

*Krzysztof Moraczewski*  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Przekonania i zmiana kulturowa

Przywołajmy najpierw dwa skądinąd powszechnie znane przykłady muzyczne. Pierwszym będzie kilka wstępnych taktów sonaty *Hammerklavier* Beethovena. W tym słynnym fragmencie, zawierającym rodzaj fortepianowej fanfary, która służy jako zasadniczy temat allegro sonatowego, Beethoven postąpił w sposób wysoce nietypowy. Zamiast nadać kontur tematowi za pomocą napięć harmonicznym, zbudował cały temat, operując jedynie akordem tonicznym B-dur i osiągając niezbędne napięcia jedynie przez zmianę kształtu owego akordu: jego przewrotu, pozycji i skupienia. Fragment ten nie zostałby zapewne przyjęty przez żadnego nauczyciela kompozycji. Gdyby nie wyszedł spod pióra Beethovena, można by go wręcz uznać za dowód nieumiejętności, braku opanowania kompozytorskiego rzemiosła. Drugi przykład także pochodzi z twórczości Beethovena, a jest nim cała pierwsza część sonaty c-moll *op.* 111. Również i ten fragment skomponowany został w sposób wysoce nietypowy. Beethoven zsyntetyzował tym razem dwie formy muzyczne o niekompatybilnych zasadach rozwoju, prezentujące przeciwne sobie archetypy formy muzycznej: fugę i sonatę. Bez wchodzenia w techniczne szczegóły wystarczy powiedzieć, że chodzi o połączenie w jednym utworze zasady dynamicznego kontrastu z zasadą organicznej jedności. Richard Taruskin pisze przy tej okazji wręcz o *conceptual damage*, jaki fuga czyni względem sonaty<sup>1</sup>.

Te dwa przykłady łączą trzy cechy. Po pierwsze, obydwa są efektem złamania norm kultury muzycznej własnego czasu i miejsca. Po drugie, obydwa zyskały społeczną akceptację, stając się punktem wyjścia dla późniejszych praktyk, np. dla muzyki Johannesa Brahmsa. Po trzecie wreszcie obydwa, chociaż dokonały się wbrew własnej kulturze, to jednak ją zakładały, dokonując, by tak powiedzieć, niegramatycznego posunięcia wewnątrz pewnego słownika. W ten sposób dwa dość

---

<sup>1</sup> R. Taruskin, *The Oxford History of Western Music*, Oxford University Press, New York 2010, vol. 2.

losowo wybrane przykłady z zakresu wybitnej twórczości artystycznej stawiają nas naprzeciw podstawowego problemu teoretycznego: co to właściwie znaczy, że kultura determinuje ludzkie czynności i sposoby myślenia? Gdyby Beethoven był w ścisłym, znanym z nauk przyrodniczych sensie zdeterminowany przez własną kulturę muzyczną, nie mógłby napisać ani *Hammerklavier*, ani sonaty c-moll. Jest to oczywiście pewien aspekt szerszego problemu, dobrze w teorii kultury znanego: jeżeli kulturowo określona wiedza podmiotu – jego przekonania – determinuje jego sposoby myślenia i działania, to jak w ogóle możliwa jest innowacja, a dalej – zmiana kulturowa; dlaczego kultury mają historię? Tradycyjnie argument ten wydobywany był przeciw rozumieniu kultury jako wiedzy w ogóle i niejednokrotnie traktowany jako rozstrzygający. Mówiąc najkrócej, pojęcie kultury jako społecznie podzielanej wiedzy miało być nieprzydatne, gdyż nie dostarcza wyjaśnienia, a dalej – popada w sprzeczność z zasadniczą cechą wszelkich kultur, jaką jest ich zmienność, czy skromniej: zdolność do zmiany. Nie zamierzam oczywiście wykorzystywać przytoczonych przykładów w taki sposób. Moim celem będzie pytanie o to, jak należy pojąć relacje między tak określoną wiedzą a działaniem, aby uniknąć tego rodzaju antyhistorycznych/ahistorycznych? konsekwencji.

Aby zbliżyć się do próby rozwiązania tego zagadnienia, dokonamy trzech głównych kroków, a mianowicie przyjrzymy się dwóm różnym koncepcjom relacji wiedza (przekonania) – działanie, a następnie wydobędziemy pewną dobrze znaną etologom cechę ludzkiego behavioru, czy też w ogóle behavioru naczelnych. Być może powoli wyłoni się odpowiedź na początkowe wątpliwości.

Studium religijności Franciszka Rabelaise<sup>2</sup> go zawarte w książce Luciena Febvre'a *Problem niewiary w XVI wieku. Religia Franciszka Rabelais*<sup>2</sup> należy do najbardziej klasycznych studiów w historii humanistyki. Inaczej jednak niż Marc Bloch, kolega Febvre'a ze strasburskiego wydziału nauk społecznych, sam Febvre nie miał szczęścia do recepcji w Polsce i odwołania do jego pism, poza czynionymi przez historyków historiografii, pozostają rzadkie. Wypada więc przedstawić nieco bliżej studium, z którego zamierza się korzystać.

Febvre podejmuje polemikę z lansowanym i u początku XX w. powszechnie już we Francji akceptowanym poglądem, jakoby Rabelais był zakamuflowanym ateistą. Polemika wydawała się trudna, gdyż tekstów źródłowych, które nazywają wprost Rabelais ateistą nie brakuje, a jest wśród nich także autorytatywna, zdawałoby się, wypowiedź Jana Kalwina. Aby rozpatrzyć status tych oskarżeń, Febvre musiał rozwinąć zestaw metod interpretacyjnych, które wyprzedziły późniejszą etnosemantykę i odpowiednie studia z zakresu antropologii historycznej. Po pierwsze zatem musiał rozpatrzyć typ tekstów wraz z ich społeczną funkcją, w jakich oskarżenie owo się pojawia, a następnie postarać się zrekonstruować

<sup>2</sup> L. Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century. The Religion of Rabelais*, Harvard University Press, Cambridge – London 1982.

znaczenie słowa 'ateista' w języku francuskim pierwszych dziesięcioleci XVI w. oraz funkcję tego słowa w użyciach retorycznych.

Analiza ta przynosi dwie pierwsze niespodzianki. Po pierwsze wiara Rabelais'go bywa jednoznacznie kwestionowana właściwie wyłącznie w wypowiedziach o charakterze polemik, czy też wprost obelżywych ataków. Słowo to funkcjonuje z reguły nie jako nazwa dla pewnego zespołu przekonań, lecz jako rodzaj najwyżej emocjonalnie nacechowanej obelgi. Z nazwania lub nawet regularnego nazywania kogokolwiek „ateistą” w pismach z początku XVI w. nie sposób wnioskować o czyjejs wiarze lub niewiarze. Druga niespodzianka ma charakter doprowadzenia powyższej obserwacji do ekstremum. Obelżywie nazywany ateistą Rabelais znajduje się oto w dość interesującym towarzystwie: nie tylko Pietra Pomponaziego – podejrzewanie padewczyków o ateizm można jeszcze zrozumieć – ale też – nasze zdziwienie narasta – Erazma z Rotterdamu i... Marcina Lutra. Luter ateistą, to już jednak za wiele. Podejrzenie, że słowo to musiało w XVI w. znaczyć coś innego, niż dla nas – przechodzi w pewność. Zaczynamy więc podejrzewać, że ateista to ten, kto kwestionuje autorytet Kościoła katolickiego. Tylko dlaczego także Kalwin nazywa Rabelais'go ateistą?

Kalwin poprzedza jednak swoje oskarżenie (lub swoją obelgę) nostalgicznym westchnieniem, że Rabelais swego czasu „posmakował przecież Ewangelii”. I rzeczywiście, przesłedzenie przez Febvre'a nie poglądów religijnych Rabelais, lecz tego, co francuski badacz nazwał „religią Olbrzymów”, a więc przekonań, które głoszą Gargantua i Pantagruel, prowadzi do wniosku o ich zbieżności z poglądami wczesnej reformacji. Wiara w szczególną pozycję Ewangelii, przekonanie o decydującym znaczeniu miłości, tolerancji i wyrzeczenia się przemocy, śmiech, z jakim odpowiada się na oszalały świat, pozbawiona złośliwości, ale za to pełna rubasznego śmiechu krytyka życia monastycznego, idealny klasztor, w którym jedynym przykazaniem jest „rób, co chcesz” – mają w sobie wiele z erazmiańskiej „filozofii Chrystusa”, co nieco z echa głosu Marcina Lutra, ale bardzo niewiele z nietolerancyjnego dogmatyzmu Kalwina. Być może więc nazywanie Rabelais'go ateistą z punktu widzenia Genewy znaczy tyle mniej więcej, co nazywanie ateistą Lutra z punktu widzenia Rzymu. Jeśli tracimy zaufanie do wypowiedzi Kalwina na temat czyjegoś stanowiska religijnego, to cóż dopiero powiedzieć o obelgach miotanych wzajemnie na siebie przez skłócone środowisko poetów, tych, jak nazywa ich Febvre, „biednych łajdaków”: Visagiera, Doleta, Bourbona, Scaligera i innych.

Pozostaje jeszcze kwestia dwóch fragmentów z pism samego Rabelais'go, tj. listu Gargantui o nieśmiertelności duszy, zawierającego określenie „umrę w całości”, oraz opowieści o zmartwychwstaniu Epistemona, wskrzeszonego przez Pamurga. Pierwszy okazuje się ponownie problemem semantyki historycznej. Umieszczenie zwrotu „umrzeć w całości” w kontekście XVI-wiecznych teorii duszy i koncepcji eschatologicznych odbiera fragmentowi skandalizujący charakter, a jego odczytanie jako deklaracji niewiary w życie pośmiertne okazuje się

skutkiem ahisterycznej interpretacji zaproponowanej przez dziewiętnastowiecznych czytelników. Drugi fragment, umieszczony w kontekście żartów i parodii, pochodzących nawet z kazań, okazuje się właściwie umiarkowany.

Na tej drodze Febvre mógł jedynie pokazać, że popularna wizja Rabelais'go jako ateisty nie znajduje wystarczających podstaw. Pytanie trzeba było więc przeformułować, zamieniając kwestię wiary lub niewiary Rabelais na o wiele ważniejsze zagadnienie: granice niewiary w XVI w. Nie jest to już pytanie o to, czy Rabelais wierzył, czy nie, ale o to, czy mógł nie wierzyć w sensie znanym od francuskiego oświecenia? Febvre rozpatruje dwa czynniki ograniczające niewiarę. Pierwszy ma charakter praktyczny, czy też – powiedzielibyśmy dzisiaj – performatywny i wiąże się z chrześcijańskim charakterem codzienności oraz brakiem alternatywy dla kogoś, kto chciałby z jakiegoś względu w praktykach chrześcijańskich nie uczestniczyć. Na sławnych dwudziestu stronach Febvre pokazuje, w jaki sposób podjęcie jakiejkolwiek praktycznej działalności zawodowej, rodzinnej, politycznej itd. oznaczało nieuchronnie działanie według wzorca chrześcijańskiego i nieuchronnie wiązało się z uczestnictwem w chrześcijańskich praktykach. Nie było innej codzienności.

Druga ścieżka opiera się na analizie narzędzi intelektualnych, które musiałyby służyć artykulacji tezy niewiary, po pierwsze stanu języka. Rabelais pisze po francusku, a w momencie, gdy tworzy, język ten nie zawiera takich np. słów, jak 'absolutny', 'relatywny', 'abstrakcyjny', 'intencjonalny', 'spójny', 'transcendentalny', 'przyczynowość', 'dedukcja', 'indukcja', 'intuicja', 'klasyfikacja', 'system', 'teizm', 'panteizm', 'materializm', 'determinizm', 'sceptycyzm', 'ortodoksja', 'heterodoksja'. Intuicyjne odwołanie do analogicznych słów łacińskich pomaga tak długo, dopóki nie przyjrzymy się ich znaczeniu w łacinie szesnastowiecznej, w której ciągle zachowywały one swoje źródłowe znaczenie potoczne. O tym, co mogła znaczyć dla ówczesnych Francuzów terminologia grecka – lepiej nie myśleć. Amyot przełożył *dynamis* jako „jego władza i jego armia”, a *oikon* jako „jego dom i jego posiadłość”... Słownictwo to jednak nie wszystko. Dochodzi do tego kwestia składni. Szesnastowieczna francuszczyzna nie zawierała np. nakazu konsekwencji czasu gramatycznego oraz zasady niesprzeczności przymiotników przy tym samym rzeczowniku. Jak wyobrazić sobie ewentualną krytykę religii we współczesnym rozumieniu przeprowadzoną w języku, w którym czas przyszły i przeszły są używane wymiennie, który nie zawiera pojęcia przyczyny, czy takiej kategorii jak materializm? Pytanie Febvre'a brzmi: co innowacyjna i twórcza jednostka jest w stanie zrobić za pomocą takich narzędzi?

Uprośćmy przykład i nie wikłajmy się już w Febvrowską analizę filozoficznych, naukowych i okultystycznych sposobów myślenia w XVI w. Wyobraźmy sobie, że mamy oto rzemieślnika i pewien zestaw narzędzi, który obejmuje np. wszelkiego rodzaju siekiery. Rzemieślnik taki, powiedzmy, że islandzki cieśla z XIII w., całe życie buduje identyczne, drewniane domy. Jeśli nie jest innowacyjny, tym, co się liczy, co determinuje jego jednostajne budowanie, jest wyobrażenie

domu, a więc pewne przekonania, tworzące podmiotową wiedzę. Gdyby jednak nasz cieśla okazał się jednostką innowacyjną – Febvre nazywa go „prekursor-em” – mógłby za pomocą swego zestawu siekier zbudować nie tylko tradycyjny dom, ale też np. budynek o kształtach autentycznie Corbousierowskich. Ale nie mógłby zbudować go z betonu lub szkła. Podobnie narzędzia intelektualne: nie determinują one sposobów myślenia, ale wyznaczają jedynie bardzo szerokie pole tego, co da się pomyśleć i tego, co nie do pomyślenia, a co można określać tylko z punktu widzenia innego zestawu owych narzędzi. Tezy ateizmu w nowoczesnym rozumieniu nie dało się w szesnastowiecznej Francji sformułować. Pozostaje pytaniem, wciąż podążając za Febvre'em, czy ktokolwiek chciałby lub mógłby chcieć ją sformułować?

Wyposażenie umysłowe, *outilage mental*, to zasadnicza koncepcja teoretyczna, jaka stoi za „Problemem niewiary w XVI wieku”. Umożliwia ona zrozumienie różnicy w sposobie traktowania przez jednostki otrzymanej wiedzy kulturowej, różnicy zawierającej się między teoretycznym biegunem pełnego konformizmu (hipotetyczna jednostka, która bez odstępstw realizowałaby obowiązujące wzory kulturowe) a równie hipotetycznym biegunem pełnej instrumentalizacji wiedzy kulturowej, a więc jednostki w całości innowacyjnej, która traktowałaby dostępne jej przekonania wyłącznie jako zestawy narzędzi do twórczego działania. Oba bieguny muszą pozostać czysto hipotetyczne. Perfekcyjny konformista nie mógłby przeżyć, gdyż sytuacje praktyczne, w jakich się znajdzie, będą zawsze zawierały choćby najdrobniejsze elementy nowe, które wymagają koniecznie reakcji twórczej. Perfekcyjny konformista nie mógłby wypowiedzieć żadnego nowego zdania we własnym języku. Z kolei perfekcyjny nonkonformista nie miałby żadnych możliwości społecznego współdziałania, które wymaga choćby najbardziej minimalnego, ale jednak współdzielenia przestrzeni semiotycznej.

Ważne też, aby nie rozumieć tych biegunów jako alternatywy. Takie uproszczone wyobrażenie dwóch opozycyjnych sposobów posługiwania się kulturą unieważnia właśnie przykład języka. Ktokolwiek używa jakiegokolwiek języka do codziennej komunikacji, reprezentuje obie postawy jednocześnie. Z jednej strony jego wypowiedź i jego myślenie są zdeterminowane granicami języka, z drugiej jednak – jeśli potrafi się odnieść do zmieniającego się świata, to musi za każdym razem twórczo wykorzystać język jako narzędzie. Ostatecznie więc różnica między tymi biegunami to jedynie sprawa stopnia: fakt, że w naszych codziennych sytuacjach nie korzystamy z narzędziowego charakteru języka w sposób tak radykalny, jak Joyce w *Finnegan's Wake*, nie oznacza bynajmniej, że jesteśmy przezeń w mechaniczny sposób determinowani. Inna sprawa, że poszczególne społeczności mogą rozmaicie ocenić zbliżanie się do któregoś z biegunów i wykazywać pod tym względem odmienne preferencje. W każdym razie można zrozumieć, dlaczego Febvre mógł ze spokojem mówić po prostu o *outilage mental*, nie troszcząc się o odróżnianie odmiennych sposobów posługiwania się tymi narzędziami.

Rozważania Febvre'a – interpretowane z punktu widzenia pytań teorii kultury – rzucają wiele światła na zagadnienie zmiany i przekonań działających jednostek: fakt, że wiedza kulturowa (przez co za każdym razem rozumiem społecznie podzielane wartości oraz wiedzę o sposobach ich realizacji) określa ludzkie działanie, w żadnym razie nie wyklucza innowacji i zmiany, bowiem wiedza ta nie działa jako przyczyna, której skutkiem miałyby być zachowanie, lecz jako narzędzie dla działań potencjalnie twórczych. Odpowiedź ta nie zawiera jednak żadnych intuicji odnośnie do następujących rodzących się pytań: dlaczego społeczeństwa mają pod tym względem rozmaite preferencje? Dlaczego zmiana i trwanie towarzyszą sobie nieodmiennie i wchodzą w tak zróżnicowane relacje?

Wracając do przykładu Beethovena: można łatwo zrozumieć niezwykle początek sonaty *Hammerklavier*, jeśli weźmie się pod uwagę trzy tylko rzeczy. Po pierwsze, że inaczej niż w muzycznych praktykach oralnych i inaczej niż w przypadku muzycznego wykonawcy, warsztat kompozytora pracującego za pomocą pisma ulega intelektualizacji, tzn. staje się pewnego rodzaju wiedzą. Po drugie, wiedza ta traktowana jest zawsze – inaczej nie mógłby zaistnieć pojedynczy utwór muzyczny – jako zestaw narzędzi, w sposób bardzo podobny do kompetencji językowej umożliwiającej wytwarzanie nowych wypowiedzi (co zbliża koncepcję *outilage mental* do generatywistycznego sposobu myślenia w duchu Noama Chomsky'ego). Po trzecie wreszcie, trzeba wziąć pod uwagę stan „języka” dźwiękowego w określonym momencie jego dziejów. Utwory Beethovena cechują się, jak wiadomo, wyjątkowym stopniem innowacyjności i swobody w stosunku do zastanych reguł. Ta swoboda nie oznacza jednak, że dla Beethovena możliwe było wszystko, a więc np. porzucenie systemu tonalnego. Wśród narzędzi intelektualnych, jakie miał do dyspozycji, nie ma bowiem takich – musiałoby to pokazać szczegółowe studium – które pozwalałyby na typ swobody tonalnej, jaki znamy np. z *6 Klavierstücke* Arnolda Schönberga. Posunięcia Beethovena nie ograniczają się jednak tylko do „wyprodukowania” oryginalnych wypowiedzi w zastanym języku. Wypowiedzi te dokonują bowiem poszerzenia *outilage mental*. Dla następców Beethovena niezwykle sposób operowania akordem tonicznym na początku *Hammerklavier* nie wymaga już twórczego wykorzystania narzędzi, lecz należy do zakresu znanej i łatwo stosowalnej konwencji. To przekształcone *outilage mental* pozwala już na takie posunięcia, które nie były możliwe dla samego Beethovena, np. na rozszerzoną tonalność Wagnerowską. Oczywiście *Tristan i Izolda* przyniesie ze sobą kolejną przebudowę wyposażenia mentalnego, która umożliwi m.in. takie wypowiedzi, jak *6 Klavierstücke*. Nie tylko teoria naukowa, zgodnie ze znanym porównaniem Neuratha, przypomina przebudowę statku na otwartym morzu. Interpretacja tego procesu nieustannej przebudowy w określonych kategoriach historiozoficznych prowadzi do jego interpretacji jako tzw. postępu. Ścieżki „postępu” są jednak tak powikłane, że owa teleologiczna historiozofia wymaga wiele dobrej woli i jeszcze więcej ekwilibrystyki. Przebudowa *outilage mental* bowiem to nie tylko poszerzenie, ale też procesy eliminacji i zapominania. Drugi



z Beethovenowskich przykładów, pierwsza część sonaty c-moll *op.* 111 zawiera w sobie właśnie akt niezwyklej anamnezy: jej niezwykłość i innowacyjność polega bowiem na zderzeniu aktualnego stanu języka dźwiękowego z jego partiami zapomnianymi i wyeliminowanymi, w tym przypadku narracyjnej formy sonatowej z konstruktywistyczną polifonią fugi.

Dla objaśnienia zmiany w jej relacji do koncepcji wiedzy kulturowej nie wystarczy jednak zastąpić koncepcji determinacji przez wiedzę koncepcją myślowych narzędzi ani też pokazać swoistej gry obu tych mechanizmów. Narzędziowy stosunek do wiedzy kulturowej wyjaśnia bowiem jedynie innowację lub raczej jej możliwość, nie zaś samą zmianę. Za klasyczną typologią George'a Petera Murdocka<sup>3</sup> przyjmujemy, że zmiana w przeciwieństwie do innowacji wymaga dwóch dodatkowych czynników, tj. akceptacji i przejścia przez selektywną eliminację. Mówiąc najprościej: zmianę kulturową prowokuje taka tylko innowacja, która nie tylko zostanie przez określoną wspólnotę zaakceptowana, ale następnie będzie też utrzymana w późniejszym procesie selekcji. Jedne innowacje prowokują zmianę, inne – nie. O tych drugich wiedzą najczęściej badacze-specjaliści, a czasem łowcy ciekawostek. Zagadnienie to zna dobrze historia techniki, obfitująca w wielokrotnie powtarzane wynalazki (elektryczność, energia parowa, aparat fotograficzny, itp.), które równie wielokrotnie nie prowokują żadnej zmiany, by odkryte piąty czy szósty raz prowadzić do zmiany gruntownej. Są to klasyczne pytania dotyczące np. tego, dlaczego nie doszło do rewolucji przemysłowej w klasycznej starożytności lub dawnych Chinach mimo wystarczającej wiedzy technicznej itd., itp. Muszą tu zatem decydować czynniki inne niż sam kształt wiedzy kulturowej i prosty fakt możliwości jej narzędziowego wykorzystania. Potrzebny jest zatem rekurs do takiego rodzaju koncepcji, które łączą wiedzę kulturową z innymi wymiarami społecznej egzystencji człowieka.

Relacji wewnątrz samej wiedzy kulturowej nie można oczywiście zbagatelizować. Alan P. Merriam, badając w swojej *The Anthropology of Music*<sup>4</sup> zagadnienie dynamiki kultur muzycznych, a więc w pierwszej kolejności problem zmiany, zwrócił uwagę na to, że charakter i tempo zmian w tym zakresie są w najwyższym stopniu zależne od przyjmowanych przez daną społeczność rozstrzygnięć aksjologicznych. Są takie kultury muzyczne, w których zmianę ceni się wysoko, promuje i nagradza oraz takie, w których zmiana jest wartościowana negatywnie i w których tworzący je ludzie wypracowali bardzo nieraz skuteczne sposoby blokowania zmiany. (Najsłynniejsze tego rodzaju przykłady pochodzą z rdzennych kultur muzycznych Ameryki Północnej). Uwaga Merriama jest bez wątpienia słuszna, a jednak niewystarczająca, pozostawia bowiem kwestię bez właściwego wyjaśnienia, nie dowiadujemy się bowiem, skąd pochodzi tego rodzaju rozbieżność w wartościowaniu zmiany: dlaczego jedne społeczeństwa sobie ją cenią, a inne –

<sup>3</sup> G.P. Murdock, *Social Structure*, Macmillan Company, New York 1949.

<sup>4</sup> A.P. Merriam, *The Anthropology of Music*, Northwestern University Press, Evanston 1964.

wprost przeciwnie? Merriam znalazł się niebezpiecznie blisko wyjaśniania *ignotum per ignotum*, z czego zresztą znakomicie zdawał sobie sprawę, skoro zaczął szukać pomocy w koncepcjach funkcjonalistycznych.

Ostatecznie więc nie możemy pozostać przy wyjaśnianiu pewnych segmentów wiedzy kulturowej za pomocą innych segmentów tej wiedzy. Musimy szukać czynników, które są względem tej wiedzy zewnętrzne. Takie postawienie sprawy umieszcza nas jednak natychmiast w kręgu dwóch skomplikowanych zagadnień.

