

Andrzej Radomski
Lublin

Kłopoty z ‘kulturą’ we współczesnej refleksji filozoficznej i naukoznawczej

Tytuł tekstu niniejszego nawiązuje do głośnej książki Jamesa Clifforda: *Kłopoty z kulturą*¹. W tej wielowątkowej pracy autor ukazuje min. epistemologiczne i metodologiczne problemy i bariery związane z poznawaniem obcych kultur. Krytykując dotychczasową etnografię wpisuje się w ten sposób w politykę podważania tradycyjnego modelu badania kultury (często określanego jako modernistyczny) która jest prowadzona w nauce zachodniej od lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku.

Ja z kolei, w swej „wypowiedzi”, skupię się bardziej na kwestiach ontycznego statusu pojęcia ‘kultury’. Wybrałem ten aspekt z tego min. względu, że część badaczy postmodernistycznych podważa celowość posługiwania się tą kategorią we współczesnej nauce. Chciałbym więc przedstawić główne argumenty przeciwników pojęcia kultury, jakie są wysuwane zarówno w refleksji filozoficznej, jak i naukoznawczej.

Sytuacja, w której, z jednej strony, neguje się przydatność pojęcia kultury w nauce jest o tyle paradoksalna, że z drugiej strony już od pewnego czasu jesteśmy świadkami bezprecedensowej ekspansji perspektywy kulturoznawczej czy antropologicznej na wszystkie praktycznie obszary badań naukowych i dyskusji pozanaukowych: począwszy od studiów genderowo-feministycznych a skończywszy na przyrodoznawstwie. Wymowne niech będzie tu stwierdzenie znanego polskiego filozofa Andrzeja Szahaja:” refleksja na temat kultury stanowi najważniejszy fragment rozważań humanistycznych, albowiem przekonania o charakterze kulturowym determinują z jednej strony przedmiot badania humanistyki (szerzej – całej nauki), z drugiej zaś jej metodę, a nadto jeszcze pozwalają lepiej zrozumieć charakter lansowanych w kulturze europejskiej rozwiązań politycznych. W tej perspektywie historia oraz teoria kultury uzyskuje status (meta)nauki podstawowej, nadrzędnej (poznawczo) nie tylko wobec humanistyki, ale także przyrodoznawstwa. Każdy bowiem przedmiot dociekań naukowych jest w ostateczności wynikiem konstrukcji kulturowej [...] Dodajmy od razu, że kulturę pojmuje się w tej pracy jako rzeczywistość

¹ James Clifford, *Kłopoty z kulturą*, W-wa, 2000

myślową złożoną z przekonań powszechnie respektowanych w jakiejś grupie społecznej”². Wobec tego typu stwierdzeń wręcz szaleńczymi mogą wydawać się głosy przeciwne ‘kulturze’. Wypowiadają je jednak luminarze współczesnej filozofii i nauki. Ja skoncentruje się na argumentach dwóch wpływowych współczesnych orientacji: amerykańskiego neopragmatyzmu i francuskiego poststrukturalizmu, wskazując także, że ich rezerwa wobec kategorii kultury jest także wynikiem lansowanej przez nich nowej wizji ładu społecznego.

1. Neopragmatyzm amerykański a kultura

Neopragmatyzm genetycznie wywodzi się z klasycznej wersji pragmatyzmu – stworzonej jeszcze w końcu wieku XIX przez W. Jamesa i Peirce’a, a rozwijanej już wieku dwudziestym przez Dewey’a. Po kryzysie w połowie wieku XX ta na wskroś amerykańska orientacja filozoficzna została „reaktywowana” przez Quine’a, Putnama, Sellarsa, Fisha, Davidsona i Rorty’ego. Szczególnie ci dwaj ostatni wywarli największy wpływ na dzisiejsze jej oblicze. Toteż właśnie na nich skupię swą dalszą uwagę.

Neopragmatyzm jest (w planie ontologicznym) filozofią antyesencjalistyczną, antyfundamentalistyczną, antyrepresentacjonistyczną i historycystyczną. W teorii poznania króluje (począwszy od prac Quine’a) tzw. epistemologia znaturalizowana

Wiedza (w tym i naukowa) służy, zdaniem, pragmatystów do radzenia sobie z rzeczywistością „stawiającą opór” w toku codziennych działań ludzkich. Jest ona konstruktem. Nie odzwierciedla ani nie reprezentuje ona świata. Mamy tu więc kolejne cechy neopragmatyzmu, czyli: instrumentalizm i nominalizm.

Z punktu widzenia interesującej nas problematyki kulturowej ważne są poglądy neopragmatystów dotyczące języka, komunikacji i interpretacji. Język bowiem jest jednym z najważniejszych aspektów badań kulturowych. Niektórzy wręcz redukują kulturę do języka. Dlatego też analiza kwestii związanych z językiem (jego pojmowaniem) może uwypuklić ważne aspekty związane z rozumieniem samej kultury. Toteż w dalszym ciągu przedstawię poglądy na język Davidsona i Rorty’ego jako charakterystyczne dla myśli neopragmatycznej.

Donald Davidson uchodzi za twórcę „hermeneutyki” (teorii interpretacji), której podstawą jest tzw. fizykalny monizm anomijny. Rorty natomiast przyjmuje zasadnicze cechy tej davidsonowskiej koncepcji – nazywa ją jednak nieredukcyjnym fizykalizmem.

² Andrzej Szahaj, *Zniewalająca moc kultury*, Toruń, 2004, s. 8

Davidson uważa, że tzw. zdarzenia mentalne (przekonania, pragnienia itp.) są zdarzeniami fizycznymi, a nie jakimiś paralelnymi zjawiskami psychicznymi (czy jakimikolwiek innymi). Píše on:” Monizm anomalny [...] głosi, że wszystkie zdarzenia są fizyczne, odrzuca jednak tezę, [...] iż można podać czysto fizykalne wyjaśnienia zdarzeń mentalnych [...] Taki łagodny monizm, nie szukający oparcia ani w prawach korelujących, ani w oszczędności pojęciowej, nie zasługuje, jak się wydaje, na miano „redukcjonizmu” i w żadnym razie nie inspirowuje postawy „nic więcej jak” (skomponowanie *Kunst der Fuge* nie było niczym więcej, jak złożonym zdarzeniem zachodzącym w układzie nerwowym itp.)”³.

Hermeneutyka Davidsona zakłada, w związku z tym, specyficzne rozumienie języka. Niech zilustrują to jego słowa. Davidson pisze:” nie istnieje żaden taki przedmiot jak język [...] Nie istnieje przeto żadna tego rodzaju rzecz, której można się uczyć albo którą można władać. Musimy zrezygnować z idei wspólnej struktury, którą użytkownicy języka opanowują, a następnie stosują do poszczególnych przypadków”⁴. Język jest zatem dla Davidsona wypowiedzianiem określonych dźwięków i znaków.

Takie rozumienie języka powoduje określone konsekwencje. Davidson jako anomijny monista odrzuca (tak jak to uczynił wcześniej Quine – choć nie do końca konsekwentnie) pojęcie znaczenia, odniesienia przedmiotowego i prawdy – rozumianej jako korespondencja danych sądów z jakąś rzeczywistością pozajęzykową. Jest to również konsekwencją odrzucenia przez niego empiryzmu, a mianowicie tej jego pozostałość, którą Quine określił (i respektował jeszcze): jako dualizm treści (empirycznej) i schematu pojęciowego.

Donald Davidson radykalizuje stanowisko Quine’a w ten sposób, że całkowicie usuwa pojęcie doświadczenia ze swojego słownika filozoficznego (w każdym bądź razie używa go „nieoficjalnie”) – nie widząc dla tej kategorii żadnej pożytecznej roli do odegrania (a dość kłopotliwego w stosowaniu). Píše on: „dualizm „analityczno-syntetyczne” (podważył już go Quine) to dualizm zdań, z których jedne są prawdziwe (lub fałszywe) zarówno na mocy znaczenia jak i treści empirycznej (są to zdania syntetyczne – przyp. A. R.), podczas gdy inne są prawdziwe (bądź fałszywe) wyłącznie na mocy znaczenia, nie posiadając żadnej treści empirycznej (są to, jak wiadomo, zdania analityczne – przyp. A. R.). Odrzucając ten dualizm, rezygnujemy z koncepcji znaczenia, która się z nim wiąże, ale nie musimy wyrzekać się idei treści empirycznej: jeśli zechcemy

3 Donald Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, W-wa, 1992, s. 174-75

4 Donald Davidson, *A Nice Derangement*, w, *Truth and Interpretation* (red. E. LePore), New York, 1986, s. 446

możemy utrzymywać, że wszystkie zdania mają treść empiryczną. Treść empiryczna wyjaśniana jest z kolei przez odwołanie się do faktów, świata, doświadczenia, wrażeń, całości doznań zmysłowych, czy coś podobnego. Znaczenia utworowały nam drogę dla mówienia o kategoriach, organizującej strukturze języka i tak dalej; można jednak, jak widzieliśmy zrezygnować ze znaczeń i analityczności zachowując ideę języka jako ucieleśnienie schematu pojęciowego. W ten sposób, zamiast dualizmu „analityczne-syntetyczne” otrzymujemy dualizm schematu pojęciowego i treści empirycznej. Będę utrzymywał, że ten drugi dualizm schematu i treści, systemu organizującego i czegoś, co wymaga zorganizowania, jest niezrozumiały i nie do obrony: jest on trzecim dogmatem empiryzmu. Trzecim i, być może ostatnim, gdyż nie jest jasne, czy po jego odrzuceniu pozostanie cokolwiek wystarczająco charakterystycznego, by zasługiwać na miano empiryzmu. Schematy pojęciowe (języki), twierdzi, albo coś organizują (jak twierdził jeszcze Quine – przyp. A. R.), albo czemuś odpowiadają, z czymś harmonizują (jak w: naruszając dziedzictwo nauki dla zharmonizowania go ze swymi doznaniem zmysłowymi); inne przykłady z drugiej grupy to przewiduje, wyjaśnia, jest zgodne (z trybunałem doświadczenia). Pojęcie organizowania pojedynczego przedmiotu (świata, przyrody) jest niejasne (uważa), o ile przez ten przedmiot nie rozumie się czegoś, co składa się z innych jeszcze przedmiotów. Ktoś, kto postanawia „zorganizować” szafę, rozmieszcza w niej rzeczy. Gdyby mu powiedziano, aby zorganizował nie płaszcze i koszule, ale samą szafę, byłby dezorientowany. Na czym polegałoby organizowanie Pacyfiku? – zapewne na wyprostowaniu jego brzegów, przemieszczeniu wysp albo zgładzeniu ryb. Doświadczenie (i jemu podobne, to znaczy pobudzenia, doznania i dane zmysłowe) sprawia jeszcze inny, bardziej oczywisty kłopot idei organizowania. Jak bowiem można uznać za język coś, co organizuje tylko doświadczenia, doznania, pobudzenia powierzchni bądź dane zmysłowe? Przecież noże i widelce, tory kolejowe i góry, główki kapusty i królestwa też wymagają zorganizowania”. Stąd Davidson proponuje własne rozwiązanie tych kłopotów (z doświadczeniem i organizowaniem, czyli: treścią empiryczną i schematem pojęciowym – inaczej: językiem). Żadna rzecz, proponuje, nie czyni zdań i teorii prawdziwymi: ani doświadczenie, ani pobudzenia powierzchni, ani świat. To, że doświadczenie jest takie a nie inne, że nasza skóra została ogrzana lub nakłuta, że wszechświat jest skończony, oto fakty, jeśli chcemy mówić w ten sposób, które czynią zdania i teorie prawdziwymi. Jeszcze trafniej można to ująć nie odwołując się do faktów. Pisze dalej: „zdanie „Moja skóra jest ciepła” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy moja skóra jest ciepła. Nie ma mowy o fakcie, świecie, doświadczeniu, czy

świadectwie. Nasza próba opisu języków czy schematów pojęciowych przy użyciu pojęcia odpowiadania pewnemu bytowi doprowadziła zatem do tej oto prostej myśli, że coś jest akceptowalnym schematem pojęciowym lub teorią, jeśli jest prawdziwe. Kryterium schematu pojęciowego, który różni się od naszego, byłoby zatem następujące: w dużej mierze prawdziwy ale nieprzekładalny”⁵.

Zarysowane przed „momentem” davidsonowskie rozumienie języka implikuje jego koncepcję komunikacji i interpretacji. Oto bowiem dwie osoby prowadzące jakąś rozmowę są traktowane jako podmioty wytwarzające określone zdania (bądź ich ciągi), którym nie przysługuje określone odniesienie przedmiotowe, znaczenie i prawdziwość – rozumiane intersubiektywnie (albowiem nie zakłada on języka wspólnotowego). Cel jakim jest wzajemne zrozumienie się polega na tym, że dwie osoby (w trakcie konwersacji) tak wzajemnie interpretują i korygują swe przekonania co do drugiej osoby, że w którymś momencie nastąpi efektywne porozumienie. Tak rozumiana komunikacja i interpretacja została nazwana przez Davidsona jako: *passing theory*. Jej skuteczność (zdaniem Davidsona) zależy od respektowania dwóch podstawowych zasad komunikacji: 1) prawdomówności, 2) niesprzeczności.

Richard Rorty respektuje Donalda Davidsona poglądy na język i komunikację. Swe stanowisko w tym względzie woli jednak określać jako: nieredukcyjny fizykalizm. Jest to związane z tym, że dla Rorty’ego tzw. zdarzenia mentalne i fizyczne – to tylko dwie różne metody opisu, wyjaśniania czy interpretacji jednego i tego samego procesu. To, że posługujemy się z życia codziennym tymi obydwoma kategoriami wynika przede wszystkim stad, że w pewnych sytuacjach dobrze jest zakładać, że mamy do czynienia ze zjawiskami mentalnymi – w innych zaś, że są one fizyczne. Po prostu o wszystkim przesądza skuteczność i efektywność komunikacji (np. przewidywanie czyichś zachowań). Rorty pisze:” Mamy nadzieję, że fizjologia może niekiedy prześledzić drogę, jaką przebywają ładunki elektryczne – od momentu ich rozproszczenia w moim mózgu – do nerwowych połączeń mięśni w moim gardle, a tym samym sprawić, że na podstawie stanów mózgu będziemy mogli przewidzieć, jakie słowa padną. Tymczasem dysponujemy już przecież tak zwaną „psychologią naiwną”, wyjaśnieniem, które przewiduje moje działanie w oparciu o świeżo nabyte przekonanie traktowane łącznie z moimi pozostałymi przekonaniem i pragnieniami”⁶.

Rorty, mianem fizykalisty, kogoś – kto gotów jest zgodzić się, że każde zdarzenie

5 Donald Davidson, *O schemacie pojęciowym*, Literatura na świecie, 1991, nr 5.

6 Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, W-wa, 1999, s. 173

da się opisać w kategoriach mikrostrukturalnych (np. neurofizjologicznych stanów umysłu), w opisie odwołującym się jedynie do cząstek elementarnych; i że daje się ono wyjaśnić poprzez odniesienie do innych w ten sposób opisanych zdarzeń⁷. Następnie jednak stwierdza, że:” [...] bycie fizykalistą, w tym nieredukcjonistycznym ujęciu, doskonale daje się pogodzić z twierdzeniem, że prawdopodobnie już zawsze będziemy już mówić o bytach mentalnych – przekonaniach, pragnieniach i tym podobnych [...] Powiedzieć, że zawsze będziemy mówić o przekonaniach i pragnieniach, to tyle co stwierdzić, że psychologia naiwna prawdopodobnie pozostanie najlepszą metodą przewidywania kolejnych reakcji naszych przyjaciół i znajomych. I prawdopodobnie tylko to można mieć na myśli, mówiąc: byty mentalne naprawdę istnieją”⁸.

2. Poststrukturalizm francuski a kultura

Drugą ważną orientacją filozoficzną współczesnego świata zachodniego jest poststrukturalizm francuski. Tym mianem obejmuje się twórczość takich filozofów, jak G. Deleuze’a, F. Lyotarda, M. Foucaulta, J. Derridy czy J. Baudrillarda. Z punktu widzenia interesującej tu mnie problematyki chciałbym rozpatrzeć wybrane poglądy tych filozofów i badaczy.

Jednym z elementów łączących wzmiankowanych wyżej filozofów (poza, w polityce, orientacją lewicową) jest niechęć do wszelkiego rodzajów całości, czyli uniwersaliów. Są oni nieufni wobec wszelkich systemów, struktur, kodów czy właśnie całości. Nie interesuje ich tożsamość (bytu) - tylko różnica. Opowiadają się za antyfundamentalizmem, antyrepresentacjonizmem i nominalizmem. Nawiązują (w pojmowaniu języka) do tradycji zapoczątkowanej przez Nietzschego. Sądził on, że język można pojmować jako „ruchomą armię metafor”, które nie odnoszą się do jakiejś rzeczywistości pozajęzykowej i nie reprezentują żadnych stanów rzeczy. Dobitnie świadczą o tym słowa niemieckiego filozofa:” najpierw pobudzenie nerwów przekształcone w obraz! Oto pierwsza metafora. Obraz odtworzony dźwiękiem! Druga metafora [...] mówiąc o drzewach, barwach, śniegu i kwiatach wierzymy, że wiemy coś o samych rzeczach, tymczasem nie mamy nic prócz metafor rzeczy [...]”⁹. Zauważmy, na marginesie, że tego typu myślenie o języku zostało utrwalone (w Europie) przez Ludwika Wittgensteina, który (podobnie jak pragmatyści)

7 Ibidem, s. 173

8 Ibidem, s. 174-5

9 Fryderyk Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w (tegoż): *Pisma pozostałe, 1962-75*, Kraków, 1993, s. 187

sądził, że mamy, w przypadku języka, do czynienia z konkretnymi wypowiedziami, których znaczenie konstytuuje się w procesie użycia języka przy realizacji danych celów. Zbiór owych użyci tworzy tzw. grę językową (na zasadzie „rodzinnego podobieństwa”).

„Rozbijanie” wszelkich całości, takich jak Historia Natura czy Kultura, w wieku XX wyszło z dwóch niezależnych nurtów:”Sartre i Merleau-Ponty zgadzają się z Heglem, a bardziej jeszcze z Kojevem, że historia jest obszarem podmiotowych projektów [...] Zmieniają jednak dwa podstawowe założenia heglizmu: po pierwsze, jedynymi podmiotami historii są teraz podmioty skończone; po drugie, tworząca historię podmiotowa aktywność odbywa się na gruncie bytu, który nie ma nic wspólnego z rozumnością Idei, ale jest bytem fundamentalnie przypadkowym [...] Dla obu myślicieli punktem wyjścia refleksji zarówno ontologicznej, jak historiozoficznej jest fenomenologia, w której widzą przede wszystkim filozofię konkretnego, pozwalającą zdać sprawę z bezpośredniego doświadczenia, że świata przeżywanego, ze styku podmiot-podmiot i podmiot-byt. Podmiotem, który przeżywa świat, jest zaś zawsze podmiot konkretny lub jednostkowy”¹⁰.

Z kolei strukturaliści rozbijają Heglową całość w inny sposób. Przeciwstawiają się tym koncepcjom, zgodnie z którymi dzieje byłyby tworzone przez sensotwórcze projekty podmiotów. Zakładają oni natomiast, że działające podmioty są wykonawcami określonych bezosobowych struktur. Jednakże owe struktury też mają charakter przypadkowy!

Michel Foucault polemizując ze strukturalizmem pisze:”już od kilkadziesiąt lat uwaga historyków skupia się raczej na okresach długich, jak gdyby zamierzali oni wydobyć spod przemian politycznych i ich epizodów struktury trwałe, niełatwo ulegające zachwianiom, nieodwracalne procesy, stałe ukierunkowania, dojrzewające stopniowo zjawiska, które po wielowiekowym trwaniu osiągnęły punkt szczytowy [...] Mniej więcej w tym samym czasie w dyscyplinach zwanych historią idei, nauk, filozofii, myśli, a także literatury [...] wystąpiło zjawisko odwrotne: uwaga przesunęła się z wielkich całości, opisywanych jako epoki albo stulecia ku elementom rozłamowym”¹¹.

Zasadniczym przedmiotem dociekań Foucaulta stały się: ‘dyskursy’ oraz ‘stosunki władzy’. Dyskursy miały, jego zdaniem, tworzyć historię – rozumianą jako epoki wiedzy. Stosunki władzy z kolei narzucały panowanie określonych dyskursów. Obydwa czynniki natomiast określały podmiot w jego aktywności. Przejście od jednego dyskursu do

10 Małgorzata Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką od Bataill’a do Derridy*, W-wa, 2000, s. 65

11 Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, W-wa, 1977, s. 27-28

drugiego nie jest niczym uwarunkowane. Kształt danej epoki jest właściwie przypadkowy:”[...] jeśli jakieś powody istnieją, uchwycić je mogłaby tylko myśl fundamentalna, zdolna ująć samą siebie u korzenia swojej historii, a tym samym zdolna wyjaśnić tę historię jako historię siebie – myśl heglowska. Ale właśnie możliwość takiej myśli Foucault kwestionuje”¹². Foucault jednakże nie postuluje wyzwolenia się od stosunków władzy (my byśmy powiedzieli od kultury czy historii). Uważa, że jest to nieosiągalne. Postuluje natomiast emancypację od konkretnej kultury i historii:”Jednostka [...] jest realnością wyprodukowaną przez ową specjalną technologię władzy [...] władza produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależą od tej produkcji”¹³. Jeśli więc stawiamy na pierwszym miejscu jednostkę (a tak właśnie zaczął w końcu czynić Foucault), w jej świadomym odniesieniu do siebie i etykę troski o siebie (w nawiązaniu do starożytnych Greków) – to:” Zadaniem głównym jest dziś bez wątpienia nie odkrycie, jacy jesteśmy, lecz odmowa bycia kimś takim, jacy jesteśmy. Trzeba nam sobie wyobrazić siebie i skonstruować nas samych, jakimi moglibyśmy być, abyśmy zdołali dzięki temu wyzwolić się z podwójnego przymusu politycznego, który stanowią splecione ze sobą indywidualizacja i totalizacja władzy nowoczesnej [...] Trzeba nam promować nowe formy podmiotowości i przeciwstawić się tym samym typowi indywidualności narzuconemu nam w okresie trwania kilku wieków ostatnich”¹⁴.

Gilles Deleuze idzie dalej. Dla niego wszelki byt jest „rozproszony”. Jest chaosem. Píše:”Różnica nie jest tym, co różne. To, co różne, jest dane. Różnica zaś jest tym, przez co dane jest dane. Jest tym, przez co dane jest dane jako różne”¹⁵. I tylko różnica się powtarza. Jednakże zauważa:” Powtórzenie nie jest ogólnością [...] Powtórzenie jako działanie i jako punkt widzenia dotyczy jednostkowości [...] Przeciwstawić powtórzenie prawu moralnemu, zawiesić etykę, czyli uczynić z powtórzenia myśl poza dobrem i złem. Powtórzenie jawi się jako logos samotnika, jednostki, logos myśliciela prywatnego”¹⁶.

Jacques Derrida (też w polemice ze strukturalizmem) głosił, że znaczenie powstaje w wyniku gry elementów znaczących. Nie jest ono jednakże ustabilizowane – tylko jest ciągle odraczane. Słowa, jego zdaniem, noszą ślady innych znaczeń. Znaczenie zatem, uważał, nie tworzy się poza tekstem (pismem). Kontekst (natura, historia bądź kultura) też

12 Małgorzata Kowalska, *Dialektyka*, op. cit., s. 279

13 Tenże, *Nadzorować i karać*, op. cit, s. 189

14 cyt. za, Jerzy Kmita, *Jacy Moglibyśmy być? w „Nie pytajcie mnie kim jestem...” Michel Foucault dzisiaj*, pod. red. Marka Kwieka, Poznań, 1998, s. 134

15 Gilles Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, Wyd. KR, 1997, s. 311

16 Tamże, s. 27-34

jest tworzony przez tekst (istnieją tylko teksty i nic poza nimi).

Z kolei Jean Baudrillard obwieszcza śmierć metafizycznej rzeczywistości. Stwierdza:” Rzeczywistość, która została wynaleziona w ciągu ostatnich stuleci i z której uczyniliśmy zasadę, sama znajduje się na drodze ku zniknięciu [...] Postarajmy się zrozumieć: kiedy mówimy, że rzeczywistość zniknęła, nie chodzi tu o to, że zniknęła w sposób fizyczny, a raczej o to, że zniknęła metafizycznie. Rzeczywistość nadal istnieje, to jej zasada jest martwa”¹⁷.

Rzeczywistość operująca pojęciami ‘sensu’ i ‘przedstawienia’ ustępuje, sądzi, miejsca Rzeczywistości Integralnej, w której wszystko zostało urzeczywistnione i zmaterializowane za pomocą środków technologicznych (w szczególności cyfrowych). Jest ona, uważa, „przezroczysta” i stąd pozbawiona jakiegokolwiek symboliczności¹⁸.

Zaprezentowane przed „momentem” wybrane wątki myśli neopragmatycznej i poststrukturalistycznej można interpretować jako takie, które zrywają z symbolami i szerzej z uniwersaliami. Nie jest to mój wymysł. Zacytujmy opinię wybitnego polskiego kulturoznawcy: Jerzego Kmity – autora dwóch monografii poświęconych tym orientacjom. Píše on:” Tak więc projekt kultury postmodernizmu oraz neopragmatyzmu Rorty’ego i Davidsona nie przewiduje obecności w niej żadnej relacji symbolizowania. Wyklucza symbole, symbolizowanie i obiekty symbolizowania. Idzie przy tym zarówno o symbolizowanie aksjologiczne (światopoglądowe), jak i komunikacyjne, semantyczne w pierwszym rzędzie. Proponuje się oto kulturę bez symboli”¹⁹. Taki projekt świata (bez symboli) powoduje, że bezużyteczne staje się (do jego charakterystyki) regulatywne pojęcie kultury. Ten bowiem nowy świat ma być światem jednowymiarowym, związków metonimicznych, życia codziennego, zjawisk zmysłowych itp. (żeby poprzestać na tych najczęściej spotykanych określeniach) Mamy w nim do czynienia ze swoistymi „jętkami-jednodniówkami” – będącymi niepowtarzalnymi indywiduami, posługującymi się niepowtarzalnym językiem i niepowtarzalnymi przekonaniem. Nie ma tu więc miejsca na ponadjednostkowo rozumianą kulturę (jako całość bądź ideę regulującą życie jakiejś wspólnoty).

3. Nauka postmodernistyczna a pojęcie kultury

Od samego początku istnienia wielu nauk (antropologia, etnologia, etnografia,

17 Jean Baudrillard, *Pakt Jasności*, Kraków, 2005, s. 7-8

18 Tamże, s. 17

19 Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań, 1995, s. 297

folklorystyka, kulturoznawstwo czy studia kulturowe) – deklarowanym przedmiotem badań tej grupy dyscyplin była (co mogło wydawać się czymś oczywistym) kultura, jej poszczególne sfery i aspekty funkcjonowania. Zakładano bowiem, że istnieje pewien określony byt (pewna realność), którą można nazwać kulturą. Szczególną wagę przywiązywano do badania kultury jako całości – sądząc, że może istnieć jedna ludzka kultura. Kultura była również pojmowana jako pewna zasada regulująca życie społeczeństwa we wszystkich jego dziedzinach:” zgodnie z bardziej abstrakcyjnym podejściem filozoficznym, wywodzącym się od Hegła, każda kultura, każdy okres historyczny i odpowiednio – każde społeczeństwo jest strukturalnie powiązaną całością. Według Hegła miał nią być Geist, duch wewnętrzny. Zdaniem Marksa zasadą tą jest natomiast sposób produkcji wyznaczający wszystkie pozostałe stosunki społeczne”²⁰.

Od czasów F. Boasa upowszechnił się pogląd, że nie istnieje jedna ogólnoludzka kultura (jak sądzili jeszcze dziewiętnastowieczni ewolucjoniści) – tylko każde społeczeństwo ma swoistą dla siebie kulturę, którą należy poznawać i badać oddzielnie. Kultury owe były pojmowane jako określone, oddzielne całości (w ich ramach można było co najwyżej mówić o tzw. subkulturach). W krajach zachodnich uwagę badaczy przykuwały z kolei kultury ludowe, chłopskie, a później i robotnicze. Jednakże nadal przeważało traktowanie ich (tych kultur) jako pewnego zbioru ukonstytuowanego przez jakąś ogólną ideę, zasadę, strukturę, system, konfigurację, epistemę czy zespół kodów. Oczywiście, kulturą można było nazywać owe idee, konfiguracje bądź, powiedzmy, kody, które określały całe otoczenie człowieka i tworzyły jego samego (np. jego naturę, osobowość itp.).

Nawet dzisiaj wielu badaczy reprezentujących nauki o kulturze utrzymuje, że:” jeśli nawet kultura nigdy nie była tak całościowa, zwarta i statyczna, jak portretowali ją w przeszłości antropolodzy, nawet jeśli dzisiaj jest coraz to mniej rozpoznawalnych i odrębnych kultur, nie zmienia to fundamentalnego założenia, iż ludzie zawsze poszukują sensu własnego życia, zawsze egzystują w społeczeństwie, choć bardziej fragmentarycznie i ulotnie w porównaniu ze wspólnotami tradycyjnymi; komunikują się z innymi nie tylko na mocy indywidualnej decyzji, ale według ustalonych reguł. Jeśli się regułom sprzeciwiają, to jest to przecież dowód, że one funkcjonują [...] Nie jest tak, że kultura jest przedmiotem nieustannego negocjowania, jej reguły mają moc obowiązującą i są (przynajmniej) respektowane”²¹.

20 Jacek Sójka, *Kulturoznawstwo jako dyscyplina zaangażowana*, w: *Perspektywy refleksji kulturoznawczej* (red. Jacek Sójka), Poznań, 1995, s. 70

21 Wojciech Burszta, *Różnorodność i tożsamość*, Poznań, 2004, s. 35

W drugiej połowie ubiegłego stulecia badacze z coraz większą dozą krytycyzmu zaczęli podchodzić do traktowania kultury/ur jako pewnej/yh całości – w rozumieniu odrębnych społeczności albo kultury pojmowanej jako zasady/d regulujące/cych życie danych grup ludzkich. Było to związane, jak się najczęściej przedstawia w literaturze przedmiotu z: 1) postępującym wymieraniem homogenicznych, najczęściej pozaeuropejskich plemion, 2) migracją ludności z byłych kolonii do poszczególnych państw Zachodu, co doprowadziło do powstania społeczności wielokulturowych w większości krajów Europy i Ameryki, a następnie ich wymieszania się, 3) zanikaniem tradycyjnych podziałów klasowych w tychże krajach Unii europejskiej, nie mówiąc już o USA czy Kanadzie – co spowodowało, że nie sposób już mówić dziś o kulturze robotniczej czy chłopskiej, 4) zanikiem wielkich ideologii i światopoglądów i w konsekwencji upowszechnianiu się indywidualizmu i autokreacji w świecie współczesnym – co w efekcie powoduje, że trudno jest dziś ustalić jakiś zbiór reguł czy wartości, które by pełniły funkcje regulatywne wobec szerokich mas ludności, 5) tendencje we współczesnej filozofii (jak pisałem wyżej) – rozprawiającej się ze wszelkiego typu uniwersaliami, jak np. język, natura czy kultura właśnie (co do pewnego stopnia jest także konsekwencją wyżej wyszczególnionych przeobrażeń), 6) utożsamianiem kultury, jak i każdej innej ogólnej, zwłaszcza, kategorii z tendencją do przemocy wobec bytu czy ludzi. Kultura bowiem ujednocila, dzieli na centrum i peryferie, wartościuje niekiedy (znikają tedy pewne jednostki, grupy bądź problemy – spychane przez dane teorie kultury na peryferie rozważań), 7) kultura (jako wytwór zachodni) była też postrzegana jako forma intelektualnej czy szerzej: symbolicznej przemocy Europejczyków w stosunku do plemion i społeczeństw pozaeuropejskich.

