej jest przedmiotem stosownych postaw, w tym przekonania co do prawdopodobieństwa tej hipotezy. Kiedy wszak jednostka formułująca to przypuszczenie i zajmująca stosowne postawy opiera się możliwości zanegowania skutku poznawczego przeżywanych

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, s. 303.

²⁶ *Ibidem*, s. 313.

przez siebie aktów poznawczych, wówczas będzie ona trwać w oporze, sprzyjając utrzymywaniu się wysokiego stanu napięcia. Innymi słowy, dla takiej jednostki będzie charakterystyczny stan utrzymywania dotychczasowej konfiguracji postaw bez względu na docierające doń bodźce w postaci niewspółmiernych z przewidywanymi, czyli zakładanymi przez tę konfigurację zdarzeń. Czyż nie można wyobrazić sobie człowieka, który podtrzymuje przekonania geocentryczne mimo licznych świadectw temu przeczących?

Nie można jednak stwierdzić, że zaprzestanie oporu jest niepożądane samo przez się. Zwykle jednostka jest zachęcana do zaniechania określonych przekonań w przypadku pojawienia się nowych świadectw, falsyfikujących dotychczasowe przypuszczenia na temat świata zdarzeń fizykalnych. Opór stawiany jest jednak nie tylko zdarzeniom świata fizykalnego w ogóle, ale także działaniom innych jednostek, z którymi to jednostkami określone postawy nie są podzielane, mimo że rozpatrywany podmiot wchodzi z nimi w interakcję. Będący wynikiem takiej interakcji szok kulturowy nie musi być koniecznym warunkiem zmiany przekonań. Tym niemniej sądzę, że w takim przypadku jeden ze scenariuszy może prowadzić do przekształcenia konfiguracji postaw jednostki, przy równoczesnym zachowaniu dystansu wobec innej jednostki. Mam bowiem na myśli sytuację, w której kontakt międzykulturowy nie prowadzi w sposób nieunikniony do komunikacji międzykulturowej. Przywołuję zatem raz jeszcze stan wykraczający poza stan równowagi, w ramach którego pojawiają się dwa niepodzielane przez strony interakcji łańcuchy działań. Poniżej pozwolę sobie poczynić dwie uwagi na ten temat.

11.

W 1984 roku ukazała się publikacja Michela Foucaulta, w której autor przedstawił nowoczesność jako postawę, nie zaś: epokę. Rysem charakterystycznym tej postawy – etosu – uczynił krytyczność. Stanowisko francuskiego myśliciela przywołałem gdzie indziej, omawiając wspomnianą już koncepcję współczesności Rabinowa²⁷. Współczesność ujęta jest przez amerykańskiego antropologa jako jednocześnie postawa i relacja. Pomimo kilku późniejszych prób nieco innego jej rozumienia sądzę, że najwłaściwsze będzie przedstawienie mojego pierwszego odczytania: „Współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etosu, który nabiera już wymiaru historycznego”²⁸. Rabinow dokonał poszerzenia perspektywy Foucaulta, gdyż dotychczasowy fundament krytyczności uczynił jednym z elementów – argumentów – nowego jej fundamentu – relacji – czyli właśnie współczesności. Amerykański antropolog przeformułował bowiem figurę nowoczesności francuskiego myśliciela, ograniczając jej charakter do opowiadania

²⁷ A. Zaporowski, *Hybrydowy charakter...*, *op. cit.*; A. Zaporowski, *Kultura w świetle...*, *op. cit.*

²⁸ A. Zaporowski, *Kultura – ruchomy cel*, „Lud” 2010, nr XCIV, s. 369–370.

się za nowością, a jednocześnie zestawił ją z figurą tradycji oznaczającą postawę opowiadania się za tym, co stare. W ujęciu Rabinowa postawa krytyczna, jaką staje się współczesność, oznacza teraz bezustanne balansowanie między nowoczesnością a tradycją. Postawa ta ma również charakter historyczny, co oznacza, że wspomniane balansowanie bezustannie fluktuuje w „przestrzeni (nieliniowej)”, czyli w sposób potencjalnie nieprzewidywalny przesuwają się między „nieodległą przeszłością” a „nieodległą przyszłością”.

Mającą charakter relacyjny postawa krytyczna przedstawiona jest również w innej odsłonie. Zdając sprawę z późniejszych badań interdyscyplinarnych prowadzonych między innymi ze swym uczniem Anthonym Stavrianakisem, o czym pisałem gdzie indziej²⁹, Rabinow odwołuje się do postaci demona Maxa Webera. Demona należy słuchać, aby móc sprostac „wymogom dnia”. Również w tym przypadku Rabinow dokonuje szczególnego rozszerzenia pola analizy. Odwołując się do dotychczasowych i projektowanych praktyk etnograficznych, powołuje do życia dwa twory: złego ducha (ang. *demon*) i ducha opiekuńczego (ang. *daemon*), z których każdy odpowiada za podtrzymywanie, odpowiednio, pierwszych i ostatnich praktyk. Utrzymana w duchu tak zwanej obserwacji uczestniczącej drugiego rzędu analiza kondycji antropologicznej służy uświadomieniu badaczowi, że, na przykład, warto czasami nie być zbyt otwartym w terenie, ale też nie jest wskazane pozostawianie w pojedynkę podczas prowadzenia badań. Ogólnie rzecz biorąc, dobrze jest odnosić się do praktyki etnograficznej w sposób relacyjny. Obserwacja uczestnicząca drugiego rzędu stanowi wynik udanego zdystansowania się względem rezultatów obserwacji uczestniczącej pierwszego rzędu, którym towarzyszyło poczucie bliskie szokowi kulturowemu, określanemu przez Foucaulta jako *stultitia*. Przywołanie znajdujących się w nieusuwalnej opozycji wspomnianych duchów można zatem traktować nie tylko jako odpowiednik tradycji i nowoczesności, lecz także postaw jako takich, między którymi zachowywany jest nieustanny stan napięcia.

12.

Okazuje się, że napięcie, a wraz z nim opór nie stanowią przeszkody, lecz wręcz warunek konieczny radzenia sobie z szokiem, co notabene potwierdza diagnozę Adlera, Kim i Rubena. W tym miejscu jednak chodzi mi nie tyle o napięcie między wchodzącymi w interakcję jednostkami, ile o napięcie między postawami, którego to pierwsze okazuje się pochodną. Chciałbym wyjść poza stanowisko Rabinowa, choć uznaję je za interesujące i pouczające. Stwierdzam zatem, że (1) między stosownymi postawami nie zachodzi wyłącznie relacja opozycji i (2) postaw takich jest możliwie wiele. Mimo to przeciwstawianie określonych postaw zdając sprawę z omawianego napięcia traktuję jako nieusuwalny składnik kondycji kultury. Podkreślam równocześnie, że zbiór postaw jest względnie spójny; taki charakter owego zbioru umożli-

²⁹ A. Zaporowski, *Różne oblicza współczesności*, „Lud” 2014, nr XCVIII, s. 302–306.

wia jednostce orientowanie się w świecie zdarzeń fizykalnych, w tym działań innych ludzi.

Wspomniane zdarzenia stanowią jednak bezustanne wyzwanie wobec kultury, gdyż nie da się z góry przewidzieć ich przyszłej kondycji. Zajście zaskakującego zdarzenia lub strumienia zdarzeń sprawia, że dochodzi do stanów napięcia między postawami. Stany te z kolei prowadzą do sytuacji, w której podejmowane przez jednostki działania kulturowe stają się chaotyczne. W ten sposób dochodzi, jak już wspomniałem, do załamania się porządku poznawczego i emocjonalnego. Niekiedy stan napięcia może być również kontrolowany. To wówczas dochodzi najczęściej do sygnalizowanej wyżej zmiany konfiguracji postaw, a także do zastępowania jednych przekonań innymi. W tym sensie napięcie między postawami, będąc potencjalnym zagrożeniem dla spójności tworzonego przez nie zbioru, stanowi jedynie kolejny katalizator przekształcenia.