Pierwsze dotyczy w ogóle przeprowadzenia granicy między wiedzą kulturową a tym, co względem niej miałyby być zewnętrzne. Z jednej strony istnieją niewątpliwie tego rodzaju procesy, które zachodzą bez względu na to, w jakiego rodzaju wiedzę wyposażona jest dana grupa ludzka. Bez względu na to, jaką wiedzą obuduje się praktykę wstrzymywania się od pokarmów, człowiek, który konsekwentnie nie będzie jadł – umrze. Bez względu na naszą wiedzę i pojęcia takie, jak grawitacja – jabłka spadają z drzew. Krew krążyła w zwierzęcych organizmach także w XVI w., gdy wysunięta przez Serveta koncepcja krążenia została wyśmiana przez cały europejski świat nauki, a także w XI w., gdy nie było koncepcji Serveta ani samego Serveta. Krążyła także w żyłach i tętnicach jego krytyków. Bez wątpienia. A jednak. Do sfery ludzkiego działania – i to jest druga strona problemu – owe zewnętrzne zależności mogą wejść tylko o tyle, o ile rozpozna je wiedza kulturowa, czyli dopóki nie zaakceptowano koncepcji Serveta, żadnych ludzkich działań o intencjonalnym charakterze nie można wyjaśniać pojęciem krążenia. Średniowieczni lekarze nie mogli upuszczać krwi, „aby poprawić krążenie”. Ograniczoną skuteczność ich zabiegów można w ten sposób wyjaśniać jedynie z perspektywy dzisiejszej wiedzy. Nadajemy takiemu wyjaśnieniu status wyjaśnienia zewnętrznego, tzn. jesteśmy przekonani, że wyjaśniamy skuteczność pewnej wiedzy kulturowej w kategoriach względem tej wiedzy zewnętrznych. W rzeczywistości jednak wyjaśniamy jedynie pewną przeszłą wiedzę kulturową w kontekście pewnej dzisiejszej wiedzy kulturowej, biorąc naiwnie nasz własny obraz świata za rzeczywistość samą. Możemy jedynie zgadywać, że nasza wiedza kulturowa będzie wymagała analogicznego wyjaśnienia w przyszłości, tzn. jakiś uczoney XXIV w. będzie musiał wyjaśnić, dlaczego np. nasze stosowane w rolnictwie procedury inżynierii genetycznej działały, chociaż wyobrażenia XXI w. na temat dziedziczenia były takie zabawne.

Problem jest zatem skomplikowany i prosty zarazem. Skomplikowany, bowiem w rzetelnej refleksji musimy przyznać, że wiedza kulturowa jest zawsze wyjaśniana za pomocą innej wiedzy kulturowej i z kręgu tego nie da się wyjść. Wszelka koncepcja tego, co zewnętrzne względem wiedzy kulturowej, okazuje się tylko wyobrażeniem wiedzy innego rzędu. Sprawa jest jednak także prosta, gdyż intuicyjnie dokonujemy pragmatycznego rozstrzygnięcia, by traktować jako wiedzę kulturową, która domaga się wyjaśnienia, te tylko zespoły przekonań, co do których nasza własna kultura nie ma pewności, że są prawdziwe, albo dlatego, że nasza własna wiedza traktuje te zagadnienia inaczej, np. krążenie, albo też dla-



tę, że umieszczamy je w sferze nierozstrzygalności, np. wartości. Za każdym też razem nie naiwnie, lecz pragmatycznie zawieszamy ewentualne wątpliwości co do naszego własnego kulturowego obrazu świata i przyjmujemy, że jest on prawdziwy. Tak zwany postmodernizm filozoficzny był konsekwentną próbą odmowy owej pragmatycznej „naiwności”. Myśliciele postmodernistyczni postulowali takie myślenie, które bierze na poważnie wszystkie konsekwencje tego, że to, co uważamy za prawdę, jest tylko jednym więcej kulturowym obrazem świata. Ta imponująca pod względem filozoficznym próba dowiodła przy okazji tego, że w jej wnętrzu niemożliwe staje się nie tylko działanie, ale też jakiegokolwiek poznanie. Wszystko bowiem staje się autoreferencyjnym światem dyskursu. Nawet jeśli nie podzielamy tego stanowiska, spadkiem po postmodernizmie filozoficznym jest dla nas nieczyste sumienie, towarzyszące pragmatycznie niezbędnym gestom takim, jak zaufanie względem własnego obrazu świata (nawet nie mówiąc o zaufaniu względem własnego systemu wartości). Każdy, kto przez to doświadczenie nie przeszedł, wydaje nam się dogmatykiem i fanatykiem. A jednak ludzkość nie składa się z zawodowych filozofów. Ludzie muszą działać: marynarze nawigować, murarze budować, naukowcy wyjaśniać. W tym celu muszą zawieszać uzasadnione wątpliwości, które wydobyl postmodernizm. Problem nie wydaje się polegać na wyborze, na jakiejś konieczności opowiedzenia się po którejś ze stron, ale na wytrwaniu w tym napięciu, na jednoczesnym utrzymaniu obu konieczności. Mówiąc krótko: nasza sytuacja po postmodernizmie jest trudna. Zostaje nam jedynie szukać „zewnątrznych wyjaśnień” dla wiedzy kulturowej w pełnej świadomości tego, że nigdy nie nastąpi zniesienie cudzysłowu.

Drugi problem z zewnętrznym wyjaśnianiem wiedzy kulturowej jest taki, że wnikamy się oto w bardzo klasyczny i zdawałoby się przebrzmiały już spór o relacje między podejściem emicznym i etycznym w teorii kultury. Wątpliwości, jakie teoretyk wiedzy kulturowej i zarazem zwolennik podejścia emicznego może zgłosić względem podejścia etycznego, w zasadzie pokrywają się z wyłuszczo-nymi kłopotami z ukonstytuowaniem kategorii zewnętrznych względem wiedzy kulturowej. Wyjaśnienie etyczne oglądane z tego punktu widzenia jest tylko innym wyjaśnieniem emicznym, tj. wyjaśnia pewną świadomość w kategoriach innej, mniej lub bardziej arbitralnie dobranej świadomości, zgłaszając przy tym pretensje do realistycznego czy wręcz pozakulturowego statusu: pewnej świadomości wydaje się, że..., ale w rzeczywistości jest tak, że..., gdzie „w rzeczywistości” oznacza tylko „dla mojej świadomości”. Nie da się tego łatwo podważyć.

Jednak i druga strona zgłasza nie mniej poważne wątpliwości. Nie jest jasne, czy analiza emiczna jest w ogóle wykonalna, wszelka analiza tego rodzaju bowiem nie jest rzeczywiście emiczna, jak długo posługuje się jakimikolwiek kategoriami zewnętrznymi względem badanej świadomości. Ostatecznie zatem, aby nie przekłamywać świadomości badanej, analiza emiczna musi dążyć do prostego powtórzenia świadomości badanej w jej własnym języku. Status osiąganey w ten sposób wiedzy jest co najmniej wątpliwy. Przede wszystkim nie wiadomo, komu

miałaby być ona potrzebna: na pewno nie badanej wspólnocie, ponieważ ta i tak wie to, co mogłaby jej powiedzieć analiza emiczna; na pewno nie komukolwiek z zewnątrz, kto chciałby taką wspólnotę zrozumieć, ponieważ otrzyma on powtórzenie badanej świadomości w nieznanym mu języku i wszelki wysiłek zrozumienia będzie musiał podjąć od podstaw. Kanadyjski semiolog i filozof muzyki Jean-Jacques Nattiez ma na to pytanie pewną odpowiedź. Wiedza taka jest jego zdaniem potrzebna szpiegowi, który by chciał udawać członka danej wspólnoty, niekoniecznie ją rozumiejąc. Żadna rzeczywista analiza emiczna nie osiągała oczywiście owego bieguna. Posłużmy się jako przykładem studium Hugona Zempa nad kulturą muzyczną 'Are'are na Wyspach Salomona na Pacyfiku<sup>5</sup>. Jednym z uderzających odkryć tego klasycznego studium było stwierdzenie, że praktyka nazywana przez Europejczyków muzyką jest dystrybuowana przez 'Are'are między rozmaite praktyki takie, jak np. dystrybucja żywności, zbiorowa kąpiel kobiet lub oplakiwanie zmarłych, przy braku jakiegokolwiek syntetyzującego pojęcia, które by łączyło występujące w tych praktykach sposoby posługiwania się dźwiękiem w coś na kształt osobnej praktyki zwanej muzyką. Język 'Are'are nie zawiera, jak się okazało, żadnego odpowiednika określenia „muzyka”, mimo że zawiera precyzyjne nazwy dla szczegółowych operacji dokonywanych na dźwiękach, a więc coś, co my nazwalibyśmy teorią muzyki. Wiele dalszych badań pokazało, że 'Are'are nie są żadnym wyjątkiem. Etnomuzykolog pracujący w paradygmacie antropologii kognitywnej nie może sobie zatem pozwolić na luksus konsekwentnej analizy emicznej, bo wówczas znika przedmiot jego badań. Zamiast tego musi dokonać imputacji kulturowej, wprowadzając do obcej świadomości własne pojęcie muzyki i później/następnie dopiero rekonstruuje rodzimą konceptualizację tak wyróżnionego obszaru. Przy tego rodzaju postępowaniu emiczność jego analiz staje się pod względem teoretycznym tak wątpliwa, jak etyczność innych interpretacji.

Biorąc pod uwagę wszystkie te problemy, odróżnienie analizy emicznej i etycznej wydaje się, jak mawiał Richard Rorty, „to make more trouble than it is worth”. Niejeden antropolog doszedł do takiego wniosku, ale odrzucenie tego odróżnienia zaowocowało jedynie chaosem, by nie rzec – mało spójnym gawędziarstwem. Swobodne przenikanie się podejścia emicznego i etycznego wytwarza dyskursy mające poważne kłopoty ze spójnością logiczną i w dużym stopniu autotematyczne, bardziej skupione na własnej problematyczności aniżeli na przedmiocie dociekań. (Dla radykalnych konstruktywistów twierdzących, że każdy dyskurs wytwarza swój przedmiot, ujmijmy to tak: są to dyskursy niezdolne do wytworzenia własnego przedmiotu).

Bez względu więc na to, jak archaiczny może wydawać się dziś taki postulat, rozróżnienie analizy emicznej i etycznej powinno być utrzymane jako odróżnienie dwóch idei regulatywnych mogących rządzić badaniami nad kulturą. Dopiero

---

<sup>5</sup> H. Zemp, *Aspects of 'Are'are Musical Theory*, "Ethnomusicology" vol. 23, no. 1, 1979.

bowiem utrzymanie tego rozróżnienia pozwala na podjęcie naszego głównego zagadnienia. Raz jeszcze: analiza *outilage mental* i sposobów jego narzędziowego wykorzystania jest sprawą podejścia emicznego. Luciene Febvre wiedział to na długo przedtem, zanim nauki o kulturze przejęły od językoznawstwa słowo ‘emiczny’. Analiza ta jednak, zamknięta wewnątrz społecznej świadomości, nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego określona innowacja w strefie tej świadomości ulega w danym momencie akceptacji i prowokuje zmianę, a w innym momencie nie. A zatem obraz, jakiego dostarcza analiza emiczna, sam musi być przedmiotem wyjaśnienia wyższego rzędu, dokonywanego nieuchronnie z perspektywy etycznej. To, co emiczne, podlega etycznemu wyjaśnianiu, co jest możliwe tylko w takim dyskursie, który utrzymuje ich rozróżnienie.

Rozwiązanie takie było albo *implicite* zawarte w praktykach, albo też wprost teoretycznie artykułowane w orientacji badawczej znanej pod szeroką nazwą materializmu kulturowego. Przyjmijmy, że nazwa ta oznacza takie oto stanowisko, że ostatecznym czynnikiem determinującym życia społeczno-kulturowego jest zestaw wymogów materialnych, czyli takich, które wiążą daną grupę ze światem zewnętrznym: środowiskowych, klimatycznych, żywieniowych, technologicznych, itp. W ramach tak szeroko zakreślonego stanowiska możliwe są oczywiście rozmaite szczegółowe artykulacje, z których jedne okazały się już nadmiernymi uproszczeniami, inne zaś – całkowicie pozostają w dyskusji. Ich gama sięga od uproszczonych determinizmów geograficznych itp., po opcje tak wyrafinowane i tak różne, jak: ekologia kulturowa Juliena Stewarda, materializm historyczny Karola Marksa, czy koncepcja wyzwania i odpowiedzi Arnolda Toynbeego, albo koncepcja historii integralnej Blocha, Febvre’a i Braudela. Czołowym propagatorem tej szerokiej postawy materialistycznej był i jest w ostatnich dziesięcioleciach Marvin Harris<sup>6</sup>, nie tylko piszący historię teorii kultury z perspektywy materializmu kulturowego, ale też podejmujący z tego punktu widzenia szeroką dyskusję z postmodernistycznymi teoriami kultury. Niestety stanowisko samego Harrisa należy do najprostszych, by nie rzec wulgarnych form materializmu kulturowego. Denerwujące stwierdzenie Harrisa, że zasadnicze prawidłowości rządzące światem kultury są naukowo poznane, można jednak odnosić do szerokiego stanowiska materialistycznego, a nie którejkolwiek ze szczegółowych koncepcji (zwłaszcza nie do koncepcji Harrisa) – wówczas byłoby ono dalekie od próby zamykania dyskusji.

Jednym z możliwych, w ramach szeroko rozumianego materializmu historycznego stanowisk, widzenia relacji między podejściem emicznym i etycznym jest sposób, na który Jerzy Kmita sytuuje względem siebie determinację subiektywno-racjonalną i determinację funkcjonalną oraz odpowiadające im sposoby wyjaśniania<sup>7</sup>. Relacja ta wydaje mi się obecnie węzłowym punktem społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. W świetle wcześniejszych rozważań

<sup>6</sup> M. Harris, *Rise of Anthropological Theory*, Altamira Press, London 2001.

<sup>7</sup> J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.

trzeba oczywiście opatrzyć pewnym komentarzem kwestie determinacji subiektywno-racjonalnej. Kmita zakłada tu bowiem, inaczej niż przytaczany Febvre, nie narzędziowy, lecz determinujący charakter wiedzy kulturowej, choć jestem dość mocno przekonany, że będąc wybitnym filozofem języka, Kmita zgodziłby się na narzędziową interpretację tego związku. Kontrowersja staje się mniejsza, gdy uwzględnimy, że determinanta subiektywno-racjonalna, tak jak ją rozumie Kmita, zawiera tylko dwa specyficzne elementy społecznie podzielanej wiedzy, tj. sądy normatywne wyznaczające możliwe cele działania, czyli wartości, oraz sądy dyrektywne, wyznaczające sposoby realizacji norm. Pojęcie *outilage mantal* jest oczywiście znacznie szersze, jak to widzieliśmy na podanych przykładach. Także jednak w odniesieniu do norm i dyrektyw trzeba koniecznie poza trybem determinującym dopuścić ich traktowanie w trybie instrumentalnym (narzędziowym), gdyż w przeciwnym razie mielibyśmy rzeczywiście do czynienia z koncepcją, która jest nie do pogodzenia z faktyczną zmiennością kultur. Nie ma zresztą powodu, aby stanowiska Kmity i Febvre'a traktować jako wzajemnie ekskluzywne. Nie bez powodu Kmita wyraźnie odróżnia determinację subiektywno-racjonalną od determinacji przyczynowej. Więcej poznawczo zyskamy, zakładając, że stanowiska Febvre'a i Kmity opisują w idealizujący sposób dwa odmienne typy uczestnictwa w kulturze, dostarczając oczywiście ich teoretycznych modeli, a nie opisu poszczególnych przypadków empirycznych.

W każdym razie zakładając, że (a) ludzkie działanie zależne jest od determinująco lub narzędziowo traktowanych elementów wiedzy kulturowej oraz (b) że innowacyjne działanie jednostki owocuje wprowadzeniem do tej wiedzy nowego elementu (czy to bezpośrednio, czy to jako konsekwencji działania konceptualizowanego przez innych) dochodzimy do wniosku, że wyjaśnienie zmiany jest w dużym stopniu kwestią odnalezienia odpowiedzi na pytanie o to, jakie warunki decydują o zaniku lub utrzymaniu się innowacyjnych elementów wiedzy kulturowej.

Zdaniem Kmity wiedza kulturowa jest funkcjonalnie powiązana z poszczególnymi praktykami w taki sposób, że musi zapewniać realizację celów owej praktyki, same typy praktyki społecznej zaś są wzajemnie powiązane w taki sposób, że ich łączne efekty muszą zapewniać reprodukcję obiektywnych warunków produkcji. Całość praktyka społeczna – kultura może być więc określona jako hierarchiczna struktura funkcjonalna ze względu na reprodukcję obiektywnych warunków produkcji. Spróbujmy poszerzyć Kmitową koncepcję na tyle, aby stała się ona łatwiejsza do przyjęcia także dla takiego materialisty kulturowego, który nie podziela specyficznie Marksowskiego słownika: ktoś, kto nie podziela nawet najszerszych założeń materializmu kulturowego, tak czy inaczej nie przyjmie tej koncepcji.

Powiedzmy więc najogólniej, że wiedza kulturowa musi zawsze przybierać taki oto kształt, aby mogła stać się skuteczną determinantą lub skutecznym narzędziem dla działań pewnego społeczeństwa, które dzięki temu zapewni sobie

realizację podstawowych potrzeb materialnych: wyżywienia, zasobów energii, itd. itp. Doszliśmy oczywiście bardzo blisko do opisu sytuacji, którą Bronisław Malinowski określał jako *equilibrium*, czyli stan funkcjonalnej równowagi społeczeństwa<sup>8</sup>. Nie musimy przy tym podzielać szczegółowej listy i podziału potrzeb, jakie sporządził Malinowski, nie musimy twierdzić, że cała wiedza kulturowa musi być w ten sposób powiązana z praktykami materialnymi (choć dla uwolnienia niektórych sektorów kultury od funkcji materialnych potrzebna jest taka wydajność innych praktyk, która uwolni dla celów innych niż materialne odpowiednie ilości pracy). Nie musimy nawet podzielać pojęcia potrzeby, jakim posługuje się Malinowski. W związku z tym, że bez względu na ilość objaśnień słowo 'potrzeba' prędzej czy później zawsze ujawnia swoje psychologiczne konotacje, a tutaj zupełnie nie chodzi o psychologię, możemy je zresztą zastąpić określeniem „wymóg funkcjonalny”. Nazwiemy w ten sposób taki stan rzeczy, który musi nieodzownie zaistnieć ze względu na utrzymanie lub nabycie przez pewną społeczność określonej cechy. Wymóg funkcjonalny musi być zatem zawsze dookreślony na podstawie owej cechy: coś może być wymogiem funkcjonalnym ze względu na np. konieczność zapewnienia odpowiedniej ilości energii, ale nie w sposób absolutny, bezprzymusowy.

Kmita zatem twierdzi, że to raczej funkcjonalne takiego rodzaju decydują o utrzymywaniu się elementów społecznie podzielanych i że raczej te mają w ostatecznym wymiarze charakter materialny. Daje to już nam sensowny wgląd w mechanizm zmiany kulturowej i wstępną odpowiedź na pytanie o utrzymywanie się lub nie innowacji w zakresie wiedzy kulturowej: utrzymają się i staną katalizatorami zmiany te innowacje, które spełniają wymogi funkcjonalne (takie czy inne, mniej lub bardziej podporządkowane ostatecznym wymogom materialnym). Malinowski dawał opis bardziej szczegółowy, ale przez to i trudniejszy do utrzymania. Jego zdaniem zmiana wiąże się z naruszeniem *equilibrium* i koniecznością jego przywrócenia. Choć pogląd ten, zwłaszcza z korektami i uszczegółowieniami Murdocka, był wykorzystywany nawet przez badaczy spoza orientacji funkcjonalnej – przykładem koncepcja zmiany muzycznej Alana P. Meriama – to ma, obok niewątpliwych zalet, także poważną wadę. Bez wątplenia pozwala na wyjaśnienie bardzo spektakularnych i dobrze etnologom znanych procesów zmiany: przykładem przejście grup takich jak Dakota w Ameryce Północnej od rolnictwa do gospodarki łowieckiej w wyniku niemożności utrzymania równowagi funkcjonalnej po przeniesieniu się grupy z rejonu Wielkich Jezior na Wielkie Równiny. Jedynym motorem zmiany, jaki Malinowski zdaje się dopuszczać obok naruszenia i przywrócenia równowagi, są te zmiany, które wynikają z impaktu kulturowego, śledzone przez Malinowskiego na przykładzie afrykańskim. Cóż jednak z takimi zmianami, dla których zasadniczym punktem wyjścia nie jest ani utrata równowagi funkcjonalnej, ani zderzenie kultur, a które przybierają postać

---

<sup>8</sup> B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Routledge, New York 1960.

określaną przez Marksa mianem reprodukcji rozszerzonej? Chodzi tu głównie o przykład zachodnioeuropejski, a więc o społeczeństwo – mając na myśli Europę nowożytną – w procesie bezustannej zmiany, która nie daje się wytłumaczyć za pomocą modelu zaproponowanego przez Malinowskiego. Trzeba by bowiem założyć, że równowaga funkcjonalna została utracona przez społeczeństwo zachodnioeuropejskie najpóźniej na początku XV w. i nie została odzyskana do dziś. Tymczasem w oczywisty sposób dla swojego przetrwania w sensie materialnym społeczeństwa zachodnie od jakiegoś już czasu nie wymagają dalszych zmian.

Problem robi się zatem dość skomplikowany i nawet jeśli nie chce się porzucić funkcjonalnego myślenia o zmianie, trzeba je zmodyfikować w przynajmniej dwóch punktach. Po pierwsze zatem należy przyjąć historyczny charakter samych wymogów funkcjonalnych, wydaje się bowiem, że zestaw potrzeb, jakie opisywał sam Malinowski, odpowiada jedynie społeczeństwom najprostszym. Tymczasem zmiana spowodowana naruszeniem *equilibrium* może zaowocować podniesieniem samych wymogów funkcjonalnych, tzn. standardy materialne, jakie zapewniać musi *equilibrium*, mogą mieć charakter rosnący: europejską racją funkcjonalną nie jest utrzymanie pewnego zadowalającego stadium równowagi funkcjonalnej, lecz zapewnienie nieustannego spełniania coraz wyższych wymogów materialnych. Powoduje to, że *equilibrium* nigdy nie jest osiągnięte, a proces zmiany staje się permanentny. Nikt nie potrafi przewidzieć horyzontu tego procesu, chociaż dzisiaj można się już pokusić o wysunięcie hipotezy, że górną granicą tego procesu, mierzonego jako tzw. wzrost gospodarczy, jest możliwa, choć wciąż nieznana, pojemność i wydajność niszy ekologicznej, jaką zajmuje *Homo sapiens*. Wciąż jednak nie sposób z tego punktu widzenia dostarczyć odpowiedzi na pytanie, dlaczego w jednych społeczeństwach proces zmiany permanentnej został zainicjowany, a w innych nie. Warto tu przywołać celny komentarz Arnolda Toynbee<sup>9</sup>, że właściwie każde znane nam dzisiaj społeczeństwo musiało przejść w pewnym momencie przez taki intensywny proces zmian nawet, jeśli dziś wydaje się ono statyczne i zadowalające się utrzymywaniem skromnego *equilibrium*. Gdyby założyć, że np. napotkane przez Hiszpanów na początku XVI w. społeczeństwo azteckie było takim właśnie społeczeństwem statycznym (przez co nie rozumiem niezmienności, lecz brak procesu zmiany permanentnej), to przecież społeczeństwo to musiało w pewnym momencie przejść przez imponujący proces zmian, który zaowocował pojawieniem się rolnictwa kukurydzy, monumentalnej architektury kamiennej, miasta, złożonej religii, hierarchicznego systemu społecznego, organizacji państwowej, niewolnictwa, regularnej siły militarnej, metalurgii złota, a choćby tylko łuku i strzały w przypadku innych społeczeństw. Pytanie jest więc nawet bardziej złożone, chodzi bowiem nie tylko o to, co proces podnoszenia wymogów funkcjonalnych uruchamia, ale też o to, co go zatrzymuje, skoro społeczeństwa osiągnąwszy pewien poziom, potrafią się nim zadowalać przez setki lat.

<sup>9</sup> A. Toynbee, *Studium historii*, PIW, Warszawa 2000.



Przypomina to sławne pytanie historyków o tzw. *take-off* rewolucji industrialnej. Nie ma łatwej odpowiedzi na to pytanie.

Druga poprawka, jaką należy wnieść do Malinowskiego, to wskazanie, zgodnie z rozpoznaniem Kmity, że realizacja materialnych wymogów funkcjonalnych może wiązać się z koniecznością spełnienia wymogów drugiego, trzeciego i jeszcze wyższych rzędów przez osobne, wyspecjalizowane praktyki. Tak np. prawidłowa organizacja produkcji i wymiany może wymagać pewnego minimum spójności komunikacyjnej społeczeństwa, co z kolei może pociągnąć za sobą – w zbiorowościach odpowiednio dużych – konieczność zaistnienia wyspecjalizowanych praktyk spójność tę zapewniających, jak np. sztuka. W społeczeństwach o złożonym podziale pracy występuje cała hierarchia takich wymogów funkcjonalnych, co powoduje, że każda z tych *quasi*-autonomicznych praktyk ma własne *equilibrium* i własną dynamikę zmiany, którą częstokroć trudno wyprowadzić z materialnej podstawy. Gdyby założyć, że sztuka ma do spełnienia pewną zasadniczą funkcję względem całości struktury funkcjonalnej społeczeństwa, to aby tę specyficzną funkcję spełnić, sztuka wytwarza cały szereg problemów autonomicznych i cechuje się przez to własną odrębną dynamiką. Zignorowanie tego zjawiska prowadzi do zawsze nieprzekonujących, uproszczonych determinizmów, właściwych np. zwulgaryzowanemu materializmowi kulturowemu. Aby uproszczenia takie ominąć, potrzebne są konstrukcje o wiele bardziej wyrafinowane takie, jak np. propozycja Władysława Strzemińskiego z jego *Teorii widzenia*<sup>10</sup>. Strzemiński założył, że wymogi określonych form życia materialnego tworzą rozmaite sposoby widzenia świata, które określił mianem świadomości wzrokowej. Świadomość wzrokowa łowcy, rolnika czy kupca wygląda inaczej u każdego z nich, a dominujące formy praktyki materialnej pociągają za sobą społeczne podzielenie typów świadomości wzrokowej. Formy sztuki z kolei, twierdził Strzemiński, są uzależnione od owej społecznej świadomości wzrokowej. To tylko przykład próby poważniejszej analizy tej skomplikowanej zależności.

Można oczywiście wysunąć wątpliwość, że koncepcja Malinowskiego nigdy nie miała służyć wyjaśnianiu zmian w społeczeństwach typu zachodniego. Zgoda, ale pomijając nawet o wiele szersze ambicje funkcjonalizmu Parsonsa czy dzisiejszego neofunkcjonalizmu Jeffrey'ego C. Alexandra, nie wydaje się możliwe do obrony przekonanie, że społeczeństwo zachodnie wymaga innej teorii niż reszta świata. Byłoby to uleganie jeszcze jednej postaci etnocentrycznej arogancji.

Można zatem wyobrazić sobie interesujący nas proces następująco. Innowacji kulturowych, możliwych dzięki twórczemu i narzędziowemu stosunkowi do wiedzy kulturowej, dokonują jednostki. Można też następnie przyjąć, że akceptacja takiej innowacji przez inne jednostki może mieć rozmaite przyczyny, które za każdym razem wymagają osobnej analizy historycznej. Punktem węzłowym nie jest jednak sama akceptacja, ale zdolność innowacji do przetrwania procesu

---

<sup>10</sup> W. Strzemiński, *Teoria widzenia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.

selektywnej eliminacji. Upowszechnienie się innowacji na jakiś czas nie oznacza przecież automatycznie, że innowacja ta wywoła istotną i trwałą zmianę. (Jest to znany problem prac doktorskich poświęconych analizie rzucających się w oczy zjawisk, które niestety utrzymują się krócej, niż trwa samo pisanie pracy.) Mechanizm funkcjonalny wydaje się działać właśnie w procesie selekcji, a nie akceptacji. Odrzucenia pewnej innowacji nie należy sobie przy tym wyobrażać jako koniecznej jej eliminację. Równie dobrze, jeśli nie częściej, ma ona charakter marginalizacji, w której pewne mniejszościowe grupy mogą utrzymywać ową innowację z rozmaitych względów, choć ich postawa nie będzie już społecznie istotna.

Proces ten przypomina zatem przyrodniczy proces ewolucji, posługiwanie się terminem ewolucja w naukach społecznych wiąże się jednak z ryzykiem bycia zrozumianym jako ewolucjonista w tradycyjnym Morganowskim sensie lub neowolucjonista w typie Lesliego White'a. Nie o to mi tutaj oczywiście chodzi. Nie zamierzam propagować powrotu do metody komparatystycznej lub stadialnego schematu rozwoju ludzkości, nawet jeśli nie wszystkie tradycyjnie przeciw nim kierowane argumenty wydają mi się przekonujące. W tradycyjnym ewolucjonizmie najbardziej niepokoi mnie niejasna relacja między pojęciem ewolucji i pojęciem postępu. Rozumieć ewolucję na sposób przyrodniczy to rozumieć ją jako losowy proces adaptacji, pozbawiony jakiegokolwiek celu, nietworzący żadnego sensu historii ani żadnej narracji. Ewolucję społeczną wyobrażam sobie jako taki proces zmian, w którym jednostkowe innowacje, z punktu widzenia całej społeczności losowe, prowokują zmianę kulturową wówczas, gdy okazują się funkcjonalne, a więc adaptacyjnie skuteczne. Samą adaptację należy rozumieć szerszej niż zwykle. Po pierwsze, środowisko, w jakim działa człowiek, nie jest mu dane jako zewnętrzna rzeczywistość, lecz stanowi efekt interakcji między cechami fizycznymi tego środowiska a samym działaniem człowieka. Jest to zatem środowisko historyczne nie tylko w tym sensie, że podlega zmianom geologicznym i ewolucyjnym zmianom biologicznym, lecz przede wszystkim w takim sensie, że jest ono bezustannie przez człowieka przekształcane. Tę właśnie zależność ujmuję, jak sądzę, koncepcja antropocenu. Po drugie istnienie skomplikowanej sieci wymogów funkcjonalnych, z których nie wszystkie mają charakter materialny, powoduje, że adaptacja społeczności ludzkich zachodzi także w stosunku do środowiska społeczno-kulturowego. Tak przynajmniej rozumiem jedną z zasadniczych tez współczesnej biologii, tzn. tezę o kulturze jako podstawowym narzędziu adaptacyjnym *Homo sapiens* oraz o ewolucji kulturowej jako przedłużeniu ewolucji biologicznej. Chętnie bym swoje stanowisko nazwał ewolucjonizmem, gdyby nie wspomniane ryzyko pomylenia mojego poglądu z dawniejszym ewolucjonizmem antropologicznym. Potrzebny byłby pewnie jakiś termin w prawdziwie Rortiańskim stylu, jak np. anty-antyevolucjonizm.

Wydobyliśmy zatem do tej pory dwa podstawowe warunki, po których spełnieniu klasyczny zarzut, jakoby teorie wiedzy kulturowej nie mogły wyjaśniać zmiany, można oddalić. Wystarczy więc nie wyobrażać sobie relacji wiedza –

działanie jako prostej relacji determinującej, lecz założyć przynajmniej możliwość twórczego działania opartego na narzędziowym wykorzystaniu wiedzy kulturowej. Po to potrzebne nam były rozważania Febvre'a. Następnie należy rozpatrywać formy wiedzy kulturowej w ich związkach z pozadyskursywnymi formami ludzkich działań i ich warunków. Jak widać, moja sympatia kieruje się ku rozumieniu tych ostatnich zależności w duchu funkcjonalistycznym i materialistyczno-kulturowym. Tutaj potrzebne było odwołanie do Kmity. Te dwa warunki nie wystarczają jednak całkowicie, albowiem nie tłumaczą czegoś, co w odróżnieniu od gwałtownych często zmian funkcjonalnych i procesów zmiany permanentnej nazwałbym codzienną zmiennością społeczeństw. Jest antropologicznym banałem stwierdzenie, że badania przeprowadzone w tej samej społeczności w odległości kilkudziesięciu lat zawsze wykazują, mimo pozorów statyczności, cały szereg zmian, najczęściej niezauważanych i nierejestrowanych przez uczestników danej kultury. Każda rzeczywistość ludzka zmienia się nieustannie. Są to jednak zmiany innego rzędu i innego rodzaju, niż te, o których pisałem wcześniej. Wyjaśnienie tej codziennej zmienności wymaga uwzględnienia aż trzech elementów.

Pierwszym, niemożliwym do przecenienia, jest etologiczna wariabilność ludzkich zachowań. Ta mocno podkreślana np. przez Meriama cecha opiera się na tym, że każde powtarzalne ludzkie działanie jest za każdym razem realizowane w nieco inny sposób, a zablokowanie tej naturalnej wariabilności ludzkich zachowań wymaga specjalnych, społecznie wdrażanych technik. Prawdliwość ta dotyczy również zachowań werbalnych. O ile nie stosujemy specjalnych technik takich, jak nauka tekstu na pamięć, trening intonacji itp., ten sam komunikat przekazujemy za każdym razem nieco inaczej. Zawodowi aktorzy, a także np. wykonawcy muzyczni doskonale wiedzą, jak trudną, jeśli w ogóle możliwą, rzeczą jest powtórzenie określonego wykonania w sposób dosłowny. Gdyby nie ta wariabilność, znakomity pianista nie mógłby dać gorszego koncertu, ale też nie mógłby dać koncertu wyjątkowego. Cokolwiek ludzie czynią i mówią, dokonują tego za każdym razem nieco inaczej. Istnieje zatem coś na kształt kulturowego dryfu, w wyniku którego w sposób niezauważalny dla samych aktorów życie społeczeństw podlega nieustannej zmianie. Większość grup ludzkich jest tego procesu znakomicie świadoma, skoro tworzy całe repertuary technik, mających blokować ten proces. Posłużmy się przykładem pozornie odległym od dotychczasowych rozważań. W chińskich i okinawskich sztukach walki panuje swoista obsesja przekazania w postaci niezmięionej nauki dawnych mistrzów. Służą temu zrytualizowane formy ruchowe o stałym układzie, w języku japońskim zwane *kata*, których zadaniem jest utrwalenie niezmięionej postaci ruchu. *Kata* przekazuje się uczniom w sposób niezwykle skrupulatny i wymagając krańcowej precyzji. Ten, kto zmienia najmniejszy element w *kata*, dokonuje zarazem apostazji. A jednak w każdym pokoleniu mistrzów *kata* ewoluują, co pociąga za sobą nieustanne spory o oryginał, o prawo do dziedzictwa, itp. Dla teoretyka kultury jest to fascynujący proces, w którym przyrodnicza niemożliwość utrwalenia niezmięionej

postaci pewnego ludzkiego działania zderza się w wymowny sposób z kulturową próbą zablokowania wszelkiego procesu zmiany. Próba ta okazuje się jak zawsze nieskuteczna. Tak więc ruchy przekazywane przez najbardziej nawet tradycjonalistycznych i konserwatywnych mistrzów sztuk walk nieustannie dryfują.

Drugim z zasadniczych aspektów codziennej zmienności kultur jest charakter transmisji wiedzy kulturowej, w najwyższym stopniu zależny od organizacji medialnej poszczególnych kultur. Przyjmując, że to wiedza kulturowa (świadomość społeczna) generuje działanie, które z kolei – a raczej jego efekty – powiązane są zależnościami o charakterze funkcjonalnym), należy założyć zarazem, że wszelkie zakłócenia w transmisji wiedzy kulturowej muszą odbić się na praktykach danej społeczności. O tychże procesach transmisji wiemy dziś całkiem dużo, zarówno dzięki studiom nad pamięcią (kulturową, społeczną itd. – nie chodzi tu o spory terminologiczne), jak i nad tzw. mediami kultury. Jako przykład przywołajmy obszerne studia Richarda Taruskina nad relacją przekazu oralnego i pisemnego w konstytucji zachodniej kultury muzycznej czy niezliczone już studia nad formowaniem się pamięci zbiorowej poszczególnych grup. Dołączmy do tego wariacje indywidualne w przyswajaniu kultury oraz wciąż niewystarczająco przebadane procesy zapominania, na których wagę słuszny nacisk kładziono w hermeneutyce filozoficznej. W każdym razie można ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że transmisja wiedzy kulturowej nigdy nie jest równoznaczna z jej kopiowaniem, ale włącza nieustannie transformację i selekcję. Transformacja i selekcja nie są z kolei jakimiś nieprawidłowościami procesu, ale jego konstytuantami, które decydują o zdolności adaptacji społeczeństw do zmieniających się warunków. Można by powtórzyć tutaj tę samą uwagę, która pojawiła się już przy okazji problemu etologicznej wariabilności ludzkich zachowań, a dotyczącą istnienia mechanizmów świadomego ograniczania zmienności wiedzy kulturowej, także zresztą o ograniczonej z konieczności skuteczności.

Trzecim wreszcie elementem dryfu kultur, ich codziennej zmienności, jest generatywny charakter wszelkich systemów symbolicznych takich, jak sztuka i przede wszystkim język. Wiedza kulturowa nie istnieje oczywiście *per se*, lecz wyłącznie jako seria wypowiedzi zależnych od semiotycznych cech poszczególnych systemów symbolicznych. Systemy te mają charakter kompetencji w rozumieniu Noama Chomsky'ego, a więc nie stanowią zbiorów tez i treści, lecz systemy generujące potencjalnie nieskończoną liczbę wypowiedzi. Oznacza to, że każda próba wyrażenia lub przekazania wiedzy kulturowej stanowi generację nowej wypowiedzi, a więc wariację o nieskończonej liczbie możliwości. Z konieczności zatem wiedza kulturowa jest artykułowana wciąż na nowo i wciąż inaczej. Analogię tę można rozbudować podkreślając, że sama z kolei wiedza kulturowa spełnia funkcję systemu generatywnego w stosunku do praktyk społecznych z wszystkimi tego konsekwencjami.

Otrzymujemy zatem dość złożony, ale dający się uporządkować obraz. Na podstawie przed chwilą opisaną codziennej zmienności kultur możliwe są zatem

innowacje w zakresie wiedzy kulturowej, a więc także praktycznych działań, których efekty odpowiadają za spełnianie zróżnicowanej sieci wymogów funkcjonalnych. Niektóre spośród innowacji zyskują akceptację grup społecznych, z różnorodnych względów, ale o ich skuteczności decyduje dopiero proces selektywnej eliminacji, w którym działania i stowarzyszone z nimi segmenty wiedzy kulturowej zostają utrzymane o tyle, o ile cechuje je funkcjonalność względem takiego czy innego wymogu. Nie ma zatem sprzeczności między teorią wiedzy kulturowej a koncepcjami zmiany. Więcej nawet: uwzględnienie generatywnego i narzędziowego charakteru wiedzy kulturowej pozwala zrozumieć samą możliwość zmiany. Wątpliwe z tej perspektywy okazuje się więc nie pojmowanie kultury jako zespołu przekonań, lecz rozumienie sposobu, w jaki przekonania determinują działanie na wzór relacji przyczynowo-skutkowej. Gdyby wiedzę kulturową i działanie łączyła relacja przyczyny i skutku, to wówczas rzeczywiście trudno byłoby pojąć, jak możliwa jest zmienność ludzkich społeczeństw.

Wróćmy jeszcze na koniec do Beethovena. Nauki o kulturze potrafią zatem wyjaśnić, w jaki sposób niecodzienne fragmenty jego sonat są możliwe, potrafią wyjaśnić, dlaczego one zostały zaakceptowane i zapewne dlaczego utrzymały się w procesie selektywnej eliminacji. Oczywiście, aby tego dokonać, trzeba byłoby napisać osobną książkę, opowiedzieć o zmianie społecznej funkcji muzyki, o rodzących się ideach autonomii sztuki muzycznej i postępowego rozwoju muzyki, jakie głosiła *Neue Deutsche Schule*, o technicznych zmianach w budowie instrumentów i zmianach w organizacji życia muzycznego w XIX w. Należałoby to dalej powiązać z całością kultury romantyzmu i przejść wreszcie do pytań o najszersze uwarunkowania romantycznej świadomości: polityczne, społeczne i gospodarcze. Pracę taką zresztą w dużym stopniu już wykonano i mamy wszystkie materiały potrzebne do odpowiedniej syntezy. Nauki o kulturze mogą więc *ex post* wyjaśnić jak i dlaczego Beethovenowskie innowacje mogły się w ogóle pojawić i stać się motorem zmiany. Nie potrafią jednak wyjaśnić – i wcale nie muszą, bo nie wchodzi to do ich celów – dlaczego to właśnie Ludwig van Beethoven miał odwagę i zdolność do takich innowacji, jak wpadał na swoje pomysły i dlaczego akurat na takie. Sztuka zawsze włącza element niepowtarzalności, który ucieka naukom o tym, co regularne.

Mimo kłopotów z tym, co nietypowe, sztuka pozostaje wdzięcznym polem dla teoretyka zainteresowanego zmianą kulturową. Jej zmienność jest aż nazbyt dobrze widoczna, udokumentowana dla coraz większej ilości społeczeństw, jest także przedmiotem samoświadomości twórców i polem intencjonalnych eksperymentów. Traktując ją jednak jako swoiste laboratorium zmiany, ważne, aby nie zapomnieć, że status sztuki nie jest pod tym względem wyjątkowy, by nie ulec pewnemu platońskiemu złudzeniu i nie pomylić statycznych i synchronicznych rekonstrukcji kultur z ich rzeczywistością, zawsze zmienną i heterogeniczną, zawsze *in statu nascendi*. Platońskie złudzenie polega bowiem na tym, że odniesieniom przedmiotowym pewnych wypowiedzi nadaje się charakter „bytu prawdziwego”

i traktuje realistycznie takie konstrukcje, jak kultura polska, kultura średniowiecza albo kultura Aborygenów australijskich. W dużym stopniu chodzi zatem o to, by na podstawie własnego opisu nie uwierzyć nagle w Byt, gdy naprzeciw nas jest tylko nieustanne stawanie się.

*Krzysztof Moraczewski*

### **Beliefs and Cultural Change**

*Abstract*

The main topic of the essay is a traditionally recognized problem of the explanation of cultural change from the point of view of the theories of cultural knowledge. To solve this problem, two steps are being proposed. First, to replace the concept of determination of human action by beliefs with the concept of cultural beliefs as tools (following Lucien Febvre's concept of 'mental equipment'). Second, to put the concept of beliefs within a broad frame determining the relationship between cultural beliefs and their surroundings: action, material environment etc (here the propositions by Jerzy Kmita are followed). In this way the problem of relation between the understanding of culture as a set of socially shared beliefs and the functional idea of culture becomes the main issue.

*Keywords:* beliefs, culture, cultural change, functional determination, emic/ethic analysis.