

Joanna Hańderek

JAMESA CLIFFORDA KŁOPOTY Z KULTURĄ

Jednym z głównych zagadnień poruszanych przez Jamesa Clifforda w *Kłopotach z kulturą* jest problem doświadczenia kulturowego i jego jedności, który – zwłaszcza w doświadczeniu współczesnego człowieka – nabiera szczególnego wyrazu. Analizując zarówno sytuację człowieka w kulturze, jego doświadczenia, jak i samą kulturę, Clifford pokazuje wieloznaczność kulturowego uposażenia, jakie człowiek przejmuje i z jakim próbuje sobie poradzić. Kłopoty z kulturą w takim ujęciu jawią się jako pierwsze i podstawowe dla człowieka i jego istnienia. Można zaryzykować stwierdzenie, iż są to kłopoty egzystencjalne jednostki bytującej w świecie, świadomości rzuconej-w-świat¹.

Główną kwestią postawioną przez amerykańskiego badacza pozostaje ukazanie różnorodności doświadczenia kulturowego człowieka. Clifford wskazuje, jak procesy końca XIX wieku i w XX wieku doprowadziły nas do sytuacji współczesnego świata. Człowiek współczesny, nawet jeśli poszukuje pewnej jedności, nie jest w stanie jej uzyskać. Współczesna kultura i jej doświadczenie stanowią swego rodzaju konstrukt, często też odzwierciedlają potrzeby i nastawienie człowieka wobec kulturowych oczekiwań². Clifford wychodzi od sytuacji Ameryki początku XX wieku. Szybko jednak czytelnik orientuje się, że prezentowane na przykładzie amerykańskim problemy pojawiają się w niemal każdej kulturze. Analiza Clifforda skupia się na doświadczeniu człowieka w świecie kultury. Dlatego też każda kultura staje się takim przeszczepem znaczeń i paradygmatów, wobec których człowiek musi podjąć próbę zrozumienia siebie i swojego bycia w zastanym świecie.

Współczesność, poprzez swoją dynamikę zmiany, uświadamia procesualność każdej kultury. Dodatkowo w świecie współczesnym, choćby przez globalizację, niektóre zmiany dotyczą wszystkich kultur. Inaczej mówiąc, wedle Clifforda jesz-

¹ Heideggerowskie rzucenie-w-świat może być kategorią pomocną w próbie zrozumienia szczególnego stosunku człowieka do otaczającej go rzeczywistości.

² Por. E. Rochberg-Halton, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. By James Clifford, „Contemporary Sociology” 1989, vol. 18, s. 934.

cze stulecie wcześniej kultury – choć podległe historii i jej przemianom – miały bardziej statyczny charakter. Zmiany dokonywały się wolniej i, co ważniejsze, często były wewnętrznymi procesami przeobrażeń danej kultury. Zmiany we współczesnym świecie stały się nie tylko o wiele szybsze, ale też poszerzył się znacznie sam ich zakres oddziaływania. Oddziaływanie kulturowe, na szeroką skalę, spowodowało, że zmiana nie stanowi już wewnętrznej sprawy danej kultury; ale, stymulowana przez to, co zewnętrzne, prowadzi do przeobrażeń globalnych.

Dla lepszego zrozumienia Jamesa Clifforda należy odwołać się do wcześniejszych koncepcji: José Ortegi y Gasseta oraz Marshalla MacLuhana. Opisane przez Clifforda kłopoty z kulturą i specyfiką współczesności stają się jaśniejsze, gdy sięgnąć po myślicieli, którzy starali się opisać je w ich konstytucji. Co ważne, nastawienie badawcze Ortegi y Gasseta posiada egzystencjalny rodowód, a jego historia przemiany kulturowej koncentruje się na roli, jaką kultura sprawuje wobec egzystencji człowieka. Z kolei MacLuhan daje narzędzie poznawcze współczesności przez swoje koncepcje „globalnej wioski” oraz kultury masowej.

Ortega y Gasset pozwala zrozumieć, co istotnego dzieje się z egzystencją wykorzenioną³. W *Buncie mas* pokazuje, jak człowiek traci swą przestrzeń społeczno-kulturowo-geograficzną. Zacierające się granice pomiędzy wsią i miastem, przemieszczanie się wraz z tym mentalności, zacierającej różnice pomiędzy poszczególnymi formacjami kulturowymi i społecznymi klasami, prowadzą do standaryzacji. Jak wskazuje Ortega y Gasset, współczesność (miał on na myśli pierwszą połowę XX wieku⁴) to rzeczywistość o charakterze społecznej unifikacji. W ten sposób społeczeństwo otrzymuje horyzontalną strukturę, choć wcześniej opierało się na strukturze wertykalnej: złożonej z kolejnych warstw społecznych, do których awans był albo niemożliwy, albo zakładał ogromny wysiłek jednostki. W ten sposób, jednostka znała nie tylko swą kulturową przynależność, lecz również posiadała pewne określone zadanie. Chcąc się zmienić (awansować), musiała rozwijać się, dążyć do czegoś, co przekraczało nadane jej pierwotnie kulturowe możliwości. Zmiana oznaczała tak naprawdę ugruntowywanie porządku społecznego – razem z rozwojem jednostki dokonywał się rozwój kulturowych paradygmatów. Współcześnie wedle Ortegi y Gasset została załamana struktura dążenia, tradycji. Człowiek nie wie już, kim jest, nie posiada sztywno przypisanego miejsca w społeczeństwie. Równocześnie utracił motywację do rozwoju. Wszyscy stają się równi, każdy może to samo, unifikacja wyklucza motywację, nie daje bowiem pozytywnego celu i inspiracji.

W ten sposób, człowiek zatracił nie tylko swą kulturową przynależność, ale też indywidualność. Jego egzystencja została zagrożona. Masa dla hiszpańskiego filozofa pozostaje przede wszystkim bierna⁵. Masa nie egzystuje, a więc do niczego nie dąży, nie rozwija się, nie posiada świadomości, po prostu jest, trwa w swej pasywności. Ta bierność i kulturowa unifikacja masy wyklucza – czy mocniej – zagraża

³ Wykorzenienie, o jakim pisze Ortega y Gasset, ma przede wszystkim charakter kulturowy. Człowiek doznaje bowiem niebezpiecznego przeobrażenia kulturowego, które przede wszystkim zagraża jego świadomości i jego byciu sobą.

⁴ Pomimo odniesienia do przeszłości, widać dobrze, jak pewne procesy ujawnione na początku XX wieku nasilają się czy też nabierają znaczenia pod koniec tego właśnie stulecia.

⁵ Por. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 2002, s. 59 i n.

jednostkowości, ponieważ wyklucza rozwój. Wedle Ortegi y Gasseta jednostkowość egzystencji oznacza dążenie, potrzebę samorealizacji, poszukiwanie siebie. Jednostka zawsze też chce czegoś więcej – dlatego usiłuje zmieniać swą sytuację w świecie, swój status społeczny, poszukując dróg w kulturowej samorealizacji. Masa nie odczuwa ani nie doświadcza takich potrzeb, akceptuje to, co jest. A to oznacza kulturową stagnację – regres rozwoju i form zachowań.

Ów kulturowy paradoks, jaki wyłania się w analizie kondycji człowieka XX wieku, bardzo dobrze pokazał Herbert Marcuse w *Człowieku jednowymiarowym*. Wedle Marcusego we współczesnym, konsumpcyjnym społeczeństwie nastąpiła właśnie stagnacja, w której pozorna zmiana, jaką jest wypracowanie ilościowe dóbr materialnych, zastąpiła rozwój jakościowy kultury. Co istotne, kultura dla Marcusego zawsze miała charakter opresyjny, determinując człowieka i naciskając na jednostkę. Owa represyjność posiadała jednak swe uzasadnienie, pozwalała bowiem na konsolidację i budowanie sprawnie działającego społeczeństwa, jednej formacji państwowej. W XX stuleciu nastąpiła kumulacja paradygmatu wydajności i konsumpcji, powodując, że człowiek został poddany specjalnej formie nacisku. Marcuse nazywa to represją ukrytą, działającą na człowieka tak, iż ten nie zadaje sobie z sprawy z wpływających na niego czynników. Owa niejawnosć represyjnego systemu kultury determinuje jednostkę, równocześnie zabezpieczając trwanie i stabilność takiego systemu – nikt bowiem się nie buntuje i nie sprzeciwia. Represja ukryta opiera się na afirmatywnym działaniu – człowieka poddaje się systemowi „nagród” i stawia wobec możliwości coraz większego rozwoju (głównie ekonomicznego). Taki rodzaj represji rozbudza w nim potrzeby posiadania, zdobywanie coraz lepszego stanowiska, statusu społecznego, by w konsekwencji bazować na tych kulturowo wykształconych pragnieniach. Tak nabyte potrzeby stają się przyczyną działania, bo jednostka, ulegając im, zaczyna zabiegać o ich zaspokojenie. W ten sposób nieświadomie daje sterować sobą poprzez system kulturowy. Spełniając swoje pragnienia, spełnia w rzeczywistości kulturowe uwarunkowania. Człowiek jednowymiarowy to właśnie taka nastawiona na wydajną pracę, nieświadoma swej egzystencji i nieposzukująca autentyczności indywidualność.

Zarysowany przez Marcusego obraz kultury może wydać się zbyt tendencyjny. I rzeczywiście, liczne odwołania do Marksa czy Hegla nadają tym wywodom dość ciężki ton. Jednak ważne w jego pismach wydaje się wydobyć na jaw represji ukrytej, jaką posługuje się kultura. Człowiek skazany na bycie w kulturze staje się do pewnego stopnia jej zakładnikiem. Nie mogąc bez niej istnieć i wchodząc bezrefleksyjnie w jej struktury, ulega zagrożeniu o jakim pisał Marcuse – jednowymiarowości. Paradoks, jaki pokazał filozof, to przede wszystkim pewna dialektyczność kulturowego oddziaływania na jednostkę. Z jednej strony, dla dobrego funkcjonowania kultura musi poddać człowieka naciskom i determinacji. Z drugiej strony, gdy dzięki represji ukrytej uda jej się tego dokonać, skazuje siebie jak i jednostkę na degradację. Dla pełnego istnienia potrzebne jest bowiem działanie, aktywność, która przede wszystkim opiera się na indywidualnym poszukiwaniu wolności i autentyczności. Kultura potrzebuje zatem zarówno zdeterminowanych, bezrefleksyjnych ludzi, jak i buntowników.

Marshall MacLuhan stara się z kolei uchwycić procesy globalizacji. Globalna wioska to przede wszystkim medialna jedność dostępu do informacji. Współcześnie człowiek powrócił, jak pisze MacLuhan, do stanu „pierwotnego koczownictwa”. Tym razem jednak poluje on na wiadomości, do których ma powszechny dostęp. Obecnie każdy może przeczytać, zobaczyć, dowiedzieć się wszystkiego o wszystkich. W ten sposób świat skurczył się, stając się polem coraz intensywniej wymienianych poglądów, twierdzeń, a przede wszystkim – kulturowych wzorów zachowań i paradygmatów myślenia. Człowieka rzucenie w świat, w tym wymiarze, okazuje się rzuceniem w rzeczywistość wielokulturową. Dla MacLuhana nie oznacza to jednak zatracenia różnorodności kulturowej. Oznacza to jedynie, że różnorodność przestała być czymś obcym, stała się pierwszą i podstawową rzeczywistością kultury. Poprzez wymianę informacji człowiek oswoił się z tym zjawiskiem, odbierając je jako codzienne.

Pojawia się pytanie, czy następnym stopniem kulturowego rozwoju i kurczenia się rzeczywistości nie stanie się postawa przypominająca „supermarket kultury”. Gordon Mathews pokazuje, że kulturę można rozumieć na dwa sposoby: jako sposób życia i postępowania danego narodu, grupy ludzi, ludu, lub jako swoistego rodzaju „supermarket”, w którym każdy może znaleźć coś odpowiedniego dla siebie, by w ten sposób stworzyć swoją własną kulturową tożsamość, dobierając poszczególne elementy z różnych paradygmatów i wzorów⁶. Jak sugeruje Mathews, te dwie wizje kultury przekładają się na dwa sposoby życia: pierwszy, związany z tradycyjnym wymiarem, i drugi, odnoszący się do współczesnego, rozwiniętego i przede wszystkim globalnego świata. Co istotne, nawet w tak, wydawać by się mogło, wolnym czy uwolnionym świecie istnieją wciąż ograniczenia oraz determinacje kulturowe. Człowiek nadal dokonuje bowiem wyboru w sposób naznaczony kulturową determinacją. I choć w globalnej rzeczywistości każdy może sięgać po takie wzory postępowania i takie wartości, jakie uważa za odpowiednie, tym samym zyskując pozory wolności, to, jak zauważa Mathews, kwestią otwartą pozostaje pytanie, czy każdy wybór dokonuje się całkowicie spontanicznie i w sposób wolny. Czy wchodząc do supermarketu kultury, gdzie pojawiają się różne kulturowe zapożyczenia, przeniesienia i koegzystujące kulturowe formy, nie wchodzimy już z pewnym uposażeniem? Odpowiedź amerykańskiego badacza jest jednoznaczna. Zawsze wyrastamy już w jakimś środowisku, zawsze jesteśmy postawieni wobec pewnych określonych kulturowych wzorów. Odwołując się zarówno do Ruth Benedict, jak i do Clifforda Geertza, Mathews pokazuje jasno, że człowiek zawsze podlega pewnej determinacji. Czasami pozostaje ona ukryta, czasami możliwe jest uświadomienie sobie kulturowego uposażenia, niezależnie jednak od stanu naszej świadomości, żyjąc w globalnym świecie, nie zostaliśmy do końca uwolnieni od takich uwarunkowań. Można powiedzieć, że przeciwnie – pojawiły się nowe zagadnienia związane ze starymi aspektami kulturowego życia, rozszerzając zakres problemowy naszego uwikłania w świat kultury.

Marcuse wskazywał, jak pewne determinujące czynniki mogą zostać wpisane w kulturowe mechanizmy kształtujące potrzeby ludzi. W ten sposób uzyskał obraz

⁶ Por. G. Mathews, *Supermarket kultury*, tłum., E. Klekot, Warszawa 2005, s. 18-19.

człowieka determinowanego od zewnątrz, nieświadomego całego procesu, jakiemu został poddany. Mathews pokazuje, że problem jest o wiele bardziej subtelny. Wymienia trzy poziomy kształtowania kulturowego człowieka⁷, ludzkiej świadomości. Pierwszy, najgłębszy poziom, to „poziom oczywistości”, na którym formują się takie czynniki, jak język, wzory postępowania i myślenia. Poziom ten jest najgłębszy ze względu na ludzką świadomość – jako pierwotnie ukształtowany jeszcze we wczesnym dzieciństwie, tworzy bazę postępowania i kształtowania się ludzkiej tożsamości. Stanowi fundament, z którego istnienia nie zawsze zdajemy sobie sprawę, traktując jego elementy jako oczywistość. Drugi poziom, „środkowy”, nazwany został przez Mathewsa „*shikata-ga nai*”. To poziom, na którym pojawia się świadomość warunkowania kulturowego. Jednak to, co stanowi czynnik determinujący, przyjmuje się jako nieuniknione i wręcz nie-dyskutowane: wszystkie czynności dnia codziennego, które podejmujemy z konieczności, z obowiązku, wiedząc, że są naszym obowiązkiem, i mając świadomość, że nie można się od niego uchylić (przykłady Mathewsa są znamienne: chodzenie do szkoły, do pracy, płacenie podatków). Poziom ten polega przede wszystkim na uświadomieniu sobie, że zostaliśmy wrzuceni w pewną realność kulturową, na którą musimy, jeżeli chcemy przetrwać, odpowiedzieć. Uświadomienie staje się równocześnie zakorzeniem w rzeczywistości, która, determinując nas, pozostaje „naszą rzeczywistością”. Trzeci poziom, „płytki” i najbardziej świadomy, to poziom naszej kulturowej wolności. Tu możemy wybierać te elementy kultury, w których chcemy uczestniczyć. Jak jednak pokazuje badacz, człowiek warunkowany bywa na wszystkich trzech poziomach, choć nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę (najgłębszy poziom warunkowania kulturowego odbywa się poza naszym uświadomieniem). Wolność wyboru okazuje się zatem bardzo powierzchownym fenomenem ludzkiego bycia w świecie.

Te dwa ujęcia pokazują ze strony Ortegi y Gassetta zatracenie tożsamości i wykorzenie kulturowe, zaś ze strony MacLuhana – rodzącą się nową świadomość, która przekracza zastany porządek rzeczy. Sięgając po informacje, których wcześniej nawet nie mógłby sobie uświadomić, człowiek oswoił obcość. Wykorzenie kulturowe może zatem okazać się powtórny ufundowaniem nowej świadomości. Zerwane sieci kulturowe wciąż, jak pokazuje Mathews, stanowią element naszego życia, immanentną cechę, wpisaną w kulturową strukturę.

Clifford, świadomy zachodzących zmian oraz ich wpływu na człowieka i ciągłego warunkowania kulturowego, wskazuje, że nie może być inaczej. Odwołując się do wiersza Williama Carolsa, powtarza za jego słowami: „Coś cały czas się wyłania”, cały czas człowiek tworzy swą kulturę, poszukuje tego, wobec czego mógłby poczuć się bezpieczny i zadomowiony w świecie. Zmiany kulturowe, a nawet zanik jednej formacji kulturowej, nie zmieniają faktu, że człowiek cały czas uczestniczy w kulturze i wobec niej się stwarza. Co ważniejsze, kultura nie toleruje próżni, dlatego wciąż produkuje nowe elementy, wzory, paradygmaty, a człowiek aktywnie uczestniczy w tym procesie. Gdy jedne formacje kulturowe zatracają swe znaczenie, to on powołuje nowe instytucje i wskazuje sposoby postępowania. Wciąż poszukując siebie i swoich więzi ze światem, nieustannie współdziała z procesami kulturo-

⁷ Por. *ibidem*, s. 29 i n.

wych zmian. Proces tworzenia kultury jest nieustający, gdyż – według Clifforda – człowiek to istota kulturowa. Kulturowość nie polega jednak na sztywnym determinizmie fundowanym przez zastany porządek. Zmiana kultury pozwala na otwarcie, kreację nowych sposobów zachowania, a tym samym – jeden porządek determinacji zostaje zastąpiony innym. Człowiek jest więc istotą kulturową, ponieważ nieustannie w kulturze działa i poprzez nią się wyraża. Potrzebuje żyć w ustanowionym przez nią porządku⁸. Dlatego – gdy w jego rzeczywistości następuje pęknięcie i przemiana staje się zbyt drastyczna – człowiek zaczyna na nowo poszukiwać kultury i budować ją. Współczesność, jaką przedstawia ten badacz, ma pewne wspólne cechy z rzeczywistością prezentowaną przez wcześniejszych myślicieli: zmiana i różnorodność nabierają charakteru oczywistości. Dynamika kulturowej zmiany oddziałuje na egzystencję i odwrotnie – jest też przez tę egzystencję pobudzana i rozwijana.

James Clifford, opisując tę ludzką kondycję, zwraca uwagę, że już w samym codziennym bytowaniu wobec własnej kultury, jednostka wciąż napotyka różnorodności wzorów i paradygmatów, wciąż poddawana jest nowej kulturowej presji. Tym samym – stając wobec kultury – staje również wobec różnorodności jej wewnętrznych i zewnętrznych przejawów. To z kolei zmusza ją do aktywności, przekładającej się na tworzenie nowych form kulturowych i rozumienie tego, co wydarza się w świecie kultury. W swej analizie Clifford kładzie nacisk na mobilność człowieka. Przechodzenie z jednej formacji kulturowej w inną, skłania do poszukiwania nowych sposobów postępowania, przyjmowania tego, co napotkane lub próby wytworzenia swoich własnych wzorów i paradygmatów. Przywodzi to na myśl pojęcie „hybrydalności” Helmutha Plessnera, pozwalające ująć koncepcje Clifforda w pełniejszym wymiarze.

Plessner pisze o hybrydalności człowieka, wskazując przede wszystkim na możliwości, jakie tkwią w jego istnieniu. Człowiek jest sam dla siebie zadaniem, które ma wypełniać, rozwijając swoją kondycję. O hybrydalności wspomina też Clifford w kontekście sytuacji człowieka współczesnego i pytań o jego kondycję: czy został wykorzeniony, czy może stał się hybrydą stwarzającą się, nowej świadomości? Historia zarówno poszczególnych jednostek, jak i współczesności, zmusza Clifforda do teoretycznego rozważenia zagadnienia tożsamości wobec zmiany współczesnego świata. Zmiany, której nie traktuje on jednak jako zaburzenia czy też załamania właściwego porządku rzeczywistości. Przeciwnie – współczesność okazuje się według Clifforda o wiele bardziej sprzyjająca twórczości niż wcześniejsze „niezmiennie” („statyczne”) modele kulturowe⁹. Świat staje się tym samym otwarty i hybrydalny właśnie¹⁰.

Porządek kulturowy ulega przeobrażeniu zwłaszcza po roku 1950, który odegrał rolę linii demarkacyjnej kolonialnego i postkolonialnego świata – kiedy to „inny” wkracza do „naszego” świata, a różnorodność staje się oczywistością wewnętrzną każdej kultury¹¹. Dla Clifforda uchwycenie porządku zmian i tego, co w so-

⁸ Por. J. Friedman, *Routing Roots and Rooting Router: A Cosmopolitan Paradox*, „Current Anthropology” 1998, vol. 39, s. 733.

⁹ Por. J. Clifford, *Kłopot z kulturą*, tłum. E. Dżurak [et al.], Warszawa 2000, s. 12.

¹⁰ Por. J. Friedman, *op. cit.*, s. 733.

¹¹ Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 13.

bie one niosą, umożliwia zrozumienie przypadku jednostkowości, a więc odwołanie się do doświadczenia egzystencji jednostki uwikłanej w kulturę. Zmiana dokonuje się bowiem poprzez jednostkowość. A w kulturze, gdzie różnorodność ma pierwsze i podstawowe znaczenie, jednostkowość świadczy o wyłaniającym się porządku lub utrzymuje stare wartości i zasady działania – jednostka bowiem jest tym, co porządek ów afirmuje, podtrzymuje lub zmienia i konstytuuje na nowo.

W analizie Clifforda współczesność, odsłoniwszy nowy porządek, jednocześnie pokazała to, co w kulturze wydaje się od zawsze istnieć jako podstawowe. Chodzi o tożsamość i jej poszukiwanie egzystencji wobec kulturowych uwarunkowań. Tożsamość, która nie jest niezmienną metafizyczną zasadą, a „stale rozgrywanym się procesem, spornym politycznie i historycznie niedokończonym”¹², co więcej – „zależy od okoliczności a nie od esencji”¹³. Wprowadza to nowe możliwości mówienia o kulturze i człowieku. Tożsamość przede wszystkim pozostaje kulturowym konstruktem, zależnym od historycznych uwarunkowań. Współcześnie dodatkowo na tożsamość oddziałuje spotkanie z tym, co zewnątrz wobec danej kultury. Clifford, wskazując na przełom postkolonialny, równocześnie odwołuje się do dwóch doświadczeń wpisanych w spotkanie z odmiennością kultury i równoległe zmianę własnej kulturowej postawy.

Malinowski i Conrad (bo o ich doświadczenia tu chodzi), zestawieni przez Clifforda, okazują się podróżnikami poszukującymi przede wszystkim prawdy o własnej, na nowo nabywanej tożsamości¹⁴. Podobnie jak człowiek globalnego świata, wyruszają z pierwotnie danej im kulturowej rzeczywistości¹⁵, która powoli przestaje być ich światem, stając się jedynie wspomnieniem, bagażem (a może nawet i balastem) intelektualisty i literata. Zderzenie z odmiennością, którą Malinowski bada, a Conrad – przekłada na artystyczną kreację, przynosi doznanie inności. Jednakże, jak wskazuje Clifford, nastawienie do innego zawiera się już w uprzednim kulturowym paradygmacie. Innymi słowy, Malinowski patrzy na Trobriandczyków jeszcze z perspektywy kolonizatora-Europejczyka, wartościując i porównując. Spotkanie z innym, jak opisuje Clifford, zawsze okazuje się swoistym „wkraczaniem w świat, gdzie wszystko jest ze sobą powiązane, jest się zawsze, choć w różnym stopniu *nieautentycznym*, pochwyconym między jakieś kultury, wplątanych w inne”¹⁶. Zestawienie doświadczeń codziennych człowieka, posiłkowanie się doświadczeniem świadomego badacza, antropologa, jakim był Malinowski czy też intelektualisty Conrada, stanowi celowy zabieg Clifforda pokazujący powszechność „kłopotu z kulturą”. Uświadamia fakt, że każdy wobec kultury musi odszukać siebie.

W myśleniu Clifforda ujawnia się jeszcze jedna ważna kwestia. Oprócz oczywistej różnicy: pomiędzy zwykłym człowiekiem, na wpół świadomym swej kultury, którego wysiłek zrozumienia siebie wydaje się dość nikły, a naukowcem i pisarzem rysuje się różnica co do samego zrozumienia bycia-w-świecie kultury i bycia-wobec-

¹² *Ibidem*, s. 16.

¹³ *Ibidem*, s. 18.

¹⁴ Por. A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, tłum., I. Kołbon, Kraków 2005, s. 183.

¹⁵ Ojczyzny, małej ojczyzny, przestrzeni, w której zostali wychowani i która dała im pierwsze kulturowe uwarunkowanie.

¹⁶ J. Clifford, *op. cit.*, s. 18.

kultury. Clifford pokazuje, jak Malinowski i Conrad dostrzegają zależności pomiędzy własnym myśleniem – tradycją – a nową kulturą, jaka się przed nimi wyłania. Mimo całej tej świadomości, w zderzeniu z innością – Malinowski i Conrad, a wraz z nimi my, czytelnicy Clifforda – dowiadujemy się czegoś jeszcze. Inny – kultura, człowiek – stawiają nas wobec nowej formy świadomości. Doświadczenie inności nie tylko może wyrwać z pierwotnego, kulturowego zakorzenienia, ale również z własnej egzystencji, zaburzając nasze rozumienie samych siebie. W ten sposób wkraczanie w świat nowej kultury, odkrywanie jej wewnętrznych i zarazem swoistych powiązań (wzorów, zasad, norm, wartości) okazuje się równoczesnym odkrywaniem siebie. Ale odkrywanie dokonuje się w sytuacji zaburzenia. Nowy porządek przewartościowuje nasze uprzednie doświadczenia. Można powiedzieć, że to, co łączy każdego z nas, Malinowskiego i Conrada, to właśnie doświadczenia „kulturowego bycia pomiędzy”, wybicia z rutyny, doświadczenia siebie i świata, kulturowej podróży, jaką podejmuje się w swym życiu¹⁷.

Clifford idzie jednak dalej, pokazując, że „kulturowe pomiędzy” rozciąga się we współczesnym świecie jako wspólne doświadczenie wszystkich ludzi, będąc ogólną praktyką egzystującej jednostki. Niezależnie od różnic kulturowych ludzie postawieni zostali wobec nowej, rodzącej się formacji istnienia; podobnie jak Malinowski (czy bohaterowie powieści Conrada), muszą zadać sobie jeszcze raz pytanie o własną kondycję i znaczenie własnej tradycji. Tym samym uwikłanie człowieka w kulturę nabiera nowego znaczenia, nie tylko jako odbieranie kształtujących bodźców, lecz także – wezwanie do poszukiwania pomiędzy przyjmowanymi bodźcami tego, co ważne lub pożyteczne. Ciągłość tożsamości i kultury staje się przeszłym fenomenem. Jak pokazuje Clifford, człowiek w XX wieku zaczyna „improvizować” i „gromadzić”, używając do skonstruowania kulturowej tożsamości nierzadko mediów, symboli i znaczeń przekazywanych mu przez inne kultury¹⁸. Tradycja staje się polem zmiany i modyfikacji, przestrzenią znaczeń, po które sięga się w dowolny sposób.

Doświadczenie codzienności (czyli doświadczenie przeciętnego człowieka, który nie dokonuje zbyt szczegółowej analizy własnej sytuacji), tak jak i doświadczenie każdego antropologa (którego praca nastawiona jest na zrozumienie), pokazuje relację, jaka zachodzi między jednostką a kulturą – relację skazującą na rolę wzajemnej zależności. Kultura zawsze jest bowiem dana przez jednostkę, staje się ekspresją jej życia i rozumienia¹⁹. Antropolog, spotykając się ze swoim informatorem i przez niego badając kulturę, uczestniczy w zdarzeniu, które – niczym w laboratoryjnych warunkach – odtwarza i pokazuje pewien ważny element rzeczywistości. Informator to dla antropologa przedstawiciel i wyraziciel kultury. To, co sam jest w stanie zrozumieć i przekazać, trafia do badacza, który następnie dokonuje interpretacji. Zrozumienie kultury wyłania się zatem z dialogicznej współpracy pomiędzy antropologiem a informatorem, tym, kto jest z zewnątrz, a tym, kto jest we-

¹⁷ Por. E. Baldwin [et al.], *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Warszawa 2007, s. 204.

¹⁸ Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 22.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 33.

wnątrz²⁰. I pozostaje to w pewnym sensie wiedza nieweryfikowalna, gdyż opiera się na doświadczeniu wewnętrznym samego informatora, jego wewnętrznym przeżyciu danego mu kulturowego świata. Ta sytuacja, jak wspomniałam, ma charakter laboratoryjny, gdyż ujawnia w dość sztucznej sytuacji proces odbywający się na co dzień. Kultury doświadczamy przecież poprzez kontakt z drugim człowiekiem, w relacji rozwijającej się między jednostkami. Jeden słucha, drugi przekazuje. Kultura współtworzy się w takiej właśnie dialogicznej relacji – poprzez działania, sensory i znaczenia, jakie przekazuje się we wzajemności – byciu wobec drugiego, inności, różnorodności. Interpretacja hermeneutyczna okazuje się tu jedyną możliwą metodologią: słuchając informatora, badacz nanosi swoje własne, uprzednio zdobyte wiadomości lub kategoryzuje przekazane mu informacje podług własnych kulturowych standardów²¹. W ten sposób wyłania się pewne rozumienie kultury, które z kolei pociąga za sobą odpowiednią kulturową postawę. W życiu jednostka, będąc w relacji z innym, w taki właśnie sposób postępuje, przejmując, interpretując, czy odrzucając (w razie sprzeciwu, niezgody lub niezrozumienia) prezentowaną jej kulturę oraz jej odmienność. Narastanie tożsamości poprzez kulturowe czynniki i historię, o jakim pisze Clifford, okazuje się właśnie takim kształtowaniem w relacji pomiędzy jednostkami, uzewnętrznieniem i poszukiwaniem właściwego kulturowego wymiaru.

Trzeba pamiętać o jeszcze jednym: każdy informator (tak jak każdy człowiek) ma możliwość interpretowania i „stwarzania” swojej kulturowej opowieści tylko w obrębie szans, jakie oferuje mu jego własna kultura. I tu relacja „jednostka – kultura” nabiera owego specyficznego uwarunkowania. Jednostka może ustosunkować się, czerpać z kultury, nie może jednakże poza jej granice wykroczyć. Poznając inne cywilizacje, ciągle robi to w perspektywie tej własnej, narzuconej, bądź wybieranej – zawsze jednak oddziałującej na nią swymi paradygmatami. A prosty fakt, że wyrażamy się (wyrażamy kulturę) w obrębie tekstu, symboli i znaczeń, pokazuje nasze ograniczenie czy zawężenie do tychże właśnie: języka, symboli i znaczeń²².

Przedstawiając antropologiczne zagadnienia Clifforda, George E. Marcus zauważa, że w takiej właśnie dialogiczności leży istota myślenia amerykańskiego badacza: dla Clifforda liczy się przede wszystkim, wraz z odkryciem zmienności i różnorodności, uchwycenie polifonii rzeczywistości. W odpowiedzi na taką właśnie sytuację badanie kultury może odbywać się poprzez poszukiwanie sensu, który wyłania się w rozmowie, dialogu pomiędzy badaczem a informatorem, w dialogu pomiędzy ludźmi, w szeregu pytań, które człowiek może zadawać sobie sam²³.

„Truizmem stało się stwierdzenie, że jednostka jest kulturowo warunkowana. [...] Chcę jednak uhistorycznie stwierdzić, że *ja* jest ukształtowane kulturowo.”²⁴ Dla Clifforda jednostka, zawsze będąc w kulturze, w sposób oczywisty zostaje przez nią uwarunkowana i ukształtowana. Truizm polega przede wszystkim na niezrozumieniu, co właściwie oznacza owo kulturowe warunkowanie. Ruth Benedict

²⁰ Por. P.A. Roth, *Ethnography without Tears*, „Current Anthropology” 1989, vol. 30, nr. 5, s. 558.

²¹ Por. R. Borofsky, *Person and Myth by Clifford James*, „Man (New Series)”, 1985, vol. 18, s. 415.

²² Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 97.

²³ Por. G.E. Marcus, *The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scene of Anthropological Fieldwork*, [w:] *The Fate of Culture*, red. S.B. Ortner, brak wydawnictwa, miejsca i roku wydania, s. 93-94.

²⁴ J. Clifford, *op. cit.*, s. 105.

we *Wzorach kultury* pokazała bardzo dobitnie, jak człowiek, wyrastając w danym środowisku kulturowym, czerpie wzorce postępowania, jakie prezentuje mu się w pierwszych latach jego życia. W koncepcji Benedict to właśnie dziecko nabywa cechy kulturowe, uczy się języka, oraz dostaje podstawowe informacje o tym, jak postępować, co myśleć o świecie, czy o drugim człowieku. Takie kulturowe „wpisywanie” określonych cech (a dokładniej wzorów kultury) powoduje, że cywilizacja, w jakiej człowiek wyrasta, staje się niemalże jego drugą naturą, warunkującą często w sposób nieświadomiany ludzkie postępowanie. Kody kulturowe wpisane nam w dzieciństwie oddziałują z taką samą siłą i tak samo nieświadomie, jak odruchy bezwarunkowe, od których różnią się jedynie tym, że są nabywane w toku kulturalizacji. Co więcej, nabywając nowe wzory kulturowe, zawsze dajemy pierwszeństwo tym wyuczonym z dzieciństwa. Innymi słowy, kultura, w której wyrosliśmy, staje się niepodważalnie naszą pierwszą i najważniejszą motywacją oraz determinacją działania – wewnętrzną strukturą kulturową. Wszelkie później wyuczone wzory okażą się wobec tej pierwszej wtórne i powierzchowne. Jesteśmy tym, czym staliśmy się dzięki kulturowemu przystosowaniu do świata.

James Clifford poniekąd odchodzi od takiego myślenia o kulturze i jej mocnym warunkowaniu, chociaż nie rezygnuje z samego kulturowego warunkowania – postrzega je jednak w innej perspektywie. Uhistorycznienie tego zagadnienia, jakie proponuje, odsłania przede wszystkim dynamikę całego problemu: kultury i jej oddziaływania na człowieka.

Robiąc krótki, historyczny przegląd sposobów, na jakie rozumiano oddziaływanie kultury na jednostkę oraz jej egzystencję, Clifford podkreśla nieustanną zmianę tego rozumienia. I tak, według badacza, w XIX wieku traktowano determinizm kultury i jednostki, jako oddziaływanie czegoś powszechnego na jednostkowy byt: jedną dziejową konieczność, która w kolejnych etapach swojego rozwoju wpływała na człowieka i popychała go do dalszego rozwoju²⁵. Zapewne Clifford ma na myśli takie koncepcje, żywotne w owym czasie, jak chociażby historiozofia Hegla. Wprawdzie nie ujawnia on dokładnie swoich źródeł, wiadomo jednak, że odnosi się do rozumienia historii w kategoriach absolutystycznych, uznających kulturę za jedność, rozbitą co najwyżej na różne momenty dziejowe. Interpretacja determinizmu, jakiego doświadcza jednostka wobec kultury, opiera się też na statycznym rozumieniu tejże – jako jedynej i zmierzającej do jedyne go celu. Przełom, jakiego Clifford dopatruje się w roku 1900, wiąże się z wprowadzeniem wielości kultur w miejsce jednej dotychczasowej i jednej dziejowości, obejmującej wszystkie przejawy ludzkiego życia. Uświadomienie mnogości formacji kulturowych zaburza dotychczasowy statyczny obraz. Różnorodność zakłóca porządek historiozoficznego wywodu. Co więcej, w XX wieku okazuje się, że jednostkowość, taka, jaką wypracowała koncepcja filozofii europejskiej, wcale nie stanowi idei powszechnej. Każda kultura tak naprawdę kształtuje odrębne rozumienie człowieka. W ten sposób determinacja jednostki zaczyna się już w momencie, w którym kultura ją wytwarza (jako koncepcję albo formę egzystencji²⁶), bądź kiedy w jej miejsce wprowadza inne kategorie.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 105.

²⁶ W kulturze jednostka wypracowywana jest jako suma pewnych cech i zachowań kreowanych przez ludzi w toku definiowania człowieka. W ten sposób kultura daje pojęcie, koncepcję człowieka, tłumaczącą, czym jest jego indywidualność i egzystencja.

Wraz z odkryciem różnorodności kultur w XX stuleciu pojawia się napięcie, wprowadzone przez postkolonialny kompleks. Pisał już o tym Clifford Geertz, zaś James Clifford w swym opisie przemian nastawienia do kultury i uwikłanej w nią jednostki, używa tego fenomenu jako jednego z kluczowych elementów doświadczenia własnego „ja” w tej dziedzinie. Po pierwsze, zauważa on, iż w XX wieku – poprzez ujawnienie się innych kultur jako równorzędnych i równocześnie wewnętrznie spójnych, samoistnych oraz specyficznych – kultura europejska, a także kultura kolonizatorów, zostaje sprowadzona do jednego szeregu razem z innymi. Wobec wcześniejszej dominacji stanowi to niewątpliwie jej marginalizację. Dlatego, z jednej strony, pojawia się przekonanie, że wiedza o kulturze nie może pozostać domeną jednego paradygmatu myślenia, wymaga bowiem zrozumienia wielu wzorców i dyskursów, przyjęcia ich sposobu myślenia o świecie²⁷. Z drugiej strony, jak to ujmuje Clifford, „kondycja bycia poza centrum” „w świecie odmiennych systemów znaczeniowych” prowadzi do uformowania nowej świadomości²⁸. Wszystko to wiedzie zaś do odkrycia kondycji nowoczesnej (czy ponowoczesnej, jak by woleli niektórzy myśliciele²⁹), która przede wszystkim, zmagając się z własną tożsamością, zostaje skonfrontowana z innymi jej odsłonami, w odmiennych kulturowych wymiarach. Dlatego też znaczenie „ja”, jednostkowości, które – jak podkreśla Clifford – zawsze stwarza się wobec określonych kulturowych warunków, zostaje poszerzone o doświadczenie różnorodności, jakie tej jednostce oferuje jej kultura. W ten sposób „jednostka manewruje w obrębie ograniczeń i możliwości danych przez zinstytucjonalizowany zestaw zbiorowych praktyk i kodów”³⁰.

Wojciech Burszta w książce *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie* przedstawi klarownie historię takiego budowania tożsamości wobec kultury. Przede wszystkim (podobnie zresztą, jak Clifford) pokazuje, jak świadomość człowieka stwarza się wobec kultury. Jak dla Clifforda, tak i dla Burszty fenomen ten okazuje się swego rodzaju oczywistością, truizmem bowiem stanowi stwierdzenie, że człowiek to istota na wskroś kulturowa i przez kulturę stwarzana. Chodzi jednak o to, że we współczesnym świecie człowiek stwarzany jest przez kulturę na dość szczególnych i osobliwych warunkach. Burszta (na wzór rozważań Rolanda Barthesa) pokazuje, że człowiek żyje w świecie wielu narracji, z których stwarza spójną opowieść o sobie samym – swoją tożsamość. W porównaniu do przeszłości, w której tożsamość obejmowała dość ograniczone kulturowo elementy opowieści, a człowieka stawiano wobec spójnych narracji i opowieści, współcześnie możemy czerpać z wielu źródeł i z wielu narracji. Spójność tożsamości zależy od naszych wyborów, od tego, jak pokierujemy swoją egzystencją. W ten sposób to każdy z nas – poprzez podejmowane decyzje – buduje własne „ja” wobec wielu narracji i historii. Tożsamość zależy od nas w stopniu, w jakim wcześniej nie było to spotykane ani możliwe, ponieważ to przyjmowana przez jednostkę narracja pozwala na nadawanie

²⁷ Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 106.

²⁸ Por. *ibidem*, s. 106.

²⁹ Ponieważ dla samego Clifforda kwestia terminologii „nowoczesne – postnowoczesne” jest nieistotna. Dlatego – dla jasności wyводу – postanawiam nie wchodzić w tę rozległą i obciążoną już dzisiaj szeroką tradycją problematykę.

³⁰ J. Clifford, *op. cit.*, s. 107.

sensu rzeczywistości³¹. Człowiek, z jednej strony, czerpie z kontekstu kulturowego i przezeń jest kształtowany; a z drugiej strony, wybierając to, co jest dla niego najwłaściwsze (czy najbliższe, najbardziej odpowiednie), tworzy wobec tego kontekstu własną spójność znaczeń, własne rozumienie otaczającego go świata³². „Narracja jest tedy szczególną strukturą rozumienia, dzięki której ujmujemy zdarzenia naszego życia”³³.

We współczesnym świecie człowiek otrzymuje jednak coraz więcej elementów rzeczywistości, pomiędzy którymi może wybierać i tym samym – tworzyć z nich swoje opowieści. Globalizacja powoduje przede wszystkim skurczenie się tak zwanego „naszego świata”, a więc rzeczywistości, którą znamy i traktujemy jak własną (kulturę, społeczność, ojczyznę), oraz włączenie do tej znajomej rzeczywistości zupełnie obcych elementów. Środki przekazu pozwalające na coraz szybszy i większy przepływ informacji o tym, co zewnątrz i obce, niwelują różnice, zacierają obcość. Zewnętrzność innej kultury (jej problemy, wzory i narracje) przenika do wnętrza „naszej” kultury, stając się coraz bardziej składnikiem „naszej” codzienności. Dzięki temu człowiek może żyć nie tylko życiem swojej własnej kultury, ale również czerpać wiele z kultury obcej, przejmować pewne „zewnątrzne” narracje i kształtować z nich swoją własną opowieść. I może to robić nie na zasadzie egzotycznej inspiracji, lecz włączając w system swego myślenia elementy systemu, który poprzez prezentację w mediach staje się i tak obecny jako codzienny. Co najważniejsze, znikają tradycyjnie ukształtowane sztywne ramy. Występuje, jak pisze Burszta, „zanik trwałych i niepowtarzalnych kontekstów kształtowania się indywidualnych biografii zmuszając jednostki do budowania własnej tożsamości z materiałów najróżniejszych proveniencji, które wszakże nie składają się na jakąkolwiek spójną i skończoną całość narracyjną. Jednostka tedy wyłuskuje z tego, co ma do dyspozycji, elementy, które w jej mniemaniu pozwalają zachować pewność podmiotowej tożsamości”³⁴.

Opisywany przez Bursztę fenomen wskazuje, moim zdaniem, na jeszcze jeden ważny moment. Człowiek współczesny, pozbawiony tradycyjnie rozumianego wsparcia, jakie znajdował w ścisłych ramach kulturowego warunkowania (wzorach postępowania, paradygmatach myślenia), stara się odszukać na własną rękę spójność i gwarancję własnej tożsamości. Jak pisał Linton, jesteśmy istotami, które posiadają mocną potrzebę doświadczania gwarancji, spójności i jedności³⁵. Jak sądzę, potrzeba ta ujawnia jeszcze jedną zmianę, jaka zaszła w nastawieniu do człowieka w kulturze europejskiej. Jak wspomniałam na początku tego rozdziału, istnieje pewna tradycja mówienia o ludziach, tradycja kształtująca rozumienie nas samych oraz naszej kultury. Widać w niej wyraźnie odchodzenie od metafizycznego rozumienia istoty ludzkiej, a tym samym – przekreślenie prób poszukiwania jednej definicyjnej cechy, jedności natury ludzkiej. Człowiek zatracą tym samym najpierw jedność metafizyczną, która gwarantowała istnienie wspólnej istoty, aspektu formalnego kształtującego

³¹ Por. W. Burszta, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005, s. 223.

³² Por. S. Hegeman, *Patterns for America. Modernism and the concept of culture*, Princeton, New Jersey 1999, s. 195.

³³ W. Burszta, *op. cit.*, s. 224.

³⁴ *Ibidem*, s. 226.

³⁵ Por. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum., A. Jasińska-Kania, Warszawa, 2000, s. 28 i n.

ludzki byt. Z czasem ztraca też jedność, jaką gwarantowała mu przynależność do określonej formacji kulturowej. W ten sposób współcześnie staje on wobec wielu narracji i kulturowych opowieści, spośród których może dowolnie wybierać. Tym, co popycha go do tego wyboru, co każe mu poszukiwać tożsamości i pewnej cechy fundującej jedność z innymi oraz wobec innych, okazuje się właśnie owa potrzeba odczuwania jedności oraz tożsamości³⁶. Już na początku filozoficznych rozważań o człowieku Arystoteles pokazał, że człowiek jest „zwierzęciem stadnym”, a dokładniej – „politycznym” (*zoon politikon*) i – choć zmieniają się sposoby myślenia o nim – jego „stadna/społeczna natura” daje o sobie znać. Zatem w świecie, w którym nie ma spójnych i zamkniętych ram kulturowych, człowiek, poszukując – tak jak to czynił od zawsze – bezpieczeństwa, poszukuje spójności własnej narracji.

Dwuznaczność, jaką (przy okazji swych rozważań o tożsamości) eksponuje Burszta, ukazuje dobrze problem uwikłania jednostkowości w kulturę, a więc tego, co indywidualne, w to, co powszechne i ogólne. Z jednej strony, tożsamość kształtowana jest przez jednostkę wobec kulturowych uwarunkowań. Z drugiej strony, w badaniach socjologicznych daje się zauważyć, jak „każda rola odgrywana przez jednostkę w społeczeństwie niesie ze sobą pewną tożsamość”³⁷. Zatem to zewnętrznie przyjmowana społeczna rola kształtuje człowieka, nadaje mu tożsamość, wynikającą z przyjmowanej przez niego pozycji w świecie społecznych relacji. Stawiając problem w ten sposób, Burszta ukazuje dwuznaczność tożsamości, rozumianej jako poszukiwanie siebie i sposób patrzenia na świat oraz zespół wzorów i zachowań, które – naddane jednostce – fundują jej wewnętrzną spójność oraz równocześnie współkonstruuja rzeczywistość zewnętrzną. „Tak więc tożsamości są nadawane społecznie, w takim też trybie są potwierdzane, a także – bywają przeciętne i takie sytuacje – cofane. Są zatem dynamiczne, zmienne w czasie, rodzące się na przecięciu wzajemnej interakcji *ja i społeczeństwa*”³⁸.

Tożsamość kształtuje się więc na przecięciu, tak samo, jak na granicy pozostają ludzka indywidualność i to, co powszechne, zaczerpnięte z ogólnych elementów kulturowo narzucanych postaw. Kiedy zatem pytamy o człowieka, widać wyraźnie, że nie tylko odsłania się przed nami oczywista prawda jego uwikłania w kulturowy system. Przede wszystkim ujawnia się, że „ja” jest mieszaniną elementów kształtującej je kultury, własnego stosunku do tego, co na nie wpływa, zarówno wyborów zależnych od tego, co zewnętrzne, jak i próby samodzielnego nastawienia do rzeczywistości. Nawet nałożenie zewnętrznej, a przez to warunkującej, roli społecznej nie jest do końca tak jednoznaczne. Jak pokazał to zresztą już w swej filozofii Plessner, człowiek zawsze stosunkuje się do tego, co nadane mu z zewnątrz, zawsze też może wprowadzić własne rozumienie i postępowanie w ramach narzuconej mu roli. To, co zewnętrzne i ogólne, zawsze styka się z przepracowującą je świadomością. Dlatego człowiek znajduje się na styku warunkującej go rzeczywistości kulturowej i własnej, stosunkującej się do niej, świadomości. Dlatego też Clifford podkreśla ów ruch jednostkowości, jej „manewrowanie” wobec kulturowych zmiennych.

³⁶ Potrzeba, o której pisał nie tylko Linton: w klasycznej antropologii znajdziemy jej wyraz u pismali-nowskiego, w filozofii można sięgać jeszcze dalej – choćby do prób Hume’a.

³⁷ W. Burszta, *op. cit.*, s. 224.

³⁸ *Ibidem*, s. 225.

Z tego powodu Clifford mówi też o „synkretycznej, postkulturowej” sytuacji³⁹. Burszta – za Barthesem – pisał o narracjach, Clifford z kolei mówi o wielości głosów. „W świecie, w którym zbyt wiele głosów mówi jednocześnie, [...] w zurbanizowanym wielonarodowym świecie instytucjonalnej tymczasowości [...] gdzie korzenie każdego są w pewnym stopniu podcięte – w takim świecie coraz trudniejszą rzeczą staje się połączenie ludzkiej tożsamości i znaczenia ze spójną kulturą czy językiem”⁴⁰. Wykorzenie odnosi się przede wszystkim do utracenia stałych granic i barier odpowiadających za kulturowe oddziaływanie na człowieka.

Sytuację tej szczególnej zależności jednostki wobec kultury oraz granicznego istnienia jednostkowości i powszechności kulturowych wzorów James Clifford omawia, jak już wspominałam, na podstawie doświadczenia Malinowskiego – badacza i człowieka. Podobnie jak Clifford, Geertz⁴¹ widzi w życiu i działalności naukowej Malinowskiego swoiste zderzenie tego wszystkiego, co kształtuje istotę ludzką, co pozwala jej na uświadomienie sobie, kim jest i kim próbuje być. Adam Kuper wprowadza istotny komentarz do analiz Clifforda: „Malinowski i Conrad zostali opisani przez Clifforda jako paradygmatyczni uciekinierzy intelektualni, podróżujący po egzotycznych zakątkach, usiłując odnaleźć samych siebie, co z góry skazane jest na niepowodzenie”⁴². Przede wszystkim, jak już wspominałam, w ujęciu Jamesa Clifforda Malinowski doświadcza wykorzenia, które stanie się udziałem ludzi końca XX wieku. Innymi słowy, staje się on przez splot okoliczności człowiekiem przeżywającym sytuację współcześnie należąca do sfery codzienności. Dla Clifforda Malinowski to jednostką wykorzenioną, ponieważ musi zmagać się z rzeczywistością nowej, obcej kultury. Dodatkowo punktem odniesienia, jaki się przed nim rysuje, nie jest jego własna kultura, lecz kultura, do której pretenduje lub z którą chce się zasymilować. A zatem, jak przekonuje Clifford, w *Dzienniku* Malinowskiego można znaleźć opis „niestabilności” i „zmieszania innych głosów i innych światów”⁴³. Malinowski buduje swoje „ja” w poczuciu pewnego kryzysu tożsamości, jaki przyszło mu przeżywać. Jako człowiek wyrosły w określonej rzeczywistości kulturowej doświadcza najpierw przeniesienia w obszar innego paradygmatu kultury europejskiej – angielskiej. Już ta pierwsza różnorodność kulturowych paradygmatów mocno zaznacza się w życiu polskiego uczonego. Przy okazji Clifford pokazuje również pewne podobieństwo kultury europejskiej do sytuacji amerykańskiej. Obszar tej pierwszej dzieli się bowiem na szereg odmiennych państwowych formacji, a tym samym – różnorodnych społecznych uwarunkowań. Malinowski musiał wyjść z jednej, spójnej rzeczywistości, by zacząć żyć w nowej. W jego wypadku oba te aspekty odnoszą się jednak od wspólnego kulturowego dziedzictwa (Europy). Mimo wspólnego mianownika – tradycji tego kontynentu – pojawiające się różnice obyczajowe czy językowe, które narzucają inny sposób myślenia i działania, do pewnego stopnia wytrącają badacza z jego „utartych praktyk”. Świat różnorodności kulturowej roz-

³⁹ Por. P. Jackson, *Map of Meaning*, Routledge, London, New York 1994, s. 173.

⁴⁰ J. Clifford, *op. cit.*, s. 108.

⁴¹ Clifford Geertz dla Jamesa Clifforda był przede wszystkim nauczycielem, który wyznaczył pewne ścieżki badawcze i sposoby mówienia o kulturze. Dlatego zajmując się Jamesem Cliffordem należy pamiętać również o Cliffordzie Geertz.

⁴² A. Kuper, *op. cit.*, s. 183.

⁴³ Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 116.

poczyna zatem swe oddziaływanie, które koroduje to, co pierwotnie kulturowo zostało uczonemu naddane. Spotkanie z Trobriandczykami buduje następną przestrzeń kształtowania się „ja” Malinowskiego. W tym spotkaniu ma on już do czynienia z radykalnie odmienną kulturą. Tu nie da się odnaleźć wspólnego mianownika tradycji, płaszczyzny czy porozumienia ufundowanego na jednym kulturowym doświadczeniu. Wejście w relację z tak radykalną odmiennością, jak pokazuje Clifford, rodzi kryzys tożsamości człowieka, który tego dokonuje⁴⁴.

Kryzys ten posiada jednak pozytywny charakter, niczym dezintegracja pozytywna – pozwala na wydobycie autentyczności „ja” badacza. Okazuje się, że człowiek – wobec kulturowej różnorodności, rozbicia spójnych ram własnej kultury i doświadczenia otwartości, zmiany – sam zaczyna się zmieniać. I choć jest to proces bolesny, sama zmiana może znamionować pozytywne przekształcenie jego świadomości. Jak pokazuje Clifford, proces ten zaczyna się od poczucia rozbicia, wykorzenia. Z czasem jednak może się okazać, że w sytuacji niezadomowienia we własnej kulturze i odczucia nowości tego, co obce, człowiek może nabrać szczególnej samoświadomości. Spotkanie z inną kulturą, kryzys, jakiego doświadcza Malinowski, zmęczony wobec Trobriandczyków i tego, co niesie ich kultura, wyostbra ową samoświadomość, pozwalając zobaczyć we własnym „ja” wszystko, co wcześniej było przed nim zakryte. Malinowski nie potrafi jeszcze do końca zrozumieć wydarzającej się zmiany i możliwości, przed jaką go ona stawiała. Stąd tworzy podwójne „ja” – antropologa (i to „ja” uwidacznia się w jego dziełach naukowych), który obiektywnie i beznamiętnie opisuje badaną rzeczywistość, oraz „ja” prywatne, zamknięte w *Dzienniku*, ukrywające pod maską profesjonalizmu emocje, niechęć, zmęczenie. Dla Clifforda Malinowski nie jest tak naprawdę wolnym człowiekiem. Wciąż jeszcze czuje potrzebę zachowania stałych i niezmiennych kulturowych reguł. Zmiana i różnorodność, których doświadcza, okazują się czymś, nad czym nie panuje. Malinowski po prostu jeszcze sobie nie radzi z sytuacją, z którą będzie musiał zmierzyć się człowiek współczesny. Obiektywizacja, jakiej dokonywał w swych antropologicznych badaniach, stanowiła dla Clifforda ewidentny zabieg umożliwiający uporządkowanie i zapanowanie nad emocjami, niepewnością i – być może – nawet strachem wobec rodzącej się nowej możliwości konstytuowania własnej tożsamości. Praca antropologiczna wprowadzała porządek do relacji, na które Malinowski nie potrafił odpowiedzieć, dotyczyły bowiem takiego typu spotkania, jakiego nie doświadczał wcześniej. Stąd metodyczna praca, racjonalizowanie i próba obiektywizacji stały się metodą radzenia sobie z własną emocjonalnością, słabością wobec tego, co obce i wykorzeniające⁴⁵. Praca ta stała się próbą zachowania tożsamości tradycji związanej z traconą powoli kulturą. Reakcja ta wydawała się Cliffordowi zrozumiała, gdyż rozum człowieka broni się przed wszystkim, co zagraża porządkowi jego myślenia⁴⁶. Dlatego Malinowski daje tylko możliwość wejścia w strukturalne relacje kultury trobriandzkiej, opis instytucji, ale nie buduje jej całościowego obrazu. W jego dziele brakuje wglądu w tę całość, gdyż badacz okazuje

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 117.

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 120.

⁴⁶ W ten sposób Clifford pokazuje też kłopot ze zdystansowaniem się do swojej własnej kultury oraz możliwością obiektywnego spoglądania na badaną rzeczywistość. Por. R. Boro fsky, *op. cit.*, s. 416.

się przede wszystkim zajęty sobą, przeżyciem własnej obcości i, wobec egzotyki Trobriandczyków, poszukiwaniem jeszcze raz samego siebie.

Zabiegi obiektywizacji i racjonalizacji, jakich dopatruje się Clifford w naukowym działaniu Malinowskiego, prowadzą amerykańskiego badacza do wyjaśnienia jeszcze jednego mechanizmu – torującego już drogę do współczesnej postawy. „Kultura, fikcyjne wyobrażenie zbiorowe, jest podstawą indywidualnej tożsamości i wolności. Ale odkąd zaczęto postrzegać kulturę jako przedmiot i podstawę badań, jako jeden z systemów znaczeń, etnograficzne *ja* nie może już dłużej zapuszczać korzeni w bezpośredniej tożsamości”⁴⁷. Problem Malinowskiego wynika przede wszystkim z jego nastawienia, które charakterystyczne było jeszcze dla mentalności traktującej świat wedle starych podziałów – jako świat stałych i zamkniętych formacji kulturowych. Tymczasem już sam Malinowski doświadcza dynamiki będącej immanentną cechą każdej kultury. Wzajemne oddziaływanie poszczególnych cywilizacji – według Clifforda – tylko przyspiesza lub nadaje dramaturgię zmianom i procesom zachodzącym wewnątrz każdej z nich. Badanie antropologiczne naświetla ich wewnętrzną strukturę, czyniąc z niej pewien konstrukt. Na co dzień jednakże mamy do czynienia z tym, co jest dla człowieka podstawowe i bezpośrednio jemu dane, co tak naprawdę często nie jest też racjonalizowane (bądź łatwo nie daje się sprowadzić do racjonalnych kategorii). Naukowy dystans, który miał ocalić Malinowskiego przed dezintegracją, okazał się jedynie zabiegiem. Człowiek wobec realności kultury nie rzadko postępuje w nieprzewidywalny sposób. Nauka o kulturze daje tylko wgląd w pewne jej aspekty, tymczasem, jak pokazuje Clifford, na człowieka oddziałuje ona jako całość.

Czy zatem mamy tu do czynienia z manifestem Clifforda, pokazującym, że nauka o kulturze stała się czymś niemożliwym – sprowadzającym badane problemy do jednego aspektu? Nie sądzę, w ten sposób badacz pokazuje raczej, iż nauka nigdy nie bywa całkowitą obiektywizacją, stanowiąc raczej wychodzenie subiektywności do tego, co obiektywne, oraz próbę niezależnej klasyfikacji – ważną przede wszystkim dla samych badaczy, a nie tylko dla samej nauki. Ten sposób patrzenia na zmagania się nauki z kulturą podkreślał Clifford wskazując na jeszcze inny motyw – obserwatora i informatora.

James Clifford, podobnie jak Clifford Geertz, opisywał proces poznania, zaczynający się od wstępnego zakreszenia problematyki, jaką badacz chce się zająć, poprzez badania terenowe do zapisu i wyciągnięcia z niego wniosków. Już w pierwszym momencie – w chwili wyborów problemowych – mamy do czynienia z przypadkową bądź względną czynnością. Decyzję często dyktuje przypadek, a nie starannie przemyślane studia. Człowiek już na tym etapie wykazuje się więc przypadkowością i ograniczeniem swoich wyborów oraz myślenia, a to, co racjonalne, zostaje osłabione przez zwykły los. Przypadkowość, której często nie bierze się pod uwagę – traktując wybory uczonego jako całkowicie świadome i do końca przeanalizowane.

Podczas badań terenowych badacz styka się z tym, co inne. Tak, jak Malinowski, zaczyna walczyć ze swoimi skłonnościami, emocjami, a przede wszystkim

⁴⁷ *Ibidem*, s. 121.

– mniej lub bardziej świadomie – przenosi na badaną rzeczywistość własne paradygmaty myślenia. Clifford pokazuje, jak sprawa komplikuje się dodatkowo, gdyż w badaniach terenowych bardzo ważny okazuje się informator: drugi człowiek, który pomimo swej obcości i odmienności ma się stać kimś zaufanym, przewodnikiem po poznawanej rzeczywistości, i z którym współpraca wydaje się nieunikniona. Dla Clifforda to właśnie w tym momencie ujawnia się największy problem przejścia pomiędzy subiektywnością a obiektywnością. Informator pozostaje bowiem człowiekiem z „wewnątrz”, żyje i postępuje podług zasad, które badacz próbuje rekonstruować i wydobyć z jego opisu.

Pierwszym metodologicznym problemem (tak naprawdę wielokrotnie spotykanym w filozoficznych rozważaniach) okazuje się relacja podmiotu poznania do swego przedmiotu. W pracy informatora następuje pewna autorefleksja. Musi on zobiektywizować w niej własne przeżycia. Uchwycić to, co kształtuje jego zachowanie i myślenie. Przekaz informatora może nie być obiektywną wersją kulturowego wydarzenia, a jedynie jego własną interpretacją, ekspresją wewnętrznego przeżycia, wrażenia kultury. Z kolei badacz – nawet wobec najbardziej zdolnego do obiektywizacji informatora – może zachować swoje własne kategoryzacje, nakładając na słowa badanego interpretacje płynące z jego własnych kulturowych założeń. W ten sposób obiektywność i czystość podmiotu poznania pozostaje daleka od Kartezjańskiego postulatu czystości i niezależności. Relacja „podmiot – przedmiot poznania” zostaje na wejściu zaburzona, ponieważ kultura zawsze okazuje się tak naprawdę zarówno częścią poznającego podmiotu, jak i poznawanego przedmiotu. Zawsze też kultura spotyka się z interpretacją, reinterpretacją lub uświadamianym procesem autorefleksyjnej opowieści.

Ostatni moment pracy badawczej – podkreślany przez Clifforda – to przejście do konkluzji, opis, jakiego dokonuje antropolog – z założenia mający stanowić obiektywne i niezależne ujęcie prezentowanej kultury. James Clifford, podobnie jak Geertz, zdaje sobie sprawę, że obiektywizacja nie jest możliwa, że zawsze obciążona będzie wyrastającym z innej kultury subiektywizmem. Pozostaje poszukiwanie głębokiego zrozumienia, gdyż – jak to ujmuje Thomas McCarthy – krytyczne nastawienie pozwala dostrzec kłopot z formułującą się wiedzą o obcej kulturze, pozwala uzmysłwić sobie, że raczej tworzy się pewne konstrukty poznawcze niż stałe definicje i niezawodne koncepcje. Krytyczne nastawienie pozwala przede wszystkim na próbę dojrzenia, czym dla nas i dla informatora okazuje się kultura⁴⁸. Kłopoty Malinowskiego, jego poszukiwanie tożsamości, nie są wobec tego niczym wyjątkowym. Polski badacz doświadczał tego, co każdy inny człowiek stojący wobec różnorodności. Dlatego „pokawałkowana rzeczywistość wyrażona w książkach jest subiektywnością pisarza, a siła ciężenia różnych pragnień i języków manifestuje się w szeregu pełnych sprzeczności zapisów”⁴⁹.

Już sam tytuł książki Clifforda – *Kłopoty z kulturą* – mówi, że niełatwo zrozumieć to zjawisko. Przede wszystkim kultura skrywa się przed człowiekiem jako codzienność naszego postępowania i myślenia – wydaje się czymś oczywistym,

⁴⁸ Por. T. McCarthy, *Doing the Right Things in Cross-Cultural Representation*, „Ethics” 1992, vol. 102, nr. 3, s. 640.

⁴⁹ J. Clifford, *op. cit.*, s. 121.

przejmowanym w toku akulturacji, dorastania. Poszukiwanie własnej tożsamości oznacza próbę stosunkowania się do otaczającego nas świata, ale jest to zawsze próba umieszczona już w pewnym kontekście, a zatem – hermeneutycznie obciążona. Spotkanie z innym uświadamia, że, pytając o kulturę, nie stajemy wobec problemu czegoś jednego i jednorodnego. Wielość kultur oraz ich paradygmatów, nasza nieemożność pełnego ich uchwycenia i ciągle niebezpieczeństwo nadinterpretacji czy wypatrzenia – dodatkowo komplikują całą tę kwestię.

Jak pokazuje Clifford, już pierwsze próby definiowania kultury niosły w sobie pułapki. Definicja Taylora – ujmowana przez Clifforda jako pierwsza – wyliczająco-opisowa⁵⁰, nazwana została definicją kolekcjonującą rzeczywistość kulturową⁵¹. Jak skomentowała tę próbę Kłoskowska, Taylor popada w jedno niebezpieczeństwo: zawsze może coś pominąć, utracić perspektywę i nie dostrzec ważnego, określającego kulturę elementu. Definicja ta, kolekcjonując rzeczywistość kultury, gubi się w poszukiwaniu wszystkich elementów tworzących jej fundamentalny obraz. Przede wszystkim jednak nie ujmuje ona zmiany, która wybrane elementy może po prostu zastąpić innymi. Tego właśnie argumentu używa Clifford dla wykazania niepełności wspomnianej próby określenia zjawiska. Zmiana od zawsze istniejąca we wszystkich kulturach, współcześnie rozwijająca swe tempo, prowadzi do nieustannego przeformułowywania, a przez to – do uhistorycznienia samej kultury. Kultura bez historii, bez dynamiki, która organizuje jej nieustanną fluktuację, nie może zostać wobec tego zrozumiana⁵².

Kultura nie tylko ulega zmianom, ale również w każdej kulturze zarówno te zmiany, jak i rozumienie czasu, mają inny charakter, bo inaczej się je rozumie⁵³. Na kontynencie europejskim, na którym panuje linearność, podejście do czasu i tego, co historyczne, jak zauważa Clifford, ma charakter kolekcjonowania przeszłości a w konsekwencji – jej zachowywania. Europejska kultura w ruchu samookreślenia i definiowania kładzie nacisk na przeszłość, starając się jak najwięcej z niej ocalić. Tak samo będzie ona też podchodziła do innych kultur, które bada⁵⁴. To dlatego Lévi-Strauss, obserwując zachodzące w badanej przez siebie kulturze „dzikich” zmiany, w *Smutku tropiku* stosunkuje się negatywnie do zachodzących procesów dyfuzji⁵⁵. Jak pokazuje Clifford, dla francuskiego badacza „poznać” oznaczało „zachować”. Kolekcjonowanie jest pierwszym ustosunkowaniem się do kultury, będzie też pierwszą definicyjną próbą, jakiej podejmą się Europejczycy.

Definicje kultury często nie radzą sobie również z perspektywą przyszłości. Perspektywą niejednokrotnie mocno zarysowującą się i wyłaniającą przed badaczem. Wbrew takim koncepcjom, jak choćby – historyczna już w tej chwili – propozycja Oswalda Spenglera, mówiąca, że kultury mają swe narodziny oraz śmierć, że nie mogą się niczym organiczne jednostki odradzać, została przez Clifforda

⁵⁰ Por. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007, s. 22.

⁵¹ Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 249.

⁵² Por. *ibidem*, s. 249.

⁵³ Clifford podkreślał wielokrotnie w swych badaniach niezbywalność zmiany, jako elementu konstytutywnego rzeczywistości kulturowej. Por. F. Errington, D. Gewertz, *Travel and Translation in the late Twentieth Century*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998, vol. 4, s. 367.

⁵⁴ Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 250-251.

⁵⁵ Por. *ibidem*, s. 264.

(i samo życie) zakwestionowana. Odradzanie się czy proces odnowy kultury może mieć zaskakujący przebieg, często stając się zagadką nie tylko dla jej obserwatorów, ale również i uczestników. Ów paradoks dostrzegł Clifford, komentując refleksje francuskiego antropologa przyglądającego się Indianinowi siedzącemu obok niego w czytelni biblioteki: „Podczas gdy Lévi-Strauss studiował i kolekcjonował ich przeszłość, wielu wymarłych i rdzennych amerykańskich grup było w trakcie kulturowego i politycznego odradzania się. Czy widziany w tym kontekście Indianin z wiecznym piórem Parkera symbolizował *podróż w głąb czasu*, czy mignicie innej przyszłości? Ale to już inna historia”⁵⁶.

Ta inna historia, o której mówi Clifford, jest tak naprawdę historią opowiadającą o kulturze. Tak bowiem, jak nie można danej kultury zrozumieć bez badania jej historii i bez uchwycenia jej perspektywy przeszłości, nie da się także zrozumieć kultury bez intuicji przyszłości. Inna historia może się też niekiedy okazać właściwą historią dotyczącą kultury. Opisany przez Clifforda proces Indian z Mashpee dobrze pokazuje, czym jest – lub może być – przyszłość: właściwym budowaniem tożsamości kulturowej, czasem, do którego dana kultura zmierza i wobec którego też się rozwija. Jak napisał w swoim wierszu Wiliam Carlos Williamson, „zawsze coś się wydziela”. Kultury nie wolno zatem traktować jako zamkniętego systemu, skodyfikowanego i określonego. Pozostaje ona zawsze czymś procesualnym, co jednostki, dokonując projekcji i kreacji, cały czas zmieniają. To, co „nieustannie się wydziela”, co „stanowi inną historię”, wyznacza wciąż przesuwające się i modyfikowane granice kulturowego świata.

Dla zdefiniowania kultury ważna pozostaje w myśli Clifforda jeszcze jedna kwestia. Obok temporalności i zmiany, będących jej immanentnymi cechami, każda kultura jest też dystrybuowana i otwarta. Dyfuzja kulturowa stanowi od początku podstawową kulturową rzeczywistość. Dlatego też nie ma kultury zamkniętej na wpływy, „czystej” i niecierpiącej z tego, co jej obce. Każda w swej zmienności i temporalności stanowi również przestrzeń wymiany. Dlatego Clifford pyta: co to znaczy być, żyć, czy myśleć jak Europejczyk, Amerykanin, Palestyńczyk czy Papuańczyk⁵⁷. Przecież każda z tych kultur przeszła nie tylko transformację, ale również stała się miejscem wymiany, przyjmując nowe elementy oraz wywierając wpływ na inne. Każda – niczym zespół dóbr – nieustannie podlega dystrybucji, a ta wpływa istotnie na jej charakter i kształt. Dlatego, definiując kulturę (czy próbując to zrobić), nie można pomijać i tej kwestii.

Jak dowodził Linton, człowiek potrzebuje stabilizacji i bezpieczeństwa. To dlatego, według Gehlena, tworzy swe instytucje, a według Plessnera – wchodzi w funkcje i role. Ta potrzeba skłania go także do poszukiwania kultury jako stabilnego, statycznego systemu norm i wartości, ustanowionego przepisu na życie. Stąd też niezgoda na rozumienie kultury jako zmiennej i otwartej na zewnętrzne wpływy. Człowiek chce widzieć w kulturze system trwały i niezmienny, by znaleźć swe zakorzenienie w świecie. Dla Clifforda takie jej ujmowanie nie jest jednak podyktowane przez zrozumienie, lecz raczej przez wiarę, idealistyczne założenia⁵⁸. Wyjście z tej

⁵⁶ *Ibidem*, s. 265.

⁵⁷ Por. *ibidem*, s. 297.

⁵⁸ Por. *ibidem*, s. 296.

sytuacji stanowi – zdaniem tego badacza – przede wszystkim rozpoznanie starych definicji kultury oraz podjęcie współczesnej próby ponownego ich przemyślenia. Stare definicje kultury ujmowałyby ją przed wszystkim statycznie, czyniąc z niej zamkniętą przestrzeń, blisko związaną z grupą społeczną lub narodową. Nowoczesne spojrzenie na ten problem zrywa jednak ze statycznym ujmowaniem, wskazując na jego globalny charakter. Przy czym globalność rozumie się tutaj przede wszystkim jako rozszerzanie się dyfuzji i entropii w kulturach⁵⁹.

Clifford ma świadomość, że cały kłopot z kulturą wynika nie tylko z jej zmienności, temporalności, oraz współczesnego dryfu zmian i kulturowych ewolucji. Należy pamiętać jeszcze o tym, iż posiada ona zarówno swój wymiar materialny, jak i niematerialny⁶⁰. A zatem prosta kolekcja kultury okazuje się dodatkowo utrudniona przez aspekt tego, co niematerialne, a co również powinno zostać ujęte i zarejestrowane przez jej badacza. Proponowana przez Maussa koncepcja na wskroś przypomina hermeneutyczne rozwiązanie problemu. Mauss, którego zresztą Clifford cytuje, pokazuje, jak ludzka działalność (a zatem myśl, koncept, idea inspirująca działanie), uzewnętrznia się w materialnym wytworze. Uzewnętrznienie to zostaje nam dane jako przedstawienie czy też projekcja przeżyć człowieka. Dla pełnego zrozumienia kultury należy zatem uchwycić tę relację pomiędzy materialnym wytworem a ideą i niematerialnym czynnikiem, powodującym zaistnienie danej rzeczy. Kolekcjonowanie przedmiotów kultury staje się więc po części również kolekcjonowaniem idei. Clifford pokazuje, jak w materialności można tropić coś, co ją przekracza i warunkuje⁶¹. Z koncepcją Maussa Clifford zestawia też badania Griaul'a. „Można podejrzewać, że Griaul postrzegał kulturę, podobnie jak osobowość, jako przedstawienie czy widowisko”⁶². Kultura staje się prezentacją różnych zwyczajów, norm, a także materialnych ekspresji i ucieleśnień działalności człowieka. Wszystko to układa się pod porządkującym spojrzeniem badacza w jedną całość, tworząc spektakl rzeczywistości.

W ten sposób Clifford dochodzi do rozumienia kultury jako kolażu. Tak ujęta – dotyczy zwłaszcza współczesności, w której elementy jednej kultury transponuje się do innej i w której rzeczywistość układa się w różnorodnych ciągach zdarzeń, przedmiotów i poglądów. Jak pokazuje Clifford, zrozumienie kultury w takim właśnie ujęciu wiąże się ze złączeniem dwóch procesów – pozornie przeciwstawnych, lecz dla niego stanowiących dopełniające się całości. Pierwszy proces poznawczy sięga do kultury obcej i oswaja jej inność, przekłada i interpretuje, przede wszystkim zaś – przez prezentację tego, co odmienne, oswaja z tym, co wcześniej nieznanne. Druga technika sięga do własnej kultury i pokazuje, że to, co uważa się za swojskie, oczywiste i zrozumiałe, wcale takim nie jest. Jest to sposób badania, w którym odkrywa się egzotykę własnej cywilizacji.

Oba te procesy poznania dopiero po zjednoczeniu mogą dać prawdziwy wgląd w kulturę⁶³. Dlaczego? Jak przekonuje Clifford, wydobywają one ukryte szczegóły,

⁵⁹ Por. *ibidem*, s. 296.

⁶⁰ Por. *ibidem*, s. 77.

⁶¹ Por. *ibidem*, s. 46-77.

⁶² *Ibidem*, s. 88.

⁶³ Por. *ibidem*, s. 161.

pokazują, że każda kultura posiada swe ukryte przekazy, każdą też można zinterpretować i w jakiś sposób usystematyzować. „Obie postawy wzajemnie się zakładają: obie są składnikami złożonego procesu, który rodzi znaczenia kulturowe, definicje własnej jaźni i innego. Ten proces – permanentna, ironiczna gra pomiędzy podobieństwem i różnicą, swojskim i obcym, tutaj i gdzie indziej – jest cechą charakterystyczną globalnej nowoczesności”⁶⁴.

Jak zatem poradzić sobie z kulturą? Jak uniknąć jej kłopotliwości? Takie pytania rodzą następne: jak można definiować kulturę oraz czy da się utworzyć jedną i wyczerpującą definicję? Czy może zawsze będzie istnieć pewne kulturowe pęknięcie, w którym rozumienie kultury wyslizgnie się nam, niczym nieistniejąca efemeryda? Dla ujęcia kultury, choć w przybliżonym stopniu, Clifford proponuje przyjrzenie się historii jej pojęcia. W samym podejściu do niej można już zobaczyć pewne definiujące ją cechy. Z góry jednak należy założyć, że definicja kultury nie będzie możliwa do osiągnięcia za pomocą klasycznego uchwycenia przez *genus proximus* i *differentia specifica*. Jak pokazuje Clifford, samo pojęcie „kultura” przeszło znaczną ewolucję. Pierwotnie używane w znaczeniu „uprawy ziemi”, dopiero później przekształciło się w „uprawę człowieka”, rozumianą jako dążenie do rozwoju. W wąskim znaczeniu kultura odnosiła się do zakresu możliwości człowieka, postępów jego wiedzy, świadomości, a także wykształcenia gustu i ogólnych zasad postępowania (właściwego postępowania dla danej kultury)⁶⁵. O takim rozumieniu kultury pisał również Chris Jenks, wskazując podobnie na ewolucję samego pojęcia. Przy okazji pokazał on, jak pewne elementy z pierwszego sposobu rozumienia kultury zostały przeniesione do jej drugiego znaczenia. Kulturę (pierwotnie uprawa ziemi) ujęto jako uprawę człowieka, a więc edukację, kształcenie i proces akulturacji. W takim kontekście, jak chce Jenks, stawia ona przed ludźmi przede wszystkim wyzwanie⁶⁶. Z takiego nastawienia rodzi się rozumienie kultury, którą Clifford uznaje za wzajemne umacnianie się dziedziny ludzkich „wartości”, strategii gromadzenia, oddzielenia, ochrony najbardziej interesujących wytworów ludzkich.

W XX wieku kategorie te przeszły dalszy rozwój. Pluralistyczne, antropologiczne definicje stały się liberalną alternatywą dla rasistowskich klasyfikacji ludzkiej różnorodności⁶⁷. To stulecie wprowadza różnorodność do mówienia o kulturze, otwiera zatem możliwość do szerszego interpretowania jej zjawisk. Razem z uchwyceniem różnorodności i wielości kultur pojawiła się analogiczna do definicji Taylora koncepcja sztuki jako kolażu, zbierania i kolekcjonowania danych, przedmiotów, idei, które go tworzą. W takim nastawieniu ewentualną niespójność czy zmianę traktuje się jako oczywiste i immanentne⁶⁸. W konsekwencji powstaje teoria, że „kultury pojmowane są raczej jako różnicujący i ekspresyjny zespół niż jako homogeniczny i porządkujący”⁶⁹, czy jako „negocjowany, terażniejszy proces”⁷⁰.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 161.

⁶⁵ Por. *ibidem*, s. 252.

⁶⁶ Por. C. Jenks, *Kultura*, tłum., W. Burszta, Warszawa 1999, s. 15.

⁶⁷ J. Clifford, *op. cit.*, s. 252-253.

⁶⁸ Por. *ibidem*, s. 254-255.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 284.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 294.

Kłopot z kulturą Jamesa Clifforda wydaje się zatem kłopotem nierozwiązywalnym. Zawsze bowiem odnosi się do samego człowieka, próby zrozumienia, kim on jest i w jakim świecie żyje. Ta kłopotliwość wydaje się jednak pozytywna, ponieważ – co widać w dziele Clifforda – zmusza człowieka do ponawiania wysiłku rozumienia, do poszukiwań. Więc może to dobrze, że kultura kłopotliwa sprawia nam tyle problemów.