W ponowoczesności (a tak najczęściej określa się stan współczesnych zachodnich społeczeństw i nie tylko zresztą) kultura ma tracić walory regulatywne. Co więcej następuje dekonstrukcja samej tej kategorii i co za tym idzie jej uhistorycznienie. Pojęcie kultury było bowiem używane także na oznaczenie pewnych dyspozycji danych wszystkim ludziom – pozwalających im odróżniać się od innych organizmów i budować szczególny świat – różny, powiedzmy, od zwierzęcego.

W dzisiejszym ponowoczesnym i zglobalizowanym świecie kwestia użyteczności pojęcia kultury stała się więc problemem. Jak pisze Gordon Mathwes antropologu tradycyjnie definiowali kulturę jako sposób życia pewnego ludu (w tym sensie mówi się o kulturze amerykańskiej, chińskiej czy polskiej). Czy jednak te etykiety mają jeszcze jakieś znaczenie we współczesnym świecie globalnych prądów i interakcji (pyta ?).

Odpowiedź amerykańskiego badacza jest jeszcze pozytywna. Pisze on:” staram się wykazać, że termin ten zachowuje znaczenie, jeżeli tylko potrafimy połączyć tradycyjną ideę kultury jako sposobu życia pewnego ludu z bardziej współczesną koncepcją kultury jako informacji i tożsamości dostępnych w globalnym supermarkecie kultury. Ujmując rzecz w dużym uproszczeniu, chodziłoby o kulturę kształtowaną przez państwo w opozycji do kultury kształtowanej przez rynek”²². Mathwes zauważa dalej, że we współczesnym świecie przepływu, kapitału, ludzi i idei trudno wyobrazić sobie kulturę, jako coś co łączy ludzi w jakimś konkretnym miejscu na Ziemi. Kultura, uważa, zaczyna być traktowana jak swoisty rodzaj mody, gdzie każdy z nas może wybrać sobie tożsamość kulturową, jak wybiera sobie ubranie. W ten sposób proponuje:” kulturę moglibyśmy zdefiniować jako informacje i tożsamości dostępne w globalnym supermarkecie kultury”²³. Jednakże zauważa dalej obie koncepcje kultury są użyteczne – gdyż (z jednej strony) w dalszym ciągu istnieje wiele społeczeństw, które łączy określony sposób życia, a z drugiej strony określony procent ludności partycypuje już w owym supermarkecie²⁴.

W radykalnych koncepcjach ponowoczesności upowszechnia się nominalistyczne rozumienie rzeczywistości. W związku z tym akcentuje się fakt, że: 1) świat jest wytwarzany w codziennych działaniach jednostek, 2) zmiany kulturowe mają charakter chaotyczny, bezkierunkowy, 3) kultury nie są więc jednorodnymi całościami, lecz wielością nieprzystających i wykluczających się niekiedy praktyk; między nimi toczy się ciągła walka i rywalizacja²⁵.

Zatem w ponowoczesnych światach pojęcie kultury w tradycyjnym rozumieniu (jako całości albo jako zasady regulującej) staje się pomalą bezużyteczne.

Niektórzy badacze jednakże, chcąc uratować tę kategorię dla kulturoznawstwa proponują, że: 1) można ją potraktować jako pewien konstrukt oznaczający zbiór informacji odnoszących do zgromadzonych zasobów wartości, reguł działania, słowników finalnych, stylów życia czy tożsamości do odegrania dostępnych poszczególnym jednostkom, 2) postrzegać kulturę jako tekst, który trzeba odczytać:” postmoderniści zdają się postrzegać kulturę jako „strzępy i skrawki” [...] każdy strzęp i każdy skrawek to gra między każdym innym strzępem a skrawkiem. Zdaniem niektórych kultura jest serią gier słownych lub tropów”²⁶, 3) niektórzy przyrównują

22 Gordon Mathwes, *Supermarket kultury*, W-wa, 2005, s. 13

23 Ibidem, s. 17

24 Ibidem, s. 18-20

25 Marcin Lubaś, *Rozum i etnografia*, Kraków, 2003, s. 234

26 Alan Barnard, *Antropologia*, W-wa, 2004, s. 233

kulturę jako taką do pewnych poszczególnych tworów takich jak właśnie tekst, ale też dyskurs, kolaż, dialog, polifonia, ewokacja czy występ²⁷ 4) można stosować to pojęcie do rejestrowania i opisywania działań we współczesnym zindywidualizowanym społeczeństwie – gdyż kultura jest tu traktowana jako nieustanny ciąg zmian i transformacji wynikających z aktywności konkretnych jednostek dążących często do autokreacji, 5) innym rozwiązaniem jest:” partycypacja w inności albo pisanie o niej; i jedno, i drugie oznacza usiłowanie pokonania samotności własnej i innych ludzi [...] Antropolog ma za zadanie być etnografem okoliczności, bezustannie się przemieszczać, gdyż jego kondycja sprowadza się do losu współczesnego nomady; jest to równocześnie forma zamieszkiwania i podróży, w świecie, w którym te dwa doświadczenia coraz mniej różnią się od siebie”²⁸, 6) Z kolei, Ryszard Kapuściński tak pisze o swojej twórczości:” Uważam się za badacza Inności – innych kultur, innych sposobów myślenia, innych zachowań [...] Chodzi o pytanie, jak na nowo i adekwatnie można opisać rzeczywistość. Czasami taki sposób pisania nazywa się pisaniem niefikcyjnym. Powiedziałbym, że chodzi tu o twórcze pisanie nie fikcyjne. Osobista obecność jest tu bardzo ważna. Czasami spotykam się z pytaniem, kto jest bohaterem moich książek. Wówczas odpowiadam: ja nim jestem, ponieważ te książki opisują osobę, która podróżuje, przygląda się, czyta, rozmyśla i o tym wszystkim pisze”²⁹

Twórczość Kapuścińskiego (zwłaszcza *Lapidaria*) pisana jest w konwencji ‘poetyki fragmentu’ – czyli oglądania ciągle i coraz szybciej zmieniającego się świata: w wymiarze czysto przypadkowym. Poetyka fragmentu przypomina utrwalanie przelotnych impresji, myśli, wrażeń, które w sumie składają się na tekst. Pojawiają się tu także inne głosy, sądy i opinie (używa dużo cytatów). Tekst staje się tu zatem pewnego rodzaju hiperpolifoniczną przestrzenią - zapełnioną potencjalnie nieskończoną ilością informacji i sądów: zarówno pochodzących od samego Kapuścińskiego, jak i innych osób (tubylców, informatorów, badaczy itp.). Staje się zatem dziełem zbiorowym.

Zatem, zamiast opisywać całość jakiejś kultury – co wydaje się niewykonalne (zwłaszcza w przypadku współczesnej ponowoczesnej rzeczywistości) rozbija się tę sferę w ramach współczesnych nauk o kulturze (postmodernistycznych) na poszczególne lokalne fragmenty, które próbuje się opisywać bądź pisać – często w dialogu z innymi teoriami bądź narracjami. Znajduje to wyraz również w nazewnictwie.

27 Marcin Lubaś, *Rozum i etnografia*, op. cit., s. 57

28 Wojciech Burszta, *Różnorodność i tożsamość*, op. cit., s. 38

29 Ryszard Kapuściński, *Lapidaria*, op. cit., s. 210-211

Taka na przykład antropologia kulturowa staje się już nie antropologią jakiejś kultury bądź kultur – tylko antropologią polityki, gospodarki, wiedzy, miasta, nauki, codzienności, a nawet wężu, smaku czy ciszy! Innym jej wariantem może być, jak to proponuje znany polski antropolog, antropologia współczesności – która też rezygnuje z systemowych koncepcji kultury, a przedmiotem swoich zainteresowań czyni te problemy, które były spychane na margines przez antropologię modernistyczną (chodzi tu zwłaszcza o tzw. kulturę popularną – rozumianą jako zespół praktyk, a nie właśnie jako odrębną kulturę)³⁰.

4. Zamiast podsumowania: świat Inteligentnej Rzeczywistości a pojęcie kultury

Współczesny świat (jak coraz częściej zaczyna się nas przekonywać) staje się światem „inteligentnej rzeczywistości”, której podstawą są elektroniczne, cyfrowe i informatyczne technologie. Do niedawna jeszcze istniał podział na tzw. rzeczywistość realną i wirtualną. Świat wirtualny można było odwiedzić i wrócić do tego „rzeczywistego”. Jednakże ten wirtualny coraz częściej wkracza i zawłaszcza ten realny. Tak więc mieszkaniem większości ziemian stanie się wkrótce nowa „jednolita” rzeczywistość, którą można nazwać: inteligentną. Wydaje się, że jest to rzeczywistość „przezroczysta” (choć spotyka się głosy mówiące coś przeciwnego). Stąd problematycznym staje się dzielenie jej na sferę życia codziennego i np. światopoglądową czy w ogóle: symboliczną.

W tej nowej rzeczywistości mamy do czynienia ze społecznościami sieciowymi. Tego typu społeczność umożliwia Internet drugiej generacji (np. serwis Myspace) – zwany też żywą siecią oraz cyfrowa, interaktywna telewizja:” sieć żyje dzięki nam. Za sprawą szerokopasmowych łącz jesteśmy w niej na stałe [...] Wyraźnie widać, że z punktu widzenia strukturalnego sieć jest odpowiednikiem zbiorowej mądrości [...] Wkrótce użytkownicy serwisu będą mogli błyskawicznie zobaczyć nie tylko światowe wydarzenia, ale i osobę, która ulicę dalej poleruje rower [...] dlatego Butterfield nazywa swój serwis oczami świata [...] Niespełna dziesięć lat temu, kiedy zaczynaliśmy się przyzwyczajać do idei Internetu, ludzie opisywali akt włączenia się do sieci jako wyprawę w obcy świat zwany cyberprzestrzenią. Teraz dzięki Web 2.0 sieć staje się naszym domem. W tego typu społeczeństwie sieciowym tracą więc na znaczeniu

30 taką wizję lansuje na gruncie polskim Wojciech Burszta, w pracach, *Dlaczego kościotrup nie wstaje* (napisanej wspólnie z Waldemarem Kuligowskim), W-wa, 1999 i *Różnorodność i tożsamość*, Poznań, 2004

takie pojęcia, jak: Obcy, Inny, płęć, tożsamość, czas i przestrzeń, wyprawa podróżnicza (np. badania terenowe). I tu także bezużyteczne wydają się być klasyczne teorie kultury. Chyba że kulturą nazwiemy chwilowe społeczności – samorzutnie zorganizowane dla np. przedyskutowania czy rozwiązania jakiegoś problemu, interpretacji jakiegoś wydarzenia czy pisania dzienników (blogów).

Świat początku wieku XXI zdaje się być swoistą hybrydą, supermarketem. Mamy w nim różne typy rzeczywistości (jak nas zewsząd się przekonuje) i coraz więcej „monad”. Możemy je próbować oddać za pomocą narracji pisanych (historie, opowiadania), tak jak to czyniono wcześniej – zarówno w stosunku do tekstów, jak i obrazów (i czyni się nadal). Możemy też je ukazywać za pomocą współczesnych technologii informatyczno-telekomunikacyjnych – tworząc obrazy multimedialne, inaczej: opowieści czy historie multimedialne. Mogą one być przedstawiane w postaci sfabularyzowanej i /lub pozbawionej fabuły. Takie obrazy łącząc w jednym: obraz właśnie, dźwięk, pismo czy mowę tworzą nową bardziej wszechstronną, wielowymiarową optykę spojrzenia. Jest to jeszcze jeden punkt widzenia. Co więcej, wydaje się on być lepiej dostosowany do współczesnej po-nowoczesnej rzeczywistości – jej wymogów i oczekiwań. Ich cechą szczególną, poza tym, że integrują obraz, pismo, mowę czy dźwięk może być, by tak rzec, swoista „bezkresność” i „nieokreśloność”. Nie mają one bowiem (potencjalnie) zamkniętych ram. Są mozaiką różnych tekstów, obrazów czy dźwięków, zawierających różne punkty widzenia i wzajemnie się do siebie odnoszących i komentujących. Tego typu twory mogą być więc postrzegane jako „dzieła” bez początku, końca, określonego kierunku, jednoznacznych związków i zależności. Mogą nawet funkcjonować poza czasem i przestrzenią (!). Nie posiadają fabuły, ani jakichś fundamentów. Można w nie wniknąć w każdym punkcie i każdego kierunku. Prowadzą one nas do różnych światów, problemów i zagadnień. Umożliwiają przenikanie między światami – w dowolne sposoby. Są one interaktywne, odbiorca staje się w tym wypadku interaktorem, a percepcja działaniem operacyjno-ekspresyjnym. Ponadto autor (w tego typu dziele): „nie występuje już jako szczególny egzemplarz bytu ludzkiego, którego misją jest uogólniać za pomocą swego talentu szczególnie ważne społecznie potrzeby i dążenia [...], lecz przygotowuje jedynie otwartą strukturę zdolną do przekształceń w czasie operacyjnej percepcji interaktora [...] jest kimś do kogo należy pierwszy krok, kto dostarcza zawartości informacyjnej oraz technologii przekształceń”³¹.

31 Antoni Porczak, *Elementy sytuacji estetycznej w dziele multimedialnym*, w: *Piękno w sieci estetyka a nowe media* (red. Krystyna Wilkoszewska), Kraków, 1999, s. 109

Multimedia, jak i cały Internet są najbardziej demokratycznym nośnikiem wiedzy i komunikacji. Umożliwiają jak nigdy chyba dotąd zaistnienie w przestrzeni publicznej każdemu i każdej i jego/jej artykulację różnych interesów. Narracje kulturoznawcze zatem powinny być taką płaszczyzną wymiany myśli i negocjacji danych dążeń i oczekiwań. Tradycyjne narracje kulturoznawcze nie spełniają tej roli. Stojąc na gruncie antyindywidualizmu metodologicznego szukają ogólnych wzorów zachowań, dominujących trendów i tendencji. Poszczególni informatorzy dostarczają alibii dla potwierdzenia ogólnych cech danej kultury. Niknie więc gdzieś człowiek, jednostka ze swoimi myślami, problemami, rozterkami i oczekiwaniami. Mamy za to cały czas jakieś uogólnienia, które czasami nie dotyczą wręcz nikogo! We współczesnym świecie (i to nie tylko tym zachodnim) technologia/e zaczyna określać charakter większości praktyk społecznych. Na naszych oczach powstaje też globalna medialno-komunikacyjno-rozrywkowa gospodarka, w ramach której wszyscy konkurują ze wszystkimi na niespotykaną dotąd skalę. Na rynku mamy trzy rodzaje graczy: konsumentów treści, producentów i reklamodawców, którzy chcą ze swoją ofertą dotrzeć do nabywcy³². Zatem kwestią o kapitalnym znaczeniu staje się poznanie indywidualnych gustów konsumentów – zwłaszcza, że konsumpcja i rozrywka (jak też już wcześniej pisałem) także zaczyna mieć charakter bardziej zindywidualizowany. Obecnie gra toczy się przede wszystkim o tzw. konsumentów sieciowych, którzy zaczynają przeważać. Rodzi to potrzebę innej identyfikacji ich potrzeb i wartości oraz korzystania z innego typu „źródeł” informacji. Podstawą, w związku z tym, staje się dotarcie do indywidualnego konsumenta. Umożliwiają to: kody kreskowe (na towarach), wyszukiwarki internetowe, a nade wszystko takie nowe kanały komunikowania się, jak; czaty, aukcję i hit ostatnich lat: blogi.

Blogi to nie tylko internetowe pamiętniki. Obecnie według szacunków najważniejszej wyszukiwarki blogów: Technorati jest ich w sieci ok. 30 milionów. Z ich opinią liczą się politycy, dziennikarze i, oczywiście, biznesmeni. Coraz częściej przygotowują je eksperci, a nawet specjalistyczne firmy. Na blogach korzystają wszyscy: czytelnicy – bo mogą znaleźć fachowe informacje z pierwszej ręki, podyskutować albo po prostu zacząć pisać. Autorzy – bo mogą w bardzo łatwy sposób dotrzeć do szerszej publiczności. Reklamodawcy – bo otrzymują ściśle określoną grupę docelową. Firmy bo zyskują nowe, silne narzędzie marketingowe³³.

32 Edwin Bendyk, *Świat za darmo?* w Polityka, nr 9, 2006, s. 6-8

33 WWW.gospodarka.gazeta.pl/gospodarka (ostatnia aktualizacja 21-03-06)

Tak więc w tych wszystkich opisanych „przede momentem” sytuacjach podstawą zdaje się być określenie indywidualnych preferencji jednostek: ich wizji świata, systemu wartości, pragnień, marzeń i w ogóle wszelkich poglądów na życie. Podobnie myśli się także w ramach współczesnych nauk o kulturze. Metoda etnograficzna pisze znany antropolog: opiera się [...] bardziej na wypowiedziach poszczególnych ludzi [...] Sądzę, że na jednostkę nie można patrzeć jedynie jak na wytwór zbiorowych form kultury, lecz należy ją rozważać także w jej własnych kategoriach. Jest to tym bardziej zasadne w kontekście tożsamości kulturowej, której nikt inny nie może za nas wybrać”³⁴.

Co więcej, pojawiły się ostatnio głosy mówiące, że współczesne elektroniczne, informatyczne, telekomunikacyjne i cyfrowe technologie nie tylko doprowadziły do istotnych zmian w różnych praktykach ludzkich, ale, że owe zmiany są na tyle istotne, że można mówić o rodzeniu się zupełnie nowego świata: postkapitalistycznego. Tytułem przykładu, dwaj szwedzcy pisarze i uczeni Aleksander Bard i Jan Soderqvist mówią o nastaniu ery informacjonalizmu i nowej warstwy rządzącej netokracji. Oto, ich zdaniem, jej najważniejsze cechy: a) najważniejszym forum tego społeczeństwa będą ogniwa sieci, portal władzy, węzeł połączeń obejmujący cały świat, b) podstawą władzy netokracji będzie dbałość o ochronę patentów i praw autorskich, c) demokracja przedstawicielska i jej instytucje zostaną zastąpione przez plurarchię, d) ludzie będą tworzyć sieci – poszukując ludzi o podobnych zainteresowaniach, e) różnica między tym co legalnie, a tym co jest przestępstwem przestanie istnieć (nastąpi upadek sądownictwa, rolę egzekutora prawa będzie pełni nadzorca sieci), f) ludzie będą poszukiwać w życiu jak najwięcej przyjemności i rozrywek, g) nastąpi taki zalew informacji, że władzę będzie miał ten – kto będzie potrafił tworzyć szerokie uogólnienia na temat rzeczywistości (świat bowiem na powrót stanie się „nieprzezroczysty”), h) ideałem będzie coraz to nowe kreowanie siebie – poprzez przybieranie różnych tożsamości (prawo do wyboru będzie zastąpi tradycyjne prawa człowieka), i) nastąpi zmierzch uniwersytetów – jako instytucji konserwatywnych i mało elastycznych w tworzeniu wiedzy, wiedza będzie tworzona w sieci (gdzie powstanie coś w rodzaju zbiorowej inteligencji – przyp. A. R.)³⁵

I w tym wypadku również tradycyjne rozumienie kultury staje się bezużyteczne – chyba, że kulturą zaczniemy nazywać: programy komputerowe, wyszukiwarki

34 Gordon Mathews, *Supermarket kultury*, op. cit..., s. 52-53

35 Zasadnicze idee tej nowej rzeczywistości przynosi ich książka, *Netokracja*, Warszawa, 2006

internetowe, portale, grupy dyskusyjne, bazy danych czy w ogóle cyfrowy świat –
oparty na binarnym, zerojedynekowym kodzie?