Warto zwrócić uwagę na to, że powyższe przekształcenie nie umożliwia jednostce wyłącznie przystosowywania się do świata, który współtworzy. Szczególnie interakcja międzyludzka zakładająca kontakt międzykulturowy pozwala dostrzec jednostkę jako podmiot inicjujący zmianę. Oczywiście schemat przekształcenia może być opisany tak jak wyżej. Punktem docelowym nie jest jednak dostosowanie się z konieczności do określonych warunków, czego świadectwem mogłoby być zminimalizowanie napięcia, czyli osiągnięcie stanu względnej spójności postaw. Bardziej interesująca jest ewentualność polegająca na wyprzedzaniu działania partnera interakcji. W tym sensie jednostka może sama inicjować stany napięcia między swymi postawami, sprawiając, że będące skutkiem „okielznania” tych stanów działania kulturowe wymuszają na partnerze nowe sposoby odpowiadania na nie. Mechanizm ten powinien mieć charakter dwukierunkowy. W związku z tym człowiek jest nie tylko – lub nie tyle – agregatem adaptacyjnym, ile istotą innowacyjną. Nie dążyłbym zatem do ujmowania napięcia między postawami jako problemu, który należy likwidować. Widziałbym raczej w nim element mechanizmu pozwalającego człowiekowi na radzenie sobie w świecie nieprzewidywalnych zdarzeń. Mechanizm ten polegałby na naprzemiennym „pobudzaniu” i „wygaszaniu” stanu napięcia między postawami. Pozwalałoby to jednostce bezustannie kontrolować i planować azymut działań nieodruchowych. Dzięki temu w sposób możliwie plastyczny sytuowałaby siebie wśród innych ludzi, i w świecie w ogóle. Podejmując zaś te działania, zdawałaby sprawę z ich uwarunkowania przez którąkolwiek z ruchliwej armii kultur. Jednostka ta byłaby z pewnością elastyczna i twórcza, a równocześnie nie podejmowałaby działań sama.

Bibliografia

Davidson D., *The Emergence of Thought*, w: *idem, Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 123–134.

- Geertz C., *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, w: *idem, The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, s. 33–54 (wydanie polskie: *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka*, przeł. M.M. Piechaczek, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 51–74).
- Geertz C., *Ritual and Social Change: A Javanese Example*, w: *idem, The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, s. 142–169 (wydanie polskie: *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawajski*, przeł. M.M. Piechaczek, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 169–197).
- Kim Y.Y., Ruben B.D., *Intercultural Transformation. A Systems Theory*, w: Y.Y. Kim, W.B. Gudykunst (eds.), *Theories in Intercultural Communication*, Sage Publications, Newbury Park, CA 1988, s. 299–321.
- Kmita J. (red.), *Tropem Nietzscheńskiego kłamstwa słów*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999.
- Nietzsche F., *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, przeł. B. Baran, w: *idem, Pisma pozostałe 1862–1875*, Inter Esse, Kraków 1993, s. 181–199.
- Zaporowski A., *Co to jest strategia kulturoznawcza?*, w: J. Grad, J. Sójka, A. Zaporowski (red.), *Nauka – kultura – społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 265–274.
- Zaporowski A., *Inspiracje Wittgensteinowskie: bodźce i reakcje werbalne nie klamią*, w: J. Kmita (red.), *Tropem Nietzscheńskiego kłamstwa słów*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999, s. 55–66.
- Zaporowski A., *Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne*, „Studia Kulturoznawcze” 2013, nr 1, s. 125–143.
- Zaporowski A., *Kultura a praktyka badawcza*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2016, nr 7, s. 31–56.
- Zaporowski A., *Kultura – działanie – metoda*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2013, nr 4, s. 5–23.
- Zaporowski A., *Kultura – ruchomy cel*, „Lud” 2010, nr XCIV, s. 367–375.
- Zaporowski A., *Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności*, „Lud” 2013, nr XCVII, s. 175–194.
- Zaporowski A., *Obraz kultury w świetle wybranych modeli stosunków międzyludzkich*, w: A. Pałubicka, A.P. Kowalski (red.), *Konstruktywizm w humanistyce*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2003, s. 107–118.
- Zaporowski A., *Opis zagęszczony a kryzys przedstawienia – przypadek antropologiczny*, „Studia Semiotyczne” 2010, nr XXVII, s. 167–176.
- Zaporowski A., *Różne oblicza współczesności*, „Lud” 2014, nr XCVIII, s. 299–307.