

Rozdział 1

KULTURA I CYWILIZACJA: INTELEKTUALIŚCI FRANCUSCY, NIEMIECCY I ANGIELSICY 1930–1958

Civilisation naît à son heure.
[Słowo] „cywilizacja” narodziło się we właści-
wym czasie)

Lucien Febvre

Jak zauważył historyk Lucien Febvre, „aby można było zrekonstruować historię francuskiego słowa *cywilizacja*, należałoby precyzyjnie odwołać kolejne etapy najbardziej gruntownej ze wszystkich rewolucji, jakie przeszędł duch francuski, począwszy od połowy XVIII wieku, aż do dziś”. Owo zagadnienie uczynił przedmiotem swojego weekendowego seminarium, które odbyło się w 1929 roku, a którego tytuł brzmiał: *Civilisation: Le mot et l'idée* (zaznaczmy: słowo i idea, nie rzecz sama w sobie). Była to wówczas naprawdę paląca kwestia. Po raz drugi za życia jednego pokolenia nad Europą zaczęły się gromadzić burzowe chmury. Intelktualiści znowu zaczęli rozmyślać nad znaczeniem kultury i cywilizacji, nad ich związkami z przeznaczeniem poszczególnych narodów. W tym samym czasie problemny te nurtowały także niemieckiego socjologa Norberta Eliasa. Zauważył on, że choć teorie kultury i cywilizacji (jak i same słowa) były w obiegu od drugiej połowy XVIII wieku, stawały się one obiektami powszechnego zainteresowania tylko w pewnych momentach historycznych, kiedy „jakiś element obecnego stanu, w którym jest społeczeństwo, znajduje wyraz w kryształizacji przeszłości ucieleśnionej w słowach”.

Febvre (1878–1956) kształcił się w École Normale Supérieure; jako specjalizację obrat historię i geografę. Podczas pierwszej wojny świa-

towej służył w oddziale karabinów maszynowych; kiedy nastat pokój, podjął pracę na Uniwersytecie Strasburskim, który po przyłączeniu Alzacji z powrotem do Francji ponownie ustanowiono uniwersytem francuskim. Wśród młodych i blyskotliwych członków kadry tego uniwersytetu pojawili się czolowi badacze nauk społecznych i historycy nasepnego pokolenia, m.in. Maurice Halbwachs, Charles Blondel, Georges Lefebvre, sam Febvre oraz historyk Marc Bloch, z którym Febvre nawiązał długolenią współpracę; miała ona zmieniç oblicze historiografii francuskiej. W 1929 roku założyli oni czasopismo „Annales”, które strato się forum dla szkoły historyków powiązanych blisko z naukami społecznymi. Problematyka kulturowa, psychologiczna i społeczna miała znowu się pojawić w historiografii, którą zdominowały studia nad polityką, dyplomacją i wojną; historia intelektualna została ożywiona.

Febvre rozpoczął seminarium na temat „cywilizacji”, mówiąc, że ostatnio przedstawiono na Sorbonie rozprawę doktorską traktującą o „cywilizacji” Tupi-Guarani z Ameryki Południowej. Jak zauważył, dwadzieścia lat wcześniej nazwano by ich dzikusami, „ale od dłuższego już czasu pojęcie cywilizacji ludów niecywilizowanych jest powszechnie przyjmowane”. (Dodał też kąśliwy komentarz, że można wyobrazić sobie archeologów, „jak spokojnie zajmują się cywilizacją Hunów, o których niegdys mówiono nam, że są «cepani cywilizacji»”). Chociaż gotowi uznać, że Tupi-Guarani, a nawet Hunowie, mieli cywilizację, Francuzi wciąż jednak byli skłonni wierzyc w postęp dokonujący się w obrębie cywilizacji. Najwyraźniej jedno słowo odnosiło się do dwóch zupełnie odmiennych pojęć. Jedno z nich Febvre określał mianem etnograficznego; odnosiło się do zespołu cech, które obserwator mógł zarejestrować, studiując życie zbiorowe danej grupy ludzi; była to całość obejmująca materialne, intelektualne i moralne aspekty życia społecznego. Takie rozumienie cywilizacji nie implikowało żadnych sądów wartościujących. W innym sensie słowo oznaczało naszą własną cywilizację, ocenianą bardzo wysoko, do której tylko niektóre jednostki mogły się cieszyć uprzywilejowanym dostępem. Jak doszło do tego, że w obrębie języka znanego ze swej klarowności i logiki dopuszczano stosowanie jednego słowa w odniesieniu do dwóch sprzecznych pojęć?

Febvre nie był w stanie wskazać źródła sprzed 1766 roku, w którym termin *civilisation* byłby użyty w którymkolwiek z nowoczesnych znaczeń. *Civilisation* pojawiła się początkowo jedynie jako techniczny termin prawniczy, odnoszący się do przekształcenia postępowania karnego w sprawę cywilną. Jednakże terminy *civilité*, *politesse*, *police* (oznaczające przestrzeganie prawa) datują się na wiek XVI. Przez cały wiek XVII słowa „dzikus”, a w odniesieniu do ludzi bardziej rozwiniętych „barbarzyńca”, były we Francji powszechnymi określeniami na tych, którym brakowało „ogłady, uprzejmości, a także zdolności organiza-

cyjnych”. Z czasem *civilisé* zastąpił termin *polité*, ale w XVIII wieku – jak sugeruje Febvre – pojawiło się zapotrzebowanie na nowy, niezaleźny termin opisujący nowe pojęcie. Narodzony w odpowiednim momencie neologizm *civilisation* „zdołał poswadczenie naturalizacji” w 1770 roku; w 1798 roku wszedł do Słownika Akademii Francuskiej.

Był to czas intensywnej działalności naukowej we wszelkich dziedzinach – czas śmiałych syntez teoretycznych. Ogromna liczba materiałów dotyczących kultur egzotycznych i przeszłości antycznej, która została zgromadzona w *Encyclopédie*, skłaniała do refleksji nad wielkim schematem historii. Coraz obszerniejsza literatura opisująca eksplorację przyczylna się początkowo do wzmocnienia przekonania o wyższości cywilizacji. Intelektualiści francuscy zaczęli kreślić zarys historii uniwersalnej, w której stadium dzikości przechodziło w stadium barbarzyństwa, a po stadium barbarzyństwa następował etap cywilizacji. Ów model rozwoju kulturowego powiełał wyobrażenie Lamarka na temat stosunków pomiędzy różnymi gatunkami, zobrazowane w przedstawionej przez niego wersji wielkiego łańcucha bytów. Jednak dość szybko owa triumfalistyczna historia postępu zaczęła być kwestionowana. Stopniowo wyodrębniono nie tylko poziomy, ale nawet stadia cywilizacji. Ogromne imperium „la Civilisation” zostało podzielone na autonomiczne prowincje. Przyznano, że różne sposoby bycia cywilizowanym zostały rozwinięte w rozmaitych zakątkach świata. Zdaniem Febvre’a, w 1819 roku po raz pierwszy użyto liczby mnogiej: *Civilisations*.

Według Febvre’a, owa relatywizacja pojęcia cywilizacji dokonana się na przestrzeni półwiecza i przypada na lata 1780–1830. Twierdził, że było to zwieńczenie racjonalnych dociekań oraz długotrwałych i wtrwałych wysiłków dokumentacyjnych. Równocześnie w biologii, historii, etnografii i lingwistyce dokonano się przejście od osiemnastowiecznego uniwersalizmu do bardziej relatywistycznej perspektywy. Pod ostrzałem znalazła się także teoria Lamarcka. Cuvier twierdził, że nie ma czegoś takiego, jak jeden wielki łańcuch bytów, lecz wiele oddzielnych łańcuchów. Te zmiany w myśleniu naukowym były odzwierciedleniem ogólnej zmiany klimatu intelektualnego. Optymizm okresu rewolucji wygasł. Ci, którzy przeżyli rewolucję, dowiedzieli się czegoś nowego: że cywilizacja może umrzeć („i nie wyczekali tego po prostu z książek” – zauważył Cuvier). Wiara w filozofię postępu i zdolność ludzkości do doskonalenia się została nadwątlona. Ponownie odżyła sympatia dla pesymizmu Rousseau i jego zainteresowania bolączkami cywilizacji.

Wraz z restauracją monarchii ze świętą siłą powróciła optymistyczna wiara w progresywną cywilizację. Najdobitniej wyraził to Guizot w *De la civilisation en Europe* z 1828 roku i *De la civilisation en France* z 1829 roku. Febvre cytuje śmiałe wyznanie wiary Guizota: „Idea postępu, rozwoju wydaje mi się fundamentalną ideą zawartą w słowie «cywi-

lizacja». Postęp mógł być mierzony zarówno w aspekcie społecznym, jak i intelektualnym, jednak oba rodzaje postępu niekoniecznie musiały iść w parze. Na przykład w Anglii – zdaniem Guizota – dokonał się postęp społeczny, lecz nie intelektualny. W Niemczech stało się odwrotnie. Jedynie we Francji nastąpił jednoczesny rozwój w obu dziedzinach.

Febvre zauważył, iż w Niemczech rozwinął się inny sposób myślenia. Na początku niemieckie pojęcie kultury było bardzo podobne do francuskiej idei cywilizacji. Jednakże z czasem zaczęto czynić rozróżnienie pomiędzy zewnętrznymi właściwościami cywilizacji a wewnętrzną, duchową rzeczywistością kultury. Na przykład Alexander von Humboldt sugerował, że dzięki plemiona mogły posiadać cywilizację, rozumianą jako porządek polityczny, nie mając wysokiego poziomu „kultury ducha”, i odwrotnie. Niemniej obie tradycje myślenia stawiły podobny problem filozoficzny. Czy relatywistyczne uznanie różnic między kulturowych jest porównywalne ze „starą ideą powszechnej cywilizacji ludzkiej”? Pytanie pozostawało zawieszony w próżni.

Sociolog Marcel Mauss w wykładzie będącym dopełnieniem wykładu Febvre'a, wygłoszonym na tym samym seminarium, a zatytułowanym *Les Civilisations: Éléments et formes*, nakreślił koncepcję cywilizacji, którą wraz z Emilem Durkheimem rozwinął przez wiele lat na łamach „*Année Sociologique*”. Mauss pobieżnie zreferował to, co nazwał połączonym użyciem, pojawiającym się w takich sformułowaniach, jak cywilizacja francuska, buddyjska czy też islamska. To, co uważał w nich za naprawdę istotne, to szczególne sposoby myślenia, specyficzne rodzaje umysłowości, które wolał nazywać *mentalité*. Znaczenie słowa „cywilizacja” nie powinno się ograniczać do sztuki lub zrównywać z pojęciem *Kultur* w sensie kulturowanego obycia. Były to ludowe wyobrażenia bez jakiegokolwiek wartości naukowej.

Z punktu widzenia socjologa cywilizacja ma przede wszystkim charakter zbiorowy i wyróżniający, nie jest jednak równoznaczna z tym, co Durkheim nazwał „świadomością zbiorową” społeczeństwa, ponieważ nie została przypisana do żadnej szczególnej populacji. Co więcej, w przeciwieństwie do tradycji kulturowych, mających czysto lokalny charakter, cywilizacja jest racjonalna i uniwersalna, a nade wszystko progresywna. Z tego powodu bez przeszkód rozprzestrzeniła się na całym świecie. Wraz z rozprzestrzenianiem się na międzynarodową skalę nauki i takich nowych technologii, jak kino, fonograf i radiotelefon, pojawiały się nowy świat cywilizacji, który „przenikał do wszystkich rodzajów muzyki, wszystkich akcentów, słów, wiadomości, na przykład wszelkim barierom. Jesteśmy dopiero na początku [tego procesu]”. W miarę postępu cywilizacja będzie żądać poświęceń. Nie ma żadnej gwarancji, że przysporzy szczęścia jednostce lub sprzyjać będzie powszechnemu dobru. „Ale kapiął ludzkości rośnie tak czy inaczej (...), wszyst-

kie narody i cywilizacje w rzeczywistości mają tendencję do stawiania się coraz potężniejszymi, powszechniejszymi i bardziej racjonalnymi”.

Febvre zaczął swój esej znanym sposterzeżeniem, że czas spędzony na odkrywaniu źródeł słów nigdy nie jest czasem straconym. Jego przykład zainspirował późniejszą francuską naukowców do poszerzenia zakresu dociekań. W 1954 roku lingwista Emile Benveniste stwierdził, że cierpliwie studia doprowadziły go do osoby, której można przypisać użycie już w 1757 roku słowa *civilisation* po raz pierwszy: miał to być fizjokratą Mirabeau, który użył go w znaczeniu *politique* – porządku politycznego. Jednakże w latach sześćdziesiątych XVIII wieku termin ten służył jako powszechne określenie „oryginalnego, zbiorowego procesu, który sprawił, że ludzkość wyłoniła się z barbarzyństwa; takie użycie prowadziło mimo wszystko do definicji *civilisation* jako stanu społeczeństwa cywilizowanego”. Benveniste zaobserwował także, iż przed rewolucją niewielka liczba francuskich słów miała końcówkę *-isation* (-izacja).

W eseju opublikowanym w 1989 roku Jean Starobinski wskazuje na fakt, że *civilisation* była jednym z wielu rzeczowników z sufiksem *-ation*, utworzonych w tych rewolucyjnych czasach, pochodzących od czasowników z końcówką *-iser*.

W 1775 roku Diderot zdefiniował nowy termin w odniesieniu do drugiego nowo ukutego wyrazu kończącego się na *-ation* (-acja): „Emanacja lub to, co inaczej zwie się cywilizacją, to długa i ciężka praca”. Biorąc pod uwagę sposób użycia słowa przez Diderota, Starobinski zwraca uwagę na fakt, iż „już wtedy można było dostrzec liczne oznaki świadczące o tym, że cywilizacja łańcuchowo może się stać zsekularyzowanym substytutem religii, apoteozą rozumu”.

Nowy rzeczownik wchłoniął pokrewne pojęcia oznaczające nabywanie ogłady, wyrafinowanie oraz postęp intelektualny i polityczny. Jednak o ile Febvre dowodził, że słowo *civilisation* zostało powołane do istnienia w celu nazwania nowej idei, jakkolwiek na początku mgliste sprecyzowanej, o tyle Starobinski uważał to słowo za prekursorские w stosunku do idei. „Termin wszedł do powszechnego obiegu dzięki swej sile syntetycznej, nie dziwi zatem fakt, że stał się również przedmiotem refleksji teoretycznej”. Owa refleksja była stymulowana tym, że upowszechnienie się słowa „cywilizacja” zbiegło się w czasie z rozpowszechnieniem słowa „postęp” w jego nowoczesnym znaczeniu: „Przeznaczeniem tych dwóch słów był niezwykle bliski związek”. Śnując refleksje nad tymi bliźniaczymi neologizmami, *philosophes* doszli do wniosku, że „oba opisują fundamentalny proces historyczny i jego końcowy rezultat (...)”. Aktywny sufiks *-ation* zmusza nas do pomysłenia o działającym podmiocie-sprawcy. Jeśli podmiot-sprawca zostaje połączony z samym działaniem, staje się autonomiczny”.

Jednak słowo nie sugeruje tylko jednej idei. „Gdy tylko słowo *civilisation* zostało zapisane, odkryto w nim źródło potencjalnych nieporozumień”. Sam Mirabeau pisał o „falszywej cywilizacji” i „barbarzyństwie naszej cywilizacji”. Termin mógł się odnosić równocześnie do istniejącego społeczeństwa nowoczesnych oraz ideału cywilizowanego stanu życia społecznego. „Tak więc krytyka przybrała dwie formy: krytyki cywilizacji i krytyki w imię cywilizacji”. W innym sensie termin implikuje przeciwieństwo, ale mogło się okazać, że przeciwieństwo – naturalny, czyli też barbarzyński – jest preferowane. Cywilizacja była dekadentka, środkiem zaradeczym w tej sytuacji może być rebarbaryzacja, dlatego Rimbaud żądał „nowej krwi... pogańskiej krwi”. Zazwyczaj jednak cywilizacja była cenioma i utożsamiana z postępem. W powszechnym użyciu termin nabrał aury sakralnej. Przedstawia nie czegoś jako przeciwstawnego cywilizacji było równoznaczne z jego demonizowaniem.

Kilka lat po seminarium Febvre’a Norbert Elias, niemiecki Żyd piszący na wygnaniu w Londynie w przededniu drugiej wojny światowej, porównywał ewolucję niemieckiego pojęcia *Kultur* i francuskiej idei *Civilisation*. Elias (1897–1990) urodził się w Breslau, studiował socjologię w Heidelbergu u Karla Mannheim’a i Alfreda Webbera. Brat Alfreda, Maks właśnie zmarł, ale na jego dawny uniwersytecie spušcizna po nim pozostawała wciąż żywa. Gdy w roku 1929 Mannheim objął katedrę socjologii we Frankfurcie, zaproponował Eliasowi stanowisko asystenta naukowego. Tam Elias zaczął być kojarzony ze ścisłym grotnem „szkoły frankfurckiej”, twórczej grupy uczonych marksistów-skich, do której należał także Theodor Adorno, z którym Elias nawiązał bliską znajomość, pomimo że zawsze pozostawał sceptyczny wobec teorii marksistowskiej.

Pewnego razu Elias zauważył, że Żydzi, choć są politycznymi *outsiderami*, „stanowią jednocześnie depozytariuszy i nosicieli niemieckiego życia kulturalnego”. „Byłem przesłanknięty niemiecką *Kultur*” – uważał – pod koniec swojego długiego życia, podkreślając jednak, że „ktoś może się silnie identyfikować z niemiecką tradycją kulturową, tak jak nadal ja się identyfikuję, nie stając się przez to może nie tyle patriotą, ile nacjonalistą”. Wszelako jako Żyd (kojarzony ponadto z radykalnym Mannheimem) po dojściu Hitlera do władzy był zmuszony do opuszczenia Niemiec. Po krótkim okresie spędzonym we Francji przeprowadził się do Anglii; lata tuż przed wybuchem wojny spędził w czelni Muzeum Brytyjskiego, gdzie w odosobnieniu pracował nad swoim arcydziełem dotyczącym procesu cywilizowania się; zostało ono opublikowane w Niemczech w roku 1939. Uznanie przyszło bardzo późno

i przypadło dopiero na okres jego przedłużonej emerytury, najpierw w Bielefeld w Niemczech, a następnie w Amsterdamie, gdzie stał się ikoną nowego pokolenia socjologów europejskich.

Alfred Weber i Karl Mannheim opowiadali się za dwoma przeciwstawnymi podejściami do badań nad kulturą. Dla Alfreda Webbera kultura była stanowiącym zamkniętą całość światem sztuki i religii, który nie służył żadnym zewnętrznym i racjonalnym celom stanowiącym przeciwieństwo materialnego świata cywilizacji. Tak przedstawiał się ortodoksyjny pogląd na kulturę w Heidelbergu. Filozof Karl Jaspers zachęcał młodego Eliasa, by napisał rozprawę seminaryjną na temat debaty pomiędzy Thomasem Mannem a pogardzanym *Zivilisationsliterat*. Z kolei dla Mannheim’a wytwory kulturowe były zakorzenione w sytuacjach społecznych i należało je rozumieć jako wyraz określonych interesów ekonomicznych i politycznych.

W pierwszym tomie *The Civilizing Process* Elias badał związki pomiędzy niemieckim pojęciem kultury a francuską ideą cywilizacji. W tradycji francuskiej cywilizacja była pojmowana jako złożona, wieloaspektowa całość obejmująca fakty z dziedziny polityki, ekonomii, religii, techniki, moralności oraz życia społecznego. W tym szerokim zakresie pojęcia cywilizacji „znajduje wyraz samowiedza Zachodu (...), obejmuje ono wszystko, w czym społeczeństwo Zachodu ostatnich dwóch, trzech stuleci w swoim mniemaniu góruje nad wcześniejszymi lub współczesnymi mu społeczeństwami «bardziej prymitywnymi»”.

Jednakże Niemcy wyobrażali sobie cywilizację jako coś zewnętrznego i użytecznego, na wiele sposobów obcego ich wartościom narodowym. Cywilizacja posuwa się naprzód w czasie i przekracza bariery narodowe, w przeciwieństwie do *Kultur*, która jest ograniczona w czasie i przestrzeni oraz pokrywa się z tożsamością narodową.

Kiedy Niemcy dają wyraz dumie ze swoich osiągnięć, nie mówią o swojej cywilizacji, lecz o swojej *Kultur*. Termin ten „odnosi się w istocie do faktów natury intelektualnej, artystycznej i religijnej”, Niemcy bowiem zazwyczaj „wyznaczają wyraźną granicę pomiędzy faktami tego rodzaju a faktami politycznymi, ekonomicznymi i społecznymi”. *Kultur* była nie tylko narodem, lecz także prywatna. Termin został wprowadzony do współczesnego dyskursu przez Herdera, a ten zaczął pisać go od Cycerona, który pisał metaforycznie o *cultura animi*, rozszerzając ideę rolniczej uprawy na kultywację umysłu. Zatem *Kultur* implikowała kształcenie się, *Bildung* – postęp jednostki ku duchowej perfekcji. Francuz lub Anglik mógł twierdzić, iż jest „cywilizowany”, nie mając na swoim koncie żadnych osobistych osiągnięć, ale, zgodnie z niemieckim punktem widzenia, każdy musiał sam dochodzić do stanu ukulturalnienia w wyniku procesu edukacji i rozwoju duchowego.

Pojęcie *Kultur* rozwijano się w napięciu wobec koncepcji cywilizacji uniwersalnej, która była kojarzona z Francją. To, co Francuzi rozumieli jako transnarodową cywilizację, Niemcy uważali za źródło zagrożenia dla charakterystycznych kultur lokalnych. W samych Niemczech to zagrożenie było bardzo realne. *Civilisation* zadomowiła się w ośrodkach władzy politycznej, na francuskojęzycznych i frankofilijskich dworach niemieckich. W wyrażnym przeciwieństwie do intelektualistów francuskich i brytyjskich, którzy identyfikowali się z aspiracjami klasy rządzącej, intelektualiści niemieccy definiowali się poprzez opozycję do książąt i arystokracji. W ich oczach klasie wyższej brakowało autentycznej kultury. Cywilizacja elit francuskojęzycznych była zapożyczonym; nie została przyswojona, była kwestią powierzchownych form i zachowań na pokaz. Zasady moralne arystokracji wywodziły się ze sztucznego kodeksu honorowego. Wykluczeni z kręgów władzy niemieccy intelektualiści wybrali nacisk na konieczność osiągnięcia indywidualnej integralności oraz dokonania naukowych i artystycznych. Osobiste osiągnięcia związane z rozwojem duchowym jednostki były cenione wyżej niż odziedziczony status czy też sztuczne ozdobniki stylu dworskiego. Oparciem dla intelektualistów był uniwersytet, „ośrodek opozycji mieszczańskiej wobec dworu”; to tam pielęgnowali kulturę literacką i filozoficzną, która była niemiecka, zdobyta, rodzima.

Idąc śladem Mannheima, Elias lokalizował społeczne racje kryjące się za tymi ideologicznymi różnicami. Idea uniwersalnej cywilizacji z oświecistych przyczyn przemawiała do klas dominujących w państwach imperialnych, takich jak Francja czy Wielka Brytania, podczas gdy „idea *Kultur*” odzwierciedla samoświadomość narodu [takiego jak Niemcy], który bezustannie musi poszukiwać i ustanawiać na nowo swoje granice, zarówno w politycznym, jak i duchowym sensie”. Uwarunkowane okolicznościami politycznymi idee te przyływały i odpływały, w zależności od zmian historycznych. W następstwie rewolucji francuskiej leżności od zmian historycznych. W następstwie rewolucji francuskiej antyteza pomiędzy sztuczną cywilizacją arystokracji a prawdziwą kulturą narodową była rzutowana na opozycję pomiędzy Francją a Niemcami. Owa antyteza nabrała żywotności po Klęsce, jaką Niemcy poniosły w „wielkiej wojnie”, która była prowadzona przeciwko nim w imię cywilizacji uniwersalnej. Idea *Kultur* została zaprzęgnięta do kolejnej walki o zredefiniowanie tożsamości i przeznaczenia Niemiec. *Kultur* i *Zivilisation* stanowiły podsumowanie konkurujących ze sobą wartości duchowych i materializmu, uczciwości i podstęp, prawdziwej moralności i zaledwie powierzchownej uprzejmości.

W przeciwieństwie do Mannheima, Elias nie uważał, że idee są za ledwie ideologicznymi wytworami, instrumentami służącymi dominacji, które uległy degradacji na skutek sposobów, w jaki je używano.

Jakakolwiek byłaby ich geneza i w jakikolwiek sposób ulegałyby one manipulacji, takie pojęcia jak kultura i cywilizacja mogą mieć wartość analityczną. Tak jak Marcel Mauss, Elias zaprzął zatem ideę cywilizacji do pracy; drugi tom jego studium ilustrował to, co nazwał procesem cywilizacyjnym w historii europejskiej. Dwory europejskie stopniowo sublimowały swoje maniere, poddając ciało i jego funkcje serii skumulowanych ograniczeń. „Przymus społeczny wiodący do samokontroli” rósł w siłę, a „próg skłębowania” stawał się coraz wyższy. Argument ten został później rozwinięty w pracy *The Court Society*, po raz pierwszy opublikowanej w Niemczech w roku 1969, ale w dużej mierze napisanej w latach trzydziestych. W obu tych studiach Elias postanowił przedstawić klasyczny niemiecki pogląd na proces cywilizacyjny jako zewnętrzną, zaledwie zwycająwy, narzucający formalne reguły na to, co było ekspresywnym lub instynktownymi działaniami; proces, który Elias łączył z rozszerzeniem kontroli sprawowanej przez państwo.

Elias zauważył, że w czasie gdy pracował nad książką, pozostawał bardziej pod wpływem Freuda niż jakiegokolwiek socjologa, nawet Mannheima. Freud opublikował właśnie dwie książki na temat kultury lub cywilizacji: *Die Zukunft einer Illusion* (po raz pierwszy opublikowana w Niemczech w 1927 roku) oraz *Kultura jako źródło cierpienia* (1995 [*Das Unbehagen in der Kultur. Die Zukunft einer Illusion*, 1927]). Freud pisał tam: „Kultura ludzka – mówiąc zaś kultura ma na myśli to wszystko, co sprawiło, że życie ludzi wzniósło się ponad swe zwierzęce uwarunkowania i czym różni się ono od życia zwierząt (wzdragam się natomiast przed oddzieleniem kultury od cywilizacji)”. To zaprzeczenie może posłużyć jako usprawiedliwienie dla jego angielskiego tłumacza, który systematycznie używał terminu *civilisation* tam, gdzie Freud używał *Kultur*. Tak czy inaczej zasadnicza opozycja proponowana przez Freuda polegała na rozróżnieniu między uładowanym człowiekiem a kierującym się instynktami zwierzęciem. Kultura przemienia zwykłą istotę ludzką w boga (nawet, jak żartował, w boga z protezą). Jednak zapłała za ową moc jest słona. Proces ludzkiego kształcenia ma charakter czysto zewnętrzny, narzucany jest siłą. Tak jak jednostka składa boleśną ofiarę z Edypowych fantazji, tak „każda cywilizacja musi być budowana na gruncie przymusu i odrzucenia instynktu”. Sublimacja sprzyja kulturowej kreatywności, ale wymaga wytrzeźwienia się swobody seksualnej oraz kontrolowania agresji.

Być może pojawienie się faszyzmu zmusiło środkowoeuropejskich intelektualistów żydowskich, takich jak Freud czy Elias, do zakwestionowania odkupieńczej mocy kultury osobistej. Kiedy nadszedł moment krytyczny, okazało się, iż krucha, zewnętrzna kontrola ludzka – produkt cywilizacji – nie jest w stanie powstrzymać niecywilizowanych mas, które – jak pisał Freud – „są leniwe i beznymśne; nie znajdując

żadnego upodobania w odrzucaniu instytrktów”. Masy zaakceptują poświęcenie „zwierzęcej” wolności tylko wtedy, gdy dostaną rekom-pensację w postaci poprawy warunków materialnych. „Jeśli strata nie zostanie ekonomicznie zrekomensowana, można być pewnym, że pojawią się poważne zagrożenia”.

W przeciwieństwie do Eliasa i Freuda nacjonalistyczni pisarze re-prezentujący pravicowe skrzydło woleli utożsamiać instytrkt i kulturę. Swoją podejrzliwość zarezerwowali dla cywilizacji. Kultura rozwija się w sposób organiczny, a cywilizacja – w sztuczny. Kultura i cywilizacja wędła w konflikt, ponieważ ich ścieżki rozwoju są rozbieżne. Ostatecz-nie cywilizacja staje się pustą, materialną skorupą, pozbawioną ożyw-czego ducha, a wtedy upada. Ten stary wążek ożywił niemieccy kon-serwatyści, gdy Hegłowski optymizm zweryfikowała katastrofa pierw-szej wojny światowej. Jego skrajnym przeciwnikiem był Spengler, który zarysowywał naukę moralną, zupełnie przeciwną do tej w wyda-niu Freuda i Eliasa, ostro krytykując „bezkrawny intelekt, którego kry-tyczym stopniowo podkopuje wszystko to, co pozostało po prawdziwej – to znaczy naturalnie wyhodowanej – Kulturze”. Tak jak wielu nie-mieckich intelektualistów Spengler uważał nazistów za zwiastunów kulturowego odrodzenia rasy i wrogów sztucznej cywilizacji.

Chociaż Elias podkreślał rolę uniwersytetów w rozwoju owego dys-kursu dotyczącego kultury i cywilizacji, nie rozprawił na temat żąd-nych szczegółów dyscyplin akademickich, które rozwinęły się w Niem-czech, a których celem było studiowanie wytworów kultury i ducha ludz-kiego – *Geist* (*Kulturwissenschaften* i *Geisteswissenschaften*). Fritz Rin-ger w książce *The Decline of the German Mandarins* (1969) poszerzył analizę w Eliasa, obejmując nią rozwój tych właśnie dziedzin studiów w krytycz-nych latach, które nastąpiły po wojnie prusko-francuskiej. Był to dla Nie-miec okres szybkiego, acz burzliwego wzrostu ekonomicznego, który od 1890 roku nabrał jeszcze większego tempa. Intelektualiści, obawiając się materializmu i, zgodnie z określeniem Webera, racjonalizacji życia publicznego, stanęli twarzą w twarz ze zjawiskiem postrzegającym jako podjęte na nowo, ale potężniejsze wyzwanie, jakie dla kultury stanowiła bezdusza cywilizacja. Reagowali, posilkując się idealizmem filozoficz-nym i romantyzmem, propagując dumę narodową. Racjonalna, uniwer-salna cywilizacja zagrażała duchowej kulturze *Volck*, ograniczała wewnętr-zną wolność jednostki. Narody nie powinny pozwolić, by ich niepowra-rzalne wartości zostały pochłonięte przez powszechną cywilizację. Świat składa się z „rywalizujących ze sobą duchów narodowych (...), jako-sciowo różnych kultur”.

Materializm naukowy był najbardziej odpowiednim czynnikiem cy-wilizacji, powodując niszczenie wartości moralnych, dewaluując du-chowe zrozumienie, gardząc tradycyjną mądrością. Członkowie elity –

mandarynowie – odrzucali poglądy, jakoby idee odcisnęły się w umyśle dzięki doznaniom, a wartości miały materialne pochodzenie. *Geist* (duch) nie miał być traktowany tak, jakby był częścią natury. Nauka o duchu była zupełnie odmienna od nauk naturalnych. W 1880 roku Dilthey zaadaptował Hegłowskie pojęcie „ducha obiektywnego”. Działanie ducha zbiorowego uwiadczało się wyraźnie i publicznie przez dokumenty oraz formy języka, w ten sposób będąc dostępnym dla badań, ale jedy-nie w subiektywny sposób, przez intuicyjne podejście prowadzące do empatycznego zrozumienia. Metody nauk naturalnych nie były odpo-wiednie. Zaciekle debata rozprętała się między pozytywistami a Dilthey-em i jego sympatykami; znalazła swoją kulminację w wielkiej metodo-logicznej kontrowersji, *Methodenstreit*, która zaczęła się w 1883 roku i ostatecznie doprowadziła do rozwoju nowej historii kulturowej. Spro-wokowała także Maksa Webera do wyłożenia zasad socjologii kulturo-wej w serii metodologicznych stwierdzeń, które pojawiły się w latach 1903–1919.

Weber zdefiniował kulturę jako „wyposażenie skończonego wycin-ka niemającej znaczenia nieskończoności zdarzeń w świecie, sensów i znaczeń, widzianych z perspektywy istot ludzkich”. Życie religijne jest jej najbardziej charakterystycznym przejawem. Chociaż kultura była kwestią idei, często ukrytych, które można było uchwycić jedynie w wy-niku empatycznego ćwiczenia wyobraźni, Weber obstrwał przy tym, iż „wizerzenia i wartości są tak samo «prawdziwe» jak siły materialne”, i że mogą „przekształcać naturę rzeczywistości społecznej”. Jednakże kultura była łową ofiarą. Jej fundamenty był podkopywane przez cy-wilizację, przez nieodparte i niszczycielskie siły nauki, racjonalizacji, biurokracji i materializmu. W swojej obronie kultura może jedynie zmobilizować chaotyczne możliwości charzmatycznej odnowy i de-fensywnej pracy intelektualistów.

Cakkiem niedawno Woodruff D. Smith udoskonalił genealogię Rin-gera w pracy *Politics and the Science of Culture in Germany 1840–1920* (1991). Wyodrębnił specyficzną metodę liberalnej refleksji akademickiej nad kulturą – *Kulturwissenschaft* – która różniła się od *Geisteswissen-schaften* tradycji hermeneutycznej. Był to sposób myślenia, który moż-na określić jako bliiski francuskim i brytyjskim ideom liberalnym; Smith sugeruje, że Herder i Humboldt sympatyzowali z oświeceniem bardziej, niżby to wynikało z innych komentarzy na temat ich dzieł. Badacze akademicy tworzący w obrębie tradycji liberalnej podchodzili do kul-tury w duchu naukowym, poszukując praw rozwoju. Smith zauważa, że definiowali oni kulturę na antropologiczną modłę: „Oznacza to, że byli oni przede wszystkim zainteresowani wzorami myślenia, bardziej charakterystyką zachowania wszystkich ludzi niż działalnością inte-lektualną i artystyczną elity”. Losy owej liberalnej tradycji – i bardziej

konserwatywnej tradycji hermeneutycznej – zmieniały się wraz z kolejami losów na niemieckiej scenie politycznej ruchów liberalnych i narodowych. Lata 1848 i 1870 były punktem zwrotnym dla obu tradycji myślenia. Smith śledzi odżywianie nieco utemperowanego liberalnego, naukowego zainteresowania kulturą w szkole etnologicznej, którą tworzył Rudolf Virchow w Berlinie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku.

W Wielkiej Brytanii, podobnie jak we Francji i w Niemczech, europejski kryzys polityczny lat trzydziestych XX wieku spowodował wznowienie niepokojnej debaty na temat kultury i cywilizacji. Jednakże intelektualści czerpali bardziej bezpośrednio z jakże angielskiej tradycji rozważań nad miejscem kultury wysokiej w życiu narodu; punktem odniesienia była teza Matthew Arnolda, najbardziej znana z pracy *Culture and Anarchy* (1869). Kultura – twierdził – była podwójnie zagrożona: ze strony cywilizacji materialnej oraz kultury masowej.

Po upokorzeniu w Monachium T.S. Eliot stwierdził, że jest rozdarty nie tyle przez odrazę wobec szczególnej polityki rządu Chamberlana, ile przez coś znacznie głębszego: „zwątpienie w wartość cywilizacji”. (Kiedy Eliot pisał o materializmie lub też o finansach lub przemyśle, chętniej niż „kultura” używał terminu „cywilizacja”).

Czy nasze społeczeństwo, zawsze tak przekonane o swojej wyższości i prawości, tak pewne swych niesprawdzonych założeń, mogło się zgromadzić wokół czegoś bardziej stałego niż zbiorowisko banków, towarzystw ubezpieczeniowych i przemysłu; czyż miało jakiegokolwiek ważniejsze przekonania niż wiara w odseki łączne i utrzymanie dywidend?

Rozważając owe problemy tuż po wojnie, Eliot był poruszony, zajmując się jeszcze raz całą kwestią kultury. Przez kulturę – mówił niemieckiemu audytorium –

rozumieniem przede wszystkim to samo co antropology: sposób życia określonych ludzi znajdujących się razem w jednym miejscu. Kultura ta uwiadacza się w ich sztuce, systemie społecznym, obyczajach i zwyczajach, w ich religii. Jednak rzeczy te dodane do siebie nie konstytuują kultury (...), kultura jest czymś więcej niż zbiorem sztuki, zwyczajów i wierzeń religijnych. Wszystkie te rzeczy wpływają na siebie nawzajem i by w pełni zrozumieć jedną, musicie zrozumieć je wszystkie.

W swoich *Notes Towards the Definition of Culture* (1948) Eliot przeciwstawiał tę antropologiczną ideę kultury („użył ją na przykład przez E.B. Tylora w tytule jego książki *Primitive Culture*”) konwencjonalnemu pogładowi humanistycznemu, zgodnie z którym miała ona raczej coś wspólnego z intelektualnym lub duchowym rozwojem jednostki bądź grupy lub klasy niż ze sposobem życia całego społeczeństwa. Tradycyjni

ne literackie pojmowanie kultury było nieadekwatne, ponieważ „kultura jednostki jest zależna od kultury grupy lub klasy”, a „kultura grupy lub klasy zależna jest od kultury całego społeczeństwa”. Każda klasa „spełnia funkcje podtrzymywania tej części całkowitej kultury społeczeństwa, która przynależy nieodłącznie do tej klasy”. Wyobrażenie społeczeństwa Eliota było hierarchiczne, ale organiczne. „Co jest istotne, to struktura społeczeństwa, w którym «z góry na dół» będzie występować nieprzerwana gradacja poziomów kulturowych”.

Krótko rzecz ujmując, kultura „obejmuje wszystkie charakterystyczne działania i sprawy ludzi”. Nie była ograniczona do uprzywilejowanej mniejszości, w co wierzył Matthew Arnold, ale obejmowała kwestie zarówno wielkie, jak i małe, zarówno elitarne, jak i popularne, zarówno święte, jak i świeckie. By zilustrować swój pogląd, Eliot zaproponował listę specyficznych angielskich rysów kulturowych: „Dzień Derby, regaty Henleya, Cowes, 12 sierpnia, finał pucharu, wyścigi psów, flipery, gra w rzutki, ser Wensleydale, poszakowana gotowana kapusta, buraczki w sosie vinegrette, dziewiętnastowieczne kościoły neogotyckie, muzyka Elgara”. I znowu, w przeciwieństwie do Arnolda, Eliot nie miał zamiaru oczerniać przyjemności bezdusznych filistrów. Jego celem było zaprezentowanie rozmaitych części składowych (dla Eliota było to konieczne różnicowanie), które konstytuowały kulturę narodową.

Ta kultura narodowa była zintegrowaną całością. Arnold, Coleridge i Newman – z różnych punktów widzenia – wszyscy oni podkreślali, że kultura jest ściśle związana z religią. „Możemy pójść dalej – pisał Eliot – i zapytać, czy to, co nazywamy kulturą, i to, co nazywamy religią ludzi, nie są różnymi aspektami tej samej rzeczy: bytu kulturowego, ucieleśnienia w gruncie rzeczy – można by powiedzieć – religii ludzi”. (W rezultacie – sugerował – „biskupi stanowią część angielskiej kultury, a konie i psy angielskiej religii”). Kultura i religia mogą służyć temu samemu szczytnemu celowi: „każda religia, jeśli tylko trwa, na swoim własnym poziomie nadaje wyraźne znaczenie życiu, dostarcza ram kulturze i chroni masy ludzkości przed nudą i rozpaczą”. Niemniej do funkcji kultury należy nadawanie życiu celu i znaczenia. „Kulturę można nawet opisać jako to, co czyni życie wartym życia”.

Po drugiej wojnie światowej Eliota charakteryzował powściągliwy relatywizm. Było prawdą, że cywilizacja stała się bardziej skomplikowana, grupy społeczne bardziej wyspecjalizowane, sztuka bardziej wyrafinowana, nie było jednak żadnego oczywistego postępu moralnego. Co więcej, obstrawał przy stwierdzeniu, że inne kultury muszą być traktowane w ich własnych terminach. „Możemy się także nauczyć szacunku dla każdej odmiennej kultury jako całości, jakkolwiek niższa może się nam ona jawić w porównaniu z naszą lub jakkolwiek uzasad-

niona byłaby nasza dezaprobata dla jej niektórych elementów: celowe zniszczenie innej kultury jako catości jest nieodwracalnie złe, niemal tak złe, jak traktowanie istot ludzkich jak zwierząt”. Właśnie owo różnicowanie kultur należy cenić. Idealną wspólną kulturą światowej jest zatem potwornym pojęciem: „światowa kultura, która byłaby po prostu *zuniformizowaną* kulturą, nie byłaby żadną kulturą. Mielibyśmy do czynienia z odczuwającą ludzkością”. Raczej „powinnością dążyć do wspólnej kultury światowej, która nie osłabi wyjątkowości jej składowych części”. Ostrzegali, że zróżnicowanie kulturowe spowoduje konflikt. „W ostatecznym rozrachunku antagonistyczne religie oznaczają antagonistyczne kultury, a religii nie da się pogodzić ze sobą”.

Dziesięć lat później, w 1958 roku, Raymond Williams stworzył genealogię angielskich teorii na temat kultury (podobną do esejuw Febyre’a o tradycji francuskiej oraz Eliasa o tradycji niemieckiej). Lekceważąc apel Eliota o specjalistyczne podejście antropologiczne, ułokował go jednoznacznie w obrębie angielskiej tradycji myślenia o kulturze i tradycji, o której twierdził z uporem, że jest całkiem odmienna od niemieckiej i francuskiej.

Raymond Williams (1921–1988) pochodził z klasy robotniczej, z socjalistycznego środowiska na granicy walijskiej. Poszedł na Uniwersytet Cambridge, by studiować literaturę angielską; jego studia przerwał jednak wybuch drugiej wojny światowej, w której zresztą wzięł czynny udział. Przed wojną przez krótki czas był członkiem partii komunistycznej, niemniej jednak największy wpływ wywarła na niego teoria literatury i kultury, rozwinięta przez charyzmatycznego, do głębi konserwatywnego dysydenta fakultetu literatury angielskiej na Cambridge FR. Leavisa.

Pomimo bardzo odmiennych sympatii politycznych ich koncepcje miały wiele wspólnego. Dokonany przez E.P. Thompsona opis William-sa jako „moralisty noszącego literacki habit” można równie dobrze wykorzystać, przedstawiając sylwetkę Leavisa. W 1948 roku Leavis opublikował *The Great Tradition*, w której wyznaczył kanon tekstów z zakresu współczesnej literatury angielskiej, wskazujący „uwznioślającą życie” alternatywę wobec wartości nowoczesnego, masowego, uprzemysłowionego społeczeństwa. W pracy *Culture and Society 1780–1950*, opublikowanej w 1958 roku, Raymond Williams nakreślił paralelną tradycję intelektualistów – literatów (w tym zarówno Leavisa, jak i Eliota), którzy byli autorami teorii na temat zbawiennej roli kultury w społeczeństwie industrialnym – czy też bardziej precyzyjnie – w nowoczesnej Anglii.

We wstępie do nowego wydania książki w 1983 roku Williams stwierdził, iż jego argumentacja opierała się na „odkryciu, że idea kultury,

a także samo słowo w swym powszechnym, modernistycznym użyciu, pojawiło się w angielskim myśleniu w okresie, który zwykliśmy powszechnie nazywać rewolucją przemysłową”. Termin wszedł do angielskiego dyskursu wraz z innymi nowymi słowami: „przemysł”, „demokracja”, „klasa” i „sztuka”. Pojęcie kultury zostało ukształtowane przez swój stosunek do tych idei. W szczególności idea kultury rozwinięła się w opozycyjnym odniesieniu do tego, co Carlyle nazwał „industrializmem”.

Zdaniem Williamsa, angielski dyskurs kultury został zainicjowany przez romantycznych poetów, szczególnie przez Blake’a, Wordswortha, Shelleya i Keatsa. Choć zauważał, że wiele z podejmowanych przez nich wątków można znaleźć u Rousseau, Goethego, Schillera i Chateaubrianda, twierdził, że było coś specyficznie angielskiego w ich sposobie myślenia, co stanowiło swoją reakcję poetów na rewolucję przemysłową. Ich hasłem były słowa Shelleya: „Poezja i Zasada Własnego Ja, których widocznym ucieleśnieniem są piemiądzę, są Bogiem i Mamoną tego świata”. Jednak Williams dowodził, że owa manichejska opozycja pomiedzy sztuką a handlem nie powinna być podtrzymywana. „Pozytywną konsekwencją idei sztuki jako wyższej rzeczywistości było to, że stanowiła gotową podstawę istotnej krytyki industrializmu. Konsekwencją negatywną był fakt, że skłaniało to (...) do izolowania sztuki (...), tym samym osłabiając jej dynamiczną funkcję, którą Shelley jej przypisywał”.

Coleridge i Carlyle rozwinięli bardziej wyrafinowaną krytykę cywilizacji przemysłowej. Cywilizacja oznaczała nowoczesność, materializm, przemysł i sztukę: świat postępu celebrowany przez utyliitarystów. Chwalono pozytywistyczną naukę jako jedyną wiarygodną podstawę wiedzy. Carlyle odrzucał pogląd, iż „oprócz zewnętrznej nie istnieje żadne prawdziwe nauki; do świata wewnętrznego (o ile taki istnieje) nasza jedyna możliwa droga prowadzi z zewnątrz; mówiąc w skrócie, to, czego nie można zbadac i zrozumiec w sposób mechaniczny, nie można zbadac i zrozumiec w ogóle”. Coleridge głosił w zarliwych strofach: „stałe różniczenie i sporadyczny kontrast pomiedzy kształceniem i cywilizacją”.

Lecz cywilizacja jest sama w sobie niczym innym, jak niejednoznacznym dobrem – pisał Coleridge – jeśli nie wręcz dalece demoralizującym wpływem, gorączką choroby, a nie owocem zdrowia; tak scharakteryzowaną nację bardziej adekwatnie należałoby nazwać nacją ludzi powierzonego polotu, a nie prawdziwej ogłady, gdyż taka cywilizacja nie jest zakorzeniona w kształceniu, nie opiera się na harmonijnym rozwoju cech i umiejętności, które charakteryzują naszą ludzkość.

Mathew Arnold był autorem najgłośniejszego stwierdzenia na temat opozycji pomiedzy wartościami kultury i wartościami nowoczes-

nej cywilizacji. Cywilizacja industrialna była „w znaczenie większym stopniu mechaniczna i zewnętrzna niż cywilizacja Greków czy Rzymian; wykazuje też stałą tendencję, by taką się stać”. Filistyni są zadowoleni z materialnego postępu, który niesie cywilizacja. Jednak:

Kultura mówi: „Weź tedy pod uwagę ludzi, ich sposób życia, ich zwyczaj, ich manier, a także ton ich głosów; popatrz na nich z uwagą; przyjrzyj się, jaką czytają literaturę, rzeczom, które sprawiają im przyjemność, słowom, które płyną z ich ust, myślom, które zamieszkuje ich umysł; czy jakiegokolwiek bogactwo byłoby warte posiadania pod warunkiem, że mielibyśmy się stać dokładnie tacy, jacy są ludzie je posiadający?”

Williams zauważył z przykrością, że Arnold przepoił tradycję nowym zarozumiałstwem i duchową dumą, reagując na wulgarność w sposób, który sam w sobie również był wulgarny. Jego zdaniem, Arnold był skażony „w dużej mierze samolubnym poczuciem klasowości”. Arnold pogardzał filistyrską burżuazją, jednocześnie drżał na widok zwykłych ludzi. Pomimo postępowego zainteresowania powszechną edukacją był gotów zwrócić się do państwa o ochronę przed zagrożającymi masami, przeciwko którym „filośnicy kultury mogą wytoczyć działa i użyć siły”.

Arnolda można odrzucać jako reakcjonistę, ale Williams wierzył, że, ogólnie rzecz biorąc, wielkim teoretykom angielskim nie udało się uchwycić stałego znaczenia industrializmu oraz istoty cywilizacji, którą wykreował. Poświęcił długie rozdziały dwóm esejom Johna Stuarta Milła, dotyczącym idei kultury i cywilizacji w filozofii Benthama i Coleridge’a (esejom, które zostały zredagowane przez Leavisa). Mill usiłował znaleźć sposób na syntezę nauki praktycznego życia, reprezentowanej przez Benthama, z tym, co nazywał „filozofią kultury ludzkiej”, której rzecznikiem był Coleridge. Jednakże synteza Milła w sposób nieunikniony nie spełniła oczekiwań, ponieważ – mówiąc najogólniej – pisał on o „cywilizacji”, podczas gdy powinien się być odnieść konkretnie do kwestii „industrializmu” (przez który Williams tak naprawdę rozumiał kapitalizm). Ponieważ Mill nie uchwycił istoty zmian w Anglii, nie dostrzegł, że reakcja Coleridge’a na industrializm przekraczała ograniczenia „uczłowieczonego utylitarizmu” samego Milła.

Zdaniem Williamsa, Coleridge zapoczątkował bardziej radykalną krytykę społeczeństwa kapitalistycznego, a jego odkrycia zostały rozwinięte przez Ruskina, Carlyle’a i Williama Morrisa. W szczególności Williams określał Morrisa jako „kluczową postać tradycji”, ponieważ zaczął on artykułować protosocjalistyczną krytykę industrializmu, sugerując możliwość powszechnej odnowy kulturowej. Później D.H. Lawrence miał stać się bardziej bezpośrednim orędownikiem wrażliwości społecznej, świadkiem wyzwalających możliwości doświadczeń klasy

robotniczej. Inaczej Eliot, który reprezentował konserwatywne spojrzenie na kulturę, ale był oryginalny i ważny, ponieważ zanalizował miejsce kultury w społeczeństwie klasowym. („Możemy powiedzieć o Eliocie to, co Mill powiedział o Coleridge’u, a mianowicie, że «oświecony *radycat* lub *liberal*» powinien «cieszyć się z takiego konserwatyś»”). Williams chwalił także Eliota za jego antyindywidualistyczną perspektywę, nawet jeśli jego ideał zintegrowanego społeczeństwa był nie do pogodzenia z rzeczywistością zatomizowanego społeczeństwa indywidualistycznego, które nieuchronnie tworzył kapitalizm.

Niemniej jednak Williams obstawał przy poglądzie, że podejście Eliota do kultury było silnie zakorzenione w angielskiej tradycji literackiej. Dla Eliota, podobnie jak i dla Coleridge’a i Arnolda, głównymi składnikami kultury były religia i sztuka, a jej wrogiem – jak zawsze – była nowoczesna cywilizacja. Williams umniejszał znaczenie wprowadzonej przez Eliota idei „kultury” jako „totalnego sposobu życia”. Przyznawał, że użycie terminu w tym znaczeniu „było najbardziej wyeksponowane w dwudziestowiecznej antropologii i socjologii”, ale podkreślał, że nawet antropologiczne użycie nie było nowe.

Znaczenie w istocie zależy od tradycji literackiej. Rozwój antropologii społecznej skłonił do przejęcia sposobów parzenia na społeczeństwo i zwyczajne życie, które wcześniej wyprytnęły z powszechnego doświadczenia industrializmu. Nacisk na „totalny sposób życia” jest nieprzerwany od czasów Coleridge’a i Carlyle’a, ale to, co było osobistym potwierdzeniem wartości, stało się powszechną metodą intelektualną.

Williams nie był zaznajomiony z naukami społecznymi, ale jego żona, która studiowała antropologię w London School of Economics, „sprawiła, że przeczytał socjologiczne pisma z sylabusa LSE na rok 1930” w czasie, gdy pisał książkę *Culture and Society*. Jednakże był gotowy przyznać, że z doświadczeń antropologów można wyciągnąć dwie nauki. Pierwsza, że zmiana może być pozytywna, ale nie może być częstkowa: „z trudem można dokonać zmiany jednego elementu skomplikowanego systemu bez jednoczesnego naruszenia całości”. Druga, że istnieją alternatywne możliwości wobec industrialnej cywilizacji oprócz średnowiecznego świata, tak często przywoływanego przez Anglików piszących o kulturze. Jednak była to „przypuszczalnie dość wątpliwa wartość, gdyż ani prymitywizm, ani średniowiecze nie stanowią w naszym przypadku realistycznej opcji”.

Prawdziwe znaczenie tego, co Eliot miał do powiedzenia, leżało, zdaniem Williamsa, w jego stwierdzeniu, że w społeczeństwach złożonych kultura różni się w zależności od klasy. Kultura elitarna nie może rozkwitać w izolacji, ale nie może też być rozciągająca na inne klasy bez utraty swojego charakteru. Wiąże się to z zupełnie inną kwestią. Czy

kultura popularna musi zanieczyszczać kulturę wyższą lub też bardziej autentyczną, czy też może być źródłem odnowy? Leavis podnosi tę kwestię w swojej książce *Mass Civilization and Minority Culture* (1930). Jednakże Leavis akceptował pogląd Arnolda, że „wnikliwe docenienie sztuki i literatury zależy od bardzo nielicznej mniejszości”. Ta niewielka elita:

konstruuje świadomość rasy (lub jej odgałęzienia) w danym czasie (...). Od tej mniejszości zależy nasza zdolność do korzystania z najświetniejszych doświadczeń ludzkości z przeszłości (...), w ich pieczy jest utrzymanie (...), języka, zmieniającego się idiomu, od którego zależy znakomite życie i bez którego dysfunkcja ducha jest złączona i niespójna. Przez „kulturę” rozumiem użycie takiego języka.

Williams sugerował, że o ile Arnold stawiał twarzą w twarz z industrializmem, o tyle Leavis widział i wyzywał kolejnego upiora, który wyłonił się z szatańskich dymów i ciemności: kulturę masową. Dla Leavisa była ona reprezentowana przez popularną prasę, nawet przez intelektualne tygodniki, i była ucieleśniana przez Middletona, społecznosc w Illinois, opisaną przez dwoje amerykańskich etnografów, Roberta i Helen Lynd, w książce o śmiałym tytule *A Study of Contemporary Culture*. Leavis był szczerze poruszony obrazem małomiasteczkowego życia na środkowym Zachodzie przedstawionym przez autorów. Sądząc po kulturze Middletona, współczesny świat był w rzeczywistości w bardzo kiepskiej kondycji. „*Middleton* jest przerażającą książką” – przyznał Williams – ale upierał się, że sfabrykowaną kulturę przedmieść należy odróżnić od prawdziwej kultury, która emanuje z doświadczenia ludzi należących do klasy robotniczej – doświadczenia, które tworzy opozycję wobec ustanowionych standardów i stanowi prototyp wartości, na których gruncie można zbudować lepsze społeczeństwo. Williams był mocno zniecierpliwiony nostalgicznymi odwołaniami Leavisa do złotego wieku, kiedy to, jak ten sobie wyobrażał, kultura angielska silnie trzymała się w posadach, opierając się na organicznym życiu wspólnotowym. Jako socjalista nie mógł ubolewać wraz z Leavise „nad doniosłą zmianą (...), tą ogromną i przerażającą dezintegracją (...), która jest powszechnie określana mianem postępu”.

Autorzy, którzy znaleźli się w kanonie Williamsa, rozwinieli odrębny dyskurs narodowy na temat kultury. W przeciwieństwie do intelektualistów niemieckich nie odwoływali się do wyraźnie narodowej kultury (być może byłoby to kłopotliwe, gdyż co niby miałby począć z kulturą walijską, szkocką lub irlandzką?). Inaczej niż Francuzi, nie mieli skłonności do celebrowania uniwersalnych wartości cywilizacji naukowej i racjonalnej. Pisali za to o kulturze wysokiej, która była jednocześnie europejska i angielska. To, co stanowiło główny przedmiot ich zainteresowania – stosunek pomiędzy kulturą wysoką, kulturą popularną

i postępem materialnym w społeczeństwach industrialnych – zostało uchwycone przez Williamsa w terminach marksistowskich jako wymiar bardziej fundamentalnego konfliktu klasowego.

We wstępie do nowego wydania swej książki, opublikowanej w 1983 roku, Williams zauważył, niejako defensywnie, że krytycy zapytali, dlaczego pominał niepiszących po angielsku autorów rozprawiających o kulturze. Biograj zauważa, iż „nie potrafił czytać po niemiecku, a po francusku nie czyta dla zabawy”. Jednak Williams był tak czy inaczej przekonany, że angielski dyskurs na temat kultury wyłonił się z bardzo szczególnego doświadczenia historycznego. Rewolucja przemysłowa zaczęła się w Anglii i to najpierw tam doceniono jej skutki.

Na początku, w gruncie rzeczy w przeciagu dwóch lub trzech pokoleń, było ogromnym problemem znalezienie języka do ich wyrażenia. Tak więc choć prawdą jest, że potórnywalne zmiany zachodziły w innych społeczeństwach oraz że tworzono nowe formy myśli i sztuki, by na nie odpowiedzieć – często w równie lub bardziej przenikliwy i interesujący sposób niż u pisarzy angielskich – niemniej bardzo przydatne może się okazać przyjrzenie się temu, co się stało, tam, gdzie się to stało najpierw.

Nie jest to przekonujący argument, chociażby dlatego, że pierwszeństwo nie stanowi gwarancji lepszego zrozumienia, a u schyłku XIX wieku angielskie doświadczenie industrializmu było powszechnie podzielane. W każdym razie pisarze będący w polu zainteresowania Williamsa pozostawali często pod dużym wpływem debat toczonych na kontynencie. Wordsworth był opętany przez język i idee francuskiej rewolucji, Coleridge był przesiąknięty niemiecką filozofią (w rzeczywistości Mill pisał o szkole „niemiecko-coleridge'owskiej”), Mill był, być może, najbardziej wyrażanym komentatorem pozytywizmu Comte'a, Carlyle obszerne pisał o Goethem i niemieckich romantykach, Arnold był uporzeczywie europejski – dopust angielskiej zaściankowości kulturowej, a Eliot czerpał z idei francuskiego prawnicowego katolika Charles'a Maurrassa.

Własny projekt Williamsa z pewnością należy traktować jako wkład do szerszej debaty europejskiej, która toczyła się w połowie XX wieku wokół pochodzenia i znaczenia *kultury i cywilizacji*. Jego opis biegnie równoległym torem do relacji Febvre'a i Eliasa: jak później zauważył sam Williams, jego sposób argumentacji był podobny do argumentacji rozwijanej przez szkołę frankfurcką w Niemczech oraz przez Gramsciego we Włoszech. Po tym jak Europa przetrzymała swój największy kryzys, sięgający daleko wstecz, europejski dyskurs na temat kultury nagle znów ożył. W całej Europie te same kwestie pojawiały się w najróżniejszych debatach, wciągając radykałów i reakcjonistów, a także przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych.

Rozdział 2

UJĘCIE NAUKI SPOŁECZNEJ: TALCOTT PARSONS I ANTRPOLODZY AMERYKAŃSCY

Sugerujemy, że w większości przypadków użyteczne jest definiowanie pojęcia *kultury* w sposób bardziej zawężony, niż to się dzieje w tradycji antropologii amerykańskiej.

Alfred Kroeber i Talcott Parsons (1958)

Febvre, Elias i Williams stworzyli genealogie szczególnych tradycji myślenia o kulturze i cywilizacji, które określali odpowiednio jako francuską, niemiecką i angielską. W 1937 roku Talcott Parsons opublikował w Stanach Zjednoczonych paralelną genealogię intelektualną, *The Structure of Social Action*, która jednak przedstawiała wyjątkowo badaczy zajmujących się naukami społecznymi. Parsons nie zadowolił się prześledzeniem historii idei, lecz, podobnie jak John Stuart Mill, dokonał przeglądu zarówno francuskiej, jak i niemieckiej tradycji, które identyfikował odpowiednio jako dyskursy pozytywistyczny i idealistyczny; podobnie jak Mill zaproponował własną syntezę.

Urodzony w 1902 roku, Talcott Parsons kształcił się w Amherst College (gdzie jako główną specjalizację obrat biologię); następnie studiował w London School of Economics, do której przyciągnęli go tacy myśliciele socjalistyczni, jak Laski i Tawney, gdzie pozostawał pod wpływem antropologa Bronisława Malinowskiego; był też w Heidelbergu (w tym samym czasie co Norbert Elias), gdzie teoria społeczna była nadal zdominowana dziedzictwem pozostawionym przez zmarłego w 1920 roku Maksa Webera. Parsons napisał rozprawę doktorską na temat niemieckich teorii kapitalizmu, szczególną wagę poświęcając

Marksowi, Weberowi i Sombartowi. W 1926 roku otrzymał posadę na Harvardzie, gdzie uczył ekonomii; zaczął rozmyślać na temat powiązań pomiędzy teoriami socjologicznymi i ekonomicznymi. Pierwotnym celem, jaki sobie postawił, było dokonanie przeglądu długiej debaty pomiędzy dwoma walczącymi ze sobą stronami europejskich teoretyków nowoczesności – pozytywistami i idealistami, spadkobiercami odpowiednio tradycji oświecenia i kontroświecenia, francuskimi i niemieckimi filozofami historii.

Najbardziej wyrafinowanymi pozytywistami w dziedzinie nauk społecznych byli utilтарыści i to oni zdominowali ekonomię. Byli przekonani, że zastosowanie metod naukowych w końcu umożliwi odkrycie podobnych do ścisłych praw regularności w ludzkim zachowaniu. Miały to być prawa dotyczące indywidualnego zachowania i motywacji, ich podjęcie cechował bowiem atomizm i indywidualizm (jak sugerował Parsons, była to spuścizna po protestantyzmie). Byli oni wreszcie racjonalistami i żywili przekonanie, że większość ludzi również nimi jest, toteż w ważnych sprawach dokonują oni racjonalnych i skutecznych wyborów.

Tradycję idealistyczną należało rozumieć jako odpowiedź na owe utilitarne założenia. Idealisci wykluczali możliwość istnienia powszechnych praw ludzkiego zachowania. Każdy okres historyczny ma swoje własne prawa, każda kultura swą szczególną dynamikę. Co więcej, kultury kształtują jednostki adekwatnie do swych celów. „Przeciwko mechanizmowi, indywidualizmowi, atomizmowi [tradycja idealistyczna – przyp. tłum.] stawiała organicyzm, podporządkowanie jednostki, także jednostki ludzkiej, całości”. Wreszcie tam, gdzie pozytywści dochodzili, że indywidualne strategie są racjonalne i korzystne, idealisci uważali, że ludzie kierują się ideami, które często są irracjonalne, a nawet mistyczne.

Dyskusje pomiędzy pozytywistami i idealistami miały wiele wspólnego z bardziej ogólnymi sporami toczącymi się pomiędzy zwolennikami cywilizacji progresywnej, racjonalnej i materialnej a obrońcami kultury. Jednak Parsons podkreślał, że istniała jedna zasadnicza różnica: badacze z dziedziny nauk społecznych poddali swoje teorie sprawdzianowi. Teorie osądzano według tego, co w sposób zdecydowany Parsons określał mianem *faktów*. Owo dialektyczne, wzajemne oddziaływanie teorii i badań empirycznych, „obustronna interakcja nowych opartych na faktach spostrzeżeń i wiedzy z jednej strony, ze zmianami w systemie teoretycznym z drugiej” dostarczało postępowi naukowemu istotnego bodźca. Ponieważ ich idee były konfrontowane z rzeczywistością, badacze działający na polu nauk społecznych nie byli skazani na chodzenie w kółko, tak jak filozofowie i teoretycy literatury. Ponieważ poruszali te same wielkie kwestie, zakładając, że wszystkim

były dostępne te same fakty, Parsons twierdził, że w sposób nieunikniony będą zbliżali się do tych samych, udoskonalonych teorii.

Każda szkoła zaczynała od jednej prawdziwej obserwacji dotyczącej ludzkiego działania. Dla utilтарыstów „zasadniczym faktem – faktem poza wszelką dyskusją – jest to, że pod pewnymi względami i do pewnego stopnia w określonych warunkach ludzkie działanie jest racjonalne”. Parsons zgadzał się, że istotnie jest to fakt oraz że idealisci, na swoją wielką niekorzyść, ignorowali go. Jednakże zwracał uwagę, że sami utilтарыści ignorowali dwa równie niepodlegające dyskusji fakty. Jednym z nich jest „fakt, że zjawiska są w rzeczywistości «organiczne», fakt zakrywany przez «atomistyczne» tendencje cechujące utilitarne i pozytywistyczne teorie społeczne”. Idealisci dostreśli to, czyniąc organicyzm główną doktryną swoich teorii. Odważnie pogodzili się także z kolejnym faktem, a mianowicie, „że ludzie rozważają i wyrażają filozoficznie, tj. nienaukowe «idee» i że „subiektywnie łączą te idee w najbardziej ścisły sposób z motywami, które przypisują swoim działaniom”. Ludzie nie zawsze zachowują się racjonalnie, często podążają za celami, które nie mają żadnej utilitarnej wartości. To również było „faktem poza dyskusją”, lecz chociaż utilтарыści mogli w zasadzie to przyznać, nie wiedzieli, jak fakt ten wcielić do swych teorii. Ogólne rzecz biorąc, dochodzili do wniosku, że ostateczne preferencje nie podlegają naukowemu dociekaniu. Ekonomista po prostu musiał zaakceptować cele, jakie stawiają sobie ludzie, by maksymalnie powiększać zyski.

Jednak Parsons wskazał trzech pozytywistów, którzy byli przygotowani na konfrontację z tymi upartymi „faktami”: Marshalla, Pareta i Durkheima. Marshall zgadzał się, że ekonomista musi uwzględniać wartości moralne. Na przykład zwracał uwagę na to, że wiara w wolność jest konieczna dla funkcjonowania rynków. Pareto dostrzegł, że wybory mogą być determinowane przez wartości, które są irracjonalne, a mimo to dostarczają wewnętrznie spójnych wskazówek do działań. Zwracał także uwagę, że niewidzialna ręka rynku niekoniecznie godzi środki i cele jednostki ze środkami i celami społeczeństwa. Parsons dobrze ocenia takie ujęcie: „Rozwój koncepcji Pareta, która na pierwszy rzut oka ma bliskie związki z pozytywizmem, zdecydowanie poszerzył w kierunku woluntarystycznej teorii działania”.

Podobnie jak Pareto Durkheim zerwał z tradycyjnym poglądem racjonalistycznym, że jednostka powinna być traktowana w izolacji, tak jak gdyby działała sama, poszukując własnego spełnienia najlepiej jak potrafi. Społeczeństwo ma swoje własne interesy i narzuca swoje cele jednostkom, stosując środki rytuału i symbolizmu. Komentarz Parsonsa jest taki, iż „cele i normy nie są już tylko indywidualne, ale także społeczne”. W istocie Durkheimem powodowała chęć rozpoznania stop-

jednostkowy system biologiczny i osobowościowy oraz system kulturowy. Te trzy systemy wchodzą w interakcję, by zarządzać wyborami, których musi dokonywać każdy aktor, lecz nie można ich do siebie zredukować. Jednostka jest jednocześnie biologicznym organizmem wyposażonym w szerególną osobowość, obywatelom i członkiem społeczeństwa, po trosze filozofem, którego głowa pełna jest idei, wartości i teorii. Już Pareto, Durkheim i Weber uświadomili sobie, że potrzeba współpracy kilku dyscyplin, by zrozumieć, w jaki sposób te odmienne systemy się łączą, by wpływać na celowe działania.

W 1946 roku Parsons założył na Harvardzie interdyscyplinarny Department Stosunków Społecznych, który pod jego kierownictwem skupiał socjologów, psychologów i antropologów. Jego celem było kompleksne zreorganizowanie nauk społecznych, ustanowienie racjonalnego podziału pracy oraz bardziej uporządkowanej i wydajnej biurokracji akademickiej. Psychologia miała się zajmować jednostką, ludzką naturą i jej działaciami. Sociologia za przedmiot swoich badań miała obracać systemy społeczne. Pozostawiało to, co Parsons nazywał teraz systemem kulturowym. Pojęcie to nie odgrywało kluczowej roli w książce *The Structure of Social Action*, ale wyłoniło się w pełni rozwinięte w 1951 roku w pracy *The Social System*. „Kultura” stała się teraz terminem ogólnym, oznaczającym królestwo idei i wartości. Jego medium była waluta symboli: „Przedmioty kulturowe są symbolicznymi elementami tradycji kulturowej, ideami lub wierzeniami, pełnymi wyrazu symbolami lub wzorami wartości”. Kultura interweniuje w działania, ale wiedzie także własne życie. „System kulturowy nie «funkcjonuje» inaczej niż jako część konkretnego systemu działania; on po prostu «jest»”.

Jednakże kogo można by obarczyć jego naukowym badaniem? System kulturowy był dotąd pozostawiany na ogół humanistom, czego rezultaty nie były satysfakcjonujące, niemniej istniała pewna marginalna nauka społeczna, która była w stanie uczynić coś więcej. Nauka o kulturze – sugerował Parsons – mogła być „tym, czym, zgodnie z obecnym trendem, antropologiczna teoria ma się stać”. Byłaby dalece wyspecjalizowana, skupiając się na „systemie wzoru kulturowego jako takim, a nie na systemie społecznym, w który jest on zaangażowany; ani też nie na osobowościach jako systemach”.

W praktyce oznaczało to, że nauki społeczne miały zostać przeorganizowane ze względu na funkcjonalnych, a antropologia miała być obarczona specjalistycznym zadaniem – badaniem kultury. Bez wątpienia antropologia musiałaby się pozbyć mnóstwa nagromadzonego bagażu, ale była to jedyna nadzieja na ocalenie dyscypliny. Parsons przyznał, że jeszcze nie osiągnęła ona niczego, co przypominałoby niezbędny poziom precyzji. „W teorii antropologicznej nie istnieje nic takiego, co można by nazwać ścisłym porozumieniem w kwestii definicji poję-

cia kultury” – stwierdzał z nietypową nutką ironii. Jednak w przyszłości antropologowie będą musieli zaakceptować dokładną i ściśle ograniczoną koncepcję kultury, określoną przez swoją pozycję w trójcy sił, które kształtują działanie – osobowość, stosunki społeczne oraz idee i wartości. „Jedynie dzięki takiej definicji na temat swego zasięgu antropologia może stać się analityczną nauką empiryczną, będącą niezależną zarówno tak od socjologii, jak i od psychologii”.

Wyzwanie rzucone przez Parsonsa było poważnym wstrząsem dla wciąż mało znaczącej profesji, jaką była wówczas amerykańska antropologia (w 1947 roku Amerykańskie Towarzystwo Antropologiczne – American Anthropological Association – miało zaledwie 408 członków). Rok po publikacji *The Social System*, dwóch najbardziej wpływowych antropologów, Alfred Kroeber w Berkeley i Clyde Kluckhohn na Uniwersytecie Harvarda, zostało sprowokowanych do opublikowania zbiorowego przeglądu teorii antropologicznych, zatytułowanego *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Była to ich odpowiedź skierowana do Parsonsa w imieniu antropologii. Jednakże nie był to w żadnym wypadku krzyk oburzenia. Kluckhohn, czołowy antropolog na Harvardzie, od lat trzydziestych XX wieku był bliskim współpracownikiem Parsonsa. Ten uważał go za jednego z niewielkiego grona uczonych, którzy czytali i komentowali rękopis pracy *The Structure of the Social Action*. Kluckhohn także od początku popierał ambiny plan Parsonsa, by utworzyć na Harvardzie interdyscyplinarny department nauk społecznych, który byłby instytucjonalną podstawą realizacji jego ogólnej teorii działania, będąc przykładem zespołowego podziału pracy, jakiego wymagały nowe nauki społeczne. Współ z trzema innymi kolegami, Parsonsem i Kluckhohnem zorganizowali na Harvardzie „klub wymiany poglądów” („shop club”), o niecodziennej nazwie „Levelers”¹. Parsonsi wspominał: „Spotykając się w naszych domach, dyskutowaliśmy nad wieloma problemami, które ostatecznie stały się konstytutywne dla organizacyjnego eksperymentu, jakim był Department Stosunków Społecznych”. Parsonsi i Kluckhohn przygotowali wspólnie grunt, prowadząc kursy interdyscyplinarne, które zmierzały bezpośrednio do nadania statutu, „Toward a Common Language for the Area of Social Science” (W stronę wspólnego języka w dziedzinie nauki społecznej). („Dlaczego nie angielski?” – tak Clifford Geertz przywołuje „pewne niepoprawne, zartobliwe” dociekanie).

¹ Nazwa pochodzi od Lewellerów – brytyjskiego radykalnego ruchu społecznego w XVIII wieku, głoszącego całkowitą równość społeczną i religijną (przypr. tłum.).

Jednak jeśli nawet Kluckhohn od początku uczestniczył w tym przedsięwzięciu, to nie pozostawał wobec niego bezkrytyczny. W rzeczywistości głos Kluckhohna był jednym głosem sprzeciwu, kiedy ze strony Parsonsa (teraz powiększony, także o Edwarda Shlisa jako postać kluczową) szklcowat „deklarację ogólną”, stanowiącą manifest parsonczyków: *Toward a General Theory of Action* (1951). Kluckhohn wskazywał w szczególności, iż przynajmniej częściowo struktura społeczna powinna być traktowana jako element kultury: „struktura społeczna jest częścią mapy kulturowej, system społeczny jest budowany na filarach dostarczanych przez jawną i ukrytą kulturę”. Zdaniem Parsonsa, w Kluckhohnie było zbyt wiele z humanisty, by mógł zaakceptować oddzielenie struktury społecznej od kultury jako „prawdziwie niezależnego poziomu w organizacji składników działania”.

Kroeber i Kluckhohn sprzeciwiali się zasadniczo temu, że Parsons pisat o kulturze „w sensie daleko bardziej ograniczonym niż jej antropologiczne użycie” (chociaż zauważyli, że ostatnimi czasy „przesunął się w kierunku antropologicznym”). Jednak wystraszają się, że sprawiałoby im trudność wskazanie dokładnych przyczyn różnicy w ich poglądach, choć w końcu zdobyli się na szczerłość i przyznali, że definicja Parsonsa wymagałaby od antropologii ponownego określenia się, a w trakcie redefinicji wycofania się z części jej domeny.

Nasza niepehna satysfakcja w odniesieniu do Parsonsa prawdopodobnie wynika z faktu, iż jego schemat jest tak bardzo skoncentrowany na „działaniu”. Pozostawia on niewiele miejsca na pewne tradycyjne kwestie dociekania antropologicznego: archeologię, ogólną antropologię historyczną, dyfuzję, pewne aspekty zmiany kulturowej i tym podobne (...). Jesteśmy zwłaszcza przeciwni włączaniu przez niego do „systemu społecznego” wyabstrahowanych elementów, które, według nas, powinny być postrzegane jako część całości kultury.

W końcu jednak znaleźli oni swoją własną ścieżkę prowadzącą do konkluzji bardzo podobnej do wniosku Parsonsa.

Culture Kroebera i Kluckhohna była najbardziej gruntowną próbą dokładnego określenia tego, do czego antropologiczna koncepcja kultury się sprawadza. Umieścili oni w tabelach i sklasyfikowali 164 definicje kultury („i prawie jej synonimicznej cywilizacji”). Następnie przyznali te idee do dwóch szerokiach kategorii: elitarystycznych, etnocentrycznych i przestarzałych pojęć humanistów, których nie aprobowali (a którymi Parsons w ogóle nie zaprzętał sobie głowy) oraz dokładnej koncepcji, do której naukowcy systematycznie zbliżali się i na którą stawiali, by zgarnąć całą pulę. W rezultacie ich narracja podążała śladem udoskonalania nowoczesnej, naukowej idei kultury – idei, jak za-

pewniali, z mocą wyjaśniającą, będącą poza mętnymi zastosowaniami humanistów.

Podobnie jak ich humaniści odpowiedzi, Kroeber i Kluckhohn stworzyli genealogię antropologicznej idei kultury, którą mieli na myśli. Po raz pierwszy została ona zdefiniowana przez E.B. Tylora w początkowym fragmencie jego pracy *Primitive Culture* w 1871 roku. Tylor napisał „Kultura, czyli cywilizacja w najszerszym znaczeniu etnograficznym, jest tą złożoną całością, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia, zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”. Kultura jest całością; jest wyuczona; oprócz biologii obejmuje praktycznie wszystko, o czym mógłbyś pomyśleć.

Jednak dziwnym trafem potrzeba było wielu lat, zanim ludzie zdali sobie sprawę, że Tylor zainicjował rewolucję intelektualną. Kroeber i Kluckhohn zauważyli, że po Tylorze nastąpiła długa przerwa w rozwoju antropologicznej idei kultury. Po 1871 roku przez trzydzieści dwa lata nie pojawiły się żadne nowe definicje kultury. Można wskazać jedynie sześć propozycji, które pojawiły się w latach 1900–1918, w okresie kształtowania się nowoczesnej antropologii amerykańskiej. Za tę intelektualną stagnację obwiniali ojców założycieli, w tym samego Franza Boasa, który dopiero w wieku siedemdziesięciu dwóch lat stworzył swoją pierwszą formalną definicję kultury. Jednakże Boas jedynie spowolnił postęp nauki. W latach 1920–1950 co najmniej 157 definicji kultury stworzyli amerykańscy badacze nauk społecznych, głównie antropologdy, w tym też okresie Tylorowska idea kultury została podchwyciona, udoskonalona i rozwinięta.

Problem z definicją Tylora polegał na tym, że łączyła zbyt wiele różnych elementów, które nie były spójne. Tylor stwierdził, że kultura tworzyła całość, ale jego idea całości była listą cech, co prowadziło do wniosku, że kulturę można zinventaryzować, ale nie zanalizować. Kroeber i Kluckhohn uważali, że kultura musi być traktowana jako zintegrowana i ustrukturyzowana całość, stworzona z powiązanych ze sobą części. Jednakże Tylor włączał do kultury zbyt wiele elementów, a zwłaszcza nie czynił rozróżnienia pomiędzy kulturą a organizacją społeczną. Pożądane było zawężenie definicji, by rozróżnić kulturę od społeczeństwa i zdefiniować ją raczej jako domenę idei niż czynów lub instytucji.

System idei, który konsytuował kulturę, można było zaobserwować w sposób pośredni poprzez „ich ekspresję, ucieleśnienie oraz rezultaty”. Według Kroebera i Kluckhohna, jednym z najnowszych odkryć w tej dziedzinie było to, że idee kulturowe są wyrażane i komunikowane przez symbole. Ta konstatacja stała się kluczowa dla nowoczesnej koncepcji kultury:

Z pewnością, począwszy od 1951 roku, mamy do czynienia z uznaniem przez szerokie rzesze filozofów, językoznawców, antropologów, psychologów i socjologów, że w sposób nieodczuwany ismienie kultury spoczywa na rozwinięciu we wczesnym stadium człowieczeństwa zdolności do symbolizowania, uogólniania, twórczej substyucji. Kolejna dekada powinna więc tym samym przynieść silniejsze zaakcentowanie tego czynnika w naszym myśleniu o kulturze.

Na koniec „właściwościami kultury, które wydają się dla niej najbardziej dystrynktywne i najważniejsze”, są jej wartości. „W rzeczywistości wartości dostarczają jedyną podstawę do pełnego zrozumienia kultury, ponieważ faktyczna organizacja wszystkich kultur odbywa się przede wszystkim w terminach ich wartości”. Wartości te są „zmiennie i względne, nie zaś zdeterminowane i wieczne”. Aby docenić wartości innych, należy przyjąć perspektywę relatywistyczną, by dzięki niej dostrzec, „że każde społeczeństwo poprzez swoją kulturę poszukuje i w pewnym stopniu znajduje wartości”. To właśnie ów relatywizm ponad wszystko odróżnia antropologiczne podejście do kultury od starszych koncepcji. Choć twierdzili, że nie mają zamiaru dodawać 165. formalnej definicji kultury do zanalizowanych przez nich 164, Kroeber i Kluckhohn ostatecznie podsumowali sposób, w jaki „owa zasadnicza idea jest obecnie formułowana przez większość badaczy z dziedziny nauk społecznych”. „Kultura składa się z bezpośrednich i pośrednich wzorów zachowania i dla zachowania, nabywanych i przekazywanych przez symbole”. „Na zasadniczy rdzeń kultury składają się tradycyjne (...) idee, a szczególnie przypisane im wartości”.

Podobnie jak genealogie Febvre’a, Eliasa i Williamsa, propozycja Kroebera i Kluckhohna jest zasadniczo narodowa, w tym przypadku amerykańska. W nowym stuleciu stała się także wyjątkowo genealogią nauk społecznych. Nastąpił decydujący przelom: tradycja nauk społecznych uwolniła się od swoich europejskich, filozoficznych korzeni i wyłoniła się jako odrębny amerykański dyskurs naukowy na temat kultury. Kroeber i Kluckhohn z żalem zauważali, że wielu humanistów nadal trzymało się kurczowo swych mniej konkretnych pojęć. Niektórzy socjologdy – nawet socjologdy amerykańscy – mieli nadal skłonność do tworzenia nowych wersji starego niemieckiego, humanistycznego kontrastu pomiędzy kulturą a cywilizacją, lecz większość prawnomyślnych amerykańskich badaczy z dziedziny nauk społecznych dostosowywało się do jej antropologicznego użycia, które stanowiło właściwą drogę naprzód.

Jednakże zagraniczni naukowcy byli powolni w zrozumieniu doniosłości nowej idei. Nawet brytyjscy antropologdy społeczni, tacy jak Radcliffe-Brown i Evans-Pritchard, mieli lekceważący stosunek do pojęcia kultury, być może z powodów nacjonalistycznych. „Opór wydaje

się mieć charakter stylizyczny, może być kwestią idiomu, niechęci wobec używania słowa, które najpierw zostało przyjęte w innym języku. Amerykanie mają dużo mniej skrupułów, dokonując zapożyczeń od Niemców”. We Francji badacze byli „jeszcze bardziej oporni (...)”. Cywilizacja, ze swoimi skutkami w postaci postępu i urbanizacji, jest nadal preferowanym rzeczownikiem francuskim, oznaczającym kulturę”. Być może ten konserwatywny intelektualny przychył się do „pewnego zacofania w niektórych obszarach współczesnej francuskiej myśli teoretycznej w dziedzinie społecznej i kulturowej”.

Naukowa koncepcja kultury w opisie Kroebera i Kluckhohna wyłania się w opozycji do koncepcji humanistycznych. Tylor sformułował swoją definicję kultury jako świadome przedstawienie definicji elitarystycznej, którą Matthew Arnold zaproponował dwa lata wcześniej w książce *Culture and Anarchy*. Jednak wpływ koncepcji Tylora w niczym nie przypominał wpływu, jaki miała, przynajmniej przez wiele lat, koncepcja Arnolda. Kroeber i Kluckhohn ubolewali, że: „pokolenie lub dwa później na stu użytkowników języka angielskiego, którzy nadal akceptowałyby definicję Arnolda, przypadłaby jeden, który bezpośrednio bądź z drugiej ręki choćby znał Tylora”. O ile definicja Arnolda szybko wkroczyła do OED [*Oxford English Dictionary* – Oksfordzki słownik języka angielskiego – przyp. tłum.], o tyle definicja Tylora została przytoczona po raz pierwszy w 1933 roku w suplementcie.

Ten mit pochodzenia został podany w wątpliwość przez historyka antropologii George’a Stockinga. Utrzymał on, że proponowana przez Tylora „idea kultury była być może bliższa teorii autorstwa Matthew Arnolda, jemu niemał współczesnemu humanisty, niż nowoczesnemu znaczeniu antropologicznemu. O ile ich zastosowanie różniło się, o tyle można dowodzić, że ponieważ Arnold był bliżej nowoczesnego znaczenia antropologicznego aniżeli Tylor”. Jakkolwiek by było, Matthew Arnold był bardziej skłonny niż Tylor do przyjęcia relatywistycznego poglądu na kulturę, gdyż odróżniał on kulturę od mechanicznej cywilizacji i twierdził, że choć Brytania wiedzie prym w przemysły, to jej kultura i tak może być niedoskonała, znajdując się poniżej poziomu osiągniętego przez inne kultury w innych epokach. Niemniej jednak Arnold pozostał wierny europejskiemu ideałowi i, jak zauważa Stocking, uważałby termin „kultura prymitywna” za oksymoron. Ze swej strony, w przeciwieństwie do Arnolda, Tylor podzielał oświeceniową wiarę w postęp. Jego myśl antropologiczna „była częścią dziewiętnastowiecznej pozytywistycznej inkarnacji tradycji postępoców”. Zarówno Arnold, jak i Tylor „zatknęli się z myślą niemiecką, ale myślenie Tylora jest przede wszystkim zakorzenione w tradycji francuskiego oświecenia i brytyjskiego empiryzmu”.

Zdaniem Stockinga, ani Tylor, ani Arnold nie ancyypowali współczesnego, antropologicznego myślenia o kulturze. „Przed około 1900 rokiem «kultura», zarówno w tradycji niemieckiej, jak i angloamerykańskiej, wciąż nie dysponowała charakterystycznymi nowoczesnymi konotacjami antropologicznymi”. Osobą, która była odpowiedzialna za wprowadzenie „nowoczesnych konotacji antropologicznych”, był Franz Boas. Stocking wzbierał się przed otwarciem stwierdzeniem, że Boas „wymyślił” ją, lecz, wbrew temu, co sugerowali Kroeber i Kluckhohn, był „daleki od utrudniania rozwoju tego antropologicznego pojęcia”; Boas odegrał kluczową rolę w jego pojawieniu się”. To prawda, że Boas nie przepadał za teoretycznymi dywagacjami na temat natury kultury, ale w wielu jego pismach zawarł jest *implicit* „wiele podstawowych dla nowoczesnego, antropologicznego pojęcia kultury elementów – historyczność, wielość, determinizm behawioralny, integracja i relatywizm”. Elementy te – konkluduje Stocking – „mogą być tym samym postrzegane jako wyłaniające się w pracy Franza Boasa ze starzych ewolucjonistycznych lub humanistycznych zastosowań”.

Stocking zidentyfikował jako decydujący wyznacznik nowoczesnej idei antropologicznej zastosowanie terminu „kultura” w liczbie mniejszej. Antropologdy, idąc w ślady Boasa, zamiast o kulturze zaczęli pisać o kulturach. Stocking odtył przyznawał, iż owo użycie liczby mnogiej można znaleźć u Herdera i Humboldta i że była to powszechna praktyka w drugiej tradycji etnologii niemieckiej, ale w zadnym wypadku nie jest oczywiste, że Boas był odpowiedzialny za wprowadzenie tego użycia w liczbie mnogiej do dyskursu nowoczesnej antropologii amerykańskiej. Kroeber i Kluckhohn, którzy byli świetnie obeznani z Boasowską tradycją i nie żywili wobec niego żadnej urazy, sugerowali, że to Ralph Linton w 1936 roku i Margaret Mead w 1937 roku po raz pierwszy dokonali rozróżnienia pomiędzy „kulturą” (*culture*) i „daną kulturą” (*a culture*). Stwierdzenie to samo w sobie jest nieco tajemnicze, gdyż Ruth Benedict we wczesnych latach trzydziestych XX wieku opublikowała pracę traktującą wprost o różnych rodzajach „kultur” amerykańskich. Tak czy inaczej podkreślali także, że nawet jeśli Boas faktycznie pisał raczej o „danej kulturze” niż o „kulturze”, to wahał się pomiędzy opisywaniem jej jako przypadkowego nagromadzenia cech a „zintegrowanej, duchowej całości” ożywianej przez „geniusza ludzi”. Robert Lowie, akolita Boasa, zajmował podobne stanowisko. Jeśli chodzi o Boasa, to „zjawisko kulturowe da się odczytać tylko, przez odniesienie do przeszłości; z powodu złożoności tej przeszłości, chronologiczne uogólnienia, takie jak w fizyce, są równie niewykonalne, jak ponadczasowe uogólnienia”. Zmiany kulturowe były rezultatem przypadkowych kontaktów lub też były generowane przez stymulowane zmianą środowiskową kreatywne odpowiedzi jednostek na odzie-

dziczoną tradycję. Wynikało z tego, że kultura nie tworzyła systemów zintegrowanych.

Z pewnością ma znaczenie, że chociaż Lowie, Kroeber i Kluckhohn byli przesiąknięci sposobem myślenia Boasa, nie przypisywali mu nowej, antropologicznej koncepcji kultury. Gdyby tak jednak uczynili, byłoby zmuszeni odwozywać pochodzenie jego idei, sięgające koncepcji berlińskiej szkoły etnologii, w której myślenie Boasa zostało ukształtowane. Większość angielskich i amerykańskich historyków antropologii ma skłonność do unikania dogłębnego zbadania wpływu niemieckiej myśli na etnologię, zauważał Woodruff Smith. W konsekwencji nie dostrzegali oni zakresu, w jakim Boas był tworem liberalnej szkoły berlińskiej. Jednak Boas, który wszedł do berlińskiego środowiska w 1882 roku, blisko współpracował w Virchowem i Bastianem – pod których opieką napisał swoją rozprawę habilitacyjną – dopóki w 1886 roku nie wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. Antyrasistowskie argumenty, które wysunął na Uniwersytecie Columbia, zaczęły być bezpośrednio od Virchowa, podobnie jak swą główną tezę – co charakterystyczne, negatywną – że rasa nie warunkuje kultury. Jego projekt etnologiczny opierał się na koncepcji „areatu kulturowego” Adolfa Bastiana. Woodruff Smith sugerował nawet, że szkoła berlińska zawdzięcza swoje przetrwanie Boasowi, gdyż w Niemczech została przytłumiona klimatem intelektualnym, który cechowały sympatie nacjonalistyczne, imperialistyczne i rasistowskie.

W późniejszych latach Boas niekiedy sugerował, że kultura powinna być badane jako działające systemy, jako organiczne całości oraz że podejście synchroniczne i funkcjonalistyczne mogło nawet stanowić alternatywę wobec rozumienia historycznego. Jednakże nie akcentował tej możliwości aż do 1930 roku; najbardziej prawdopodobne jest to, że do bardzo późnego i nietypowego zwrotu został sprowokowany przez błyskotliwych młodych studentów, którzy przyszli do niego w latach dwudziestych XX wieku; wśród nich byli: Edward Sapir, Ruth Benedict i Margaret Mead, bliskie grono przyjaciół (i kochanków), którego intelektualnym mentorem był Sapir.

Kiedy nowa, antropologiczna idea kultury zerwała z ustalonymi dyskursami? Kroeber i Kluckhohn doszli do wniosku, że epistemologiczny rozłam nastąpił w 1871 roku wraz z pojawieniem się definicji kultury Tylora. Jednakże – jak zwracał uwagę Stocking – Tylor dokonał przeformułowania ugruntowanej pozytywistycznej, progresywnej idei cywilizacji, nawet jeśli przełożył ją na ewolucjonistyczny idiom i nazwał ją kulturą. Zdaniem Stockinga, do przetomu doszło dopiero w 1911 roku, kiedy – jak dowodzi – w myśli Boasowskiej doszło do nowego zwrotu relatywistycznego. Wszelako jak widzieliśmy, Boas był konsekwentnym

propagatorem liberalnych idei berlińskich z lat osiemdziesiątych XIX wieku, a szkoła berlińska wskrzesiła niemiecką tradycję, która sięga pism Waitza i Klemma z połowy XIX wieku. Co więcej, dopiero w 1930 roku Boas wyraźnie przedstawił rodzaj nowoczesnej, antropologicznej koncepcji kultury jako zintegrowanego systemu symboli, idei i wartości. Jest więc oczywiste, że żadna z tych dat nie wyznacza wprowadzenia charakterystycznej idei kultury, która stanowiła zerwanie z konwencyjnymi ideami, by stać się organizującym pojęciem nowej nauki.

Kroeber i Kluckhohn zaobserwowali nagłą eksplozję refleksji na temat kultury w obrębie nauk społecznych, która nastąpiła w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku, kiedy to pojęcia kultury „stopniowo uzyskiwały swoje obecne, techniczne, właściwe naukom społecznym znaczenie”. Być może właśnie wtedy nastąpiła radykalna zmiana w antropologicznym sposobie myślenia. Jeśli tak, to oczywistym miejscem poszukiwania oznak rewolucji jest działalność uczniów Boasa.

W 1917 roku Robert Lowie wygłosił serię popularnych wykładów pod tytułem *Culture and Ethnology*. Argumentował, że kultura jest „rzeczą *sui generis*, która może być wyjaśniana jedynie w swych własnych terminach”. Nie jest zderminowana przez rasę lub środowisko. Kultura jest tym, o czym mówi Tylor: porabiologicznym dziedzictwem gatunku ludzkiego. Gdybyśmy spojrzeli na cały zakres ludzkiego rozwoju kulturowego, dostrzeżlibyśmy trwający od wieków postęp.

Możemy przyrównać postęp ludzkości do rozwoju stuletniego człowieka, który najpierw przez osiemdziesiąt pięć lat swojego życia ślamazarka, nie idzie przez przedszkole, któremu dziesięć lat zajmuje przejście przez szkołę podstawową, a następnie pędzi z szybkością błąskawicy przez gimnazjum, szkołę średnią i college. Wydaje się, że kultura jest kwestią niezmiernie powolnego rozwoju do momentu, gdy pewien próg zostaje przekroczony, kiedy rzuca się do przodu, nabierając rozpędu w nieoczekiwanym tempie.

W końcu etnologia powinna być w stanie odkryć naturę i źródła tego postępu. Tym samym Tylor trafnie opisał antropologię jako „zasadniczo naukę reformatorów”.

Do 1920 roku Lowie wykazywał więcej zainteresowania różnicami pomiędzy lokalnymi tradycjami kulturowymi, ni mniej otwarcie odrzucał pogląd, jakoby kultura była zintegrowaną całością:

Kultury rozwijają się głównie dzięki zapożyczeniom będących rezultatem przypadkowego kontaktu. Nasza własna cywilizacja jest jeszcze w większym stopniu niż inne zespołem cech zapożyczonych (...). Wobec tego pozabawionego planu mizmaszu, wobec tego tworu złożonego ze strzępów i skrawków zwanego cywilizacją, jej historię nie może już dłużej żywić zabobonnej czci.

W 1922 roku Alexander Goldenweiser, kolejny Boasowiec, opublikował książkę zatytułowaną *Early Civilization: An Introduction to Anthropology*. Celem Goldenweisera były rasistowskie idee; wyłożył dobrze znane Boasowskie obiekty wobec „rasowej” perspektywy na historię. Różnicowanie pomiędzy rasami jest nieistotne. Cywilizacja przekracza granice rasowe, a elementy naszej własnej cywilizacji nie zawsze są zrozumiałym samym przez się udoskonaleniem praktyk „prymitywnych” cywilizacji. Różnicowanie cywilizacji dokonano się w wyniku lokalnych przypadków historycznych, ale wszystkie cywilizacje mają wspólne aspekty, które czerpią ze wspólnego psychicznego wyposażenia istot ludzkich oraz z rozprzestrzeniania się lepszych praktyk.

Choć Goldenweiser proponował opisy przykładów kultury, w których podkreślał tematyczną jednolitość, w sposób, który przypomnia współczesne odczytanie zabiegu zastosowanego przez Ruth Benedict w jej *Wzorach kultury*, to dla niego, podobnie jak i dla Lowiego, kultura była zbieraną obyczajów, technik i wizerzeń przekazywanych z pokolenia na pokolenie lub zapożyczanych od innych. Nawet Kroeber, który rozwinął raczej mało konkretną ideę uwzorowania kulturowego, przez jego kolegów uważaną za nieco mistyczną, obstał przy tym, by kulturę traktować raczej z perspektywy historycznej, a nie jako funkcjonującą całość.

Zerwanie z tradycją Boasowską było dziełem drugiego pokolenia jego studentów, głównie urodzonych w Ameryce, a odbyło się z inspiracji ich lidera Edwarda Sapira. W swym czołowym esaju *Culture, Genes and Spurious*, opublikowanym w 1924 roku, Sapiro ogłosił, że klasyczne, antropologiczne spojrzenie na kulturę musi zniknąć – że powinniśmy odrzucić to, co nazywał on techniczną, etnologiczną ideą kultury, ideą Tylora i w dużej mierze również ideą Boasa. Dla „etnologów i historyków kultury” ta ostatnia teoria ucieleśnia „zbiór wszystkich społecznie dziedziczonych – materialnych i duchowych – składników życia ludzkiego”. Ostatecznie kultura jest synonimem ludzkości, gdyż nawet „najprymitywniejsi z dzikich” mają kulturę. Dramat Perry-klesa, prądnica, techniki oraz wierzenia łowców i zbieraczy „to wszystkie są w jednakowym, niezróżnicowanym stopniu składniki kultury”. Jednakże Sapiro dochodził do wniosku, że w tym sensie może lepiej byłoby mówić o „cywilizacji” niż o „kulturze”. Tak czy inaczej, nie będąc używał pojęcia «kultura» w tym technicznym znaczeniu”.

W drugim znaczeniu kultura odwołuje się raczej do „ideału osobistej ogłady”. Była to oczywiście kultura w ujęciu Matthew Arnolda. Sapiro zauważał, iż jej rzeczniczy często prezentują pewną powściągliwość wobec zwyczajnego życia oraz są szczególnie wrażliwi na punkcie przeszłości. Ponadto ich podejście do kultury może z łatwością stać się kwestią raczej stylu niż znaczenia, zasługując w formie sceptycy-

zmu pełnego rozbawienia lub, co gorsza, przybierając postać snobizmu. Niemniej jednak było coś niezwykłego w tej idei, antropologdy powinni więc zwrócić na nią uwagę.

Pozostawaj jeszcze trzeci sposób rozumienia kultury, który jest „najtrudniejszy do zadowalającego zdefiniowania i zilustrowania, a to zapewne dlatego, że ci, którzy się nim posługują, rzadko kiedy potrafią w sposób klarowny wyłożyć, co sami rozumieją przez kulturę”. W tym rozumieniu kultura łączy elementy innych sposobów jej zastosowania, tak jak w technicznym, etnologicznym zastosowaniu, gdy kultura jest pojmowana jako dziedzictwo grupy, ale odnosi się zwłaszcza do elementów tradycyjnemu akcentowanym przez humanistów; stanowią je „duchowe dobra grupy”, spośród których niektóre są „immanentnie bardziej wartościowe, charakterystyczne, znaczące niż pozostała reszta”. Jak podkreślali wielcy humaniści, to właśnie czynniki duchowe nadają znaczenie życiu jednostki.

Takie ujmowanie kultury sprawia, że „dana społeczność zajmuje w świecie dające się wyróżnić miejsce”. „Kultura może być zatem skrótowo określona jako cywilizacja o tyle, o ile ta ostatnia ucieleśnia ducha narodu”. Sapir zauważył, że był to wielce popularny pogląd na to, czym jest kultura, i przyznał, że to skojarzenie kultury z narodem może dać asumpt do pojęcia, że szowinizmu lub rasizmu. Niemniej jednak było to ucieleśnienie sposterzenia, który etnologdy i psycholodzy społeczni przeoczyli: „Prawdą wszak jest, że wszędzie немає grupy ludzi starają się myśleć i działać zgodnie z ustalonymi i prawie instynktowymi formami, które w znacznej mierze stanowią o specyfice tego geniuszu”.

Sapir również dokonał rozróżnienia między tym, co nazywał kulturą autentyczną i rzekomą. Kultura autentyczna jest bogato zróżnicowana, ale jednocześnie zunifikowana i spójna; nie w niej „nie jest pozabawione duchowego znaczenia”. Nie jest to jedynie „unikająca harmonijnej syntetyzacji ducha chimer, pozszywana z niepasujących do siebie kawałków”, autentyczna kultura jest harmonijna, podobnie jak kultura Peryklesowych Aten lub elżbietańskiej Anglii. Autentyczna kultura nie ma nic wspólnego z postępem technicznym. Iluzją jest, że dzięki postępowi naukowemu zbliżamy się do „głębokiej kultury i analogicznie doskonałej harmonii życia”. Etnologdy stwierdzali istnienie „zjawiska żywotności kultur”, nawet w przypadkach, gdy technologia pozostaje rudymientarna. Co więcej, w społeczeństwach pierwotnych sztuka, religia i życie ekonomiczne są ze sobą splecione. W społeczeństwach przemysłowych poszczególne aspekty życia zostały rozszczerzone, a funkcje oddzielone tak, że „przez większość, zdecydowaną większość życia nasze duchowe potrzeby nie są zaspokajane”. Kulturalna jednost-

ka może sobie zapewnić „poczucie wewnętrzznego spełnienia i duchowej dominacji” jedynie wtedy, gdy osobowość potrafi się połączyć „z myśłami lub uczuciami któregoś z ludzi uznawanych przez społeczeństwo za wybitnych twórców”. Autentyczna kultura jednostki „winną organizację dojrzać na bogatej glebie wspólnej kultury”.

Kultura w tym znaczeniu musi się stać przedmiotem antropologii; jednak antropologdy zaniedbali to zagadnienie, choć, być może, mieli niedającą spokoju świadomość, że „leżące u podstaw cywilizacji elementy, których badanie jest domeną etnologa i historyka kultury, są kulturą, której adekwatna interpretacja jest najezona trudnościami i która często pozostawiana jest rozważaniom pisarzy”. Sapir w kilku słowach złożył szokującą propozycję, by etnologdy porzucili badanie tego, co on nazywał cywilizacją – ich tradycyjni przedmiot badań – wobec którego Boas pozostał lojalny; w zamian mieli adaptować klasyczną, humanistyczną ideę kultury rozumianej jako narodowy *Geist*.

Ruth Benedict blisko współpracowała z Boasem, ale była także pod silnym wpływem Sapira. Około dziesięciu lat później w swych *Wzorach kultury* przedstawiła swoje nadrzędne wyobrażenie kultury pojmowanej w kategoriach stylu artystycznego. Cytowała niewielu antropologów, ale odwoływała się do licznych myślicieli niemieckich, od Dilheya po Spenglera. Przyjęła Spenglerowskie pojęcie kultur apollinijskich i faustowskich w Europie za bezpośrednie źródło inspiracji dla postuloowanego przez nią przeciwstawienia pomiędzy kulturowymi stylami Indian Pueblo w Nowym Meksyku a ludami tubylczymi północno-zachodniego wybrzeża. Nie ulega wątpliwości, że ona sama i – rzecz jasna – Spengler pozostawali w równym stopniu w niewoli Nietzscheańskiej charakterystyki apollinijskich i dionizyjskich typów kultury, przedstawionych w jego *Narodziinach tragedii*, dzieła, które jako studentka przeczytała z wielką ekscytacją.

Dla Benedict integracja kultury była porównywalna z kryształizacją osobowości. Kultury miały własne osobowości zbiorowe – Dobu na przykład byli paranoiadani, a Kwiatulowie byli megalomanami – i wpajały modalny typ osobowości jednostkom, które były w tej kulturze wychowywane.

Historia życia każdej jednostki jest przede wszystkim procesem przystosowania się do wzorów i zasad przekazanych przez tradycję społeczną, w której żyje. Zwycząje społeczeństwa kształtują doświadczenia i zachowania jednostki od chwili narodzin. Zanim się nauczy mówić, jest już matym tworem swojej kultury, a zanim dorosnie i stanie się zdolna do brania udziału w jej działalności, zwyczajnie właściwie tej kulturze są już jej zwyczajajami, wierzenia jej wierzeniami, trudności nie do pokonania jej trudnościami.

Sapir był sceptyczny wobec poglądu, że kultury mają osobowości zbiorowe. Krytykując opis ludu Dobu autorstwa Benedict, powiedział swoim studentom: „Kultura nie może być paranoiada”. Był także w pełni przekonany, że jednostki mogą i powinny korzystać z twórczej niezależności, a tym samym być niechętny zaakceptowaniu jakiegokolwiek formy determinizmu kulturowego. Choć jednostki przystosowywały się do kultury, nie musiało to pociągać za sobą fundamentalnej modyfikacji osobowości. „Podejrzewam, że poszczególne Dobu i Kwiatkultowie są do nas bardzo podobni; po prostu korzystają z innego zestawu wzorów (...). Musisz najpierw poznać jednostkę, zanim dowiesz się, co bogaż jej kultury dla niej oznacza”.

Sapir i Ruth Benedict byli w latach dwudziestych XX wieku najbardziej kreatywnymi młodymi współpracownikami Boasa, który sam zaczął myśleć podobnie lub przynajmniej dał swoje błogosławieństwo przedsięwzięciu, jakiego się podjęli. Margaret Mead, która stała się odnoszącym największe sukcesy popularyzatorem studiów „kultury i osobowości”, zauważyła, że w tym czasie Boas:

czuł, że wystarczająco dużo pracy poświęcano już wykazywaniu, że ludy zapożyczają coś od siebie nawzajem, że żadne społeczeństwo nie rozwijało się w izolacji, tylko bezustannie pozostawało pod wpływem innych ludów, innych kultur i innych, zróżnicowanych poziomów technologii. Zdecydował, że nadszedł czas, by podjąć takie problemy, które łączyły rozwój jednostek z tym, co było właściwe kulturze, w której były one wychowywane.

Jest to lojalistyczny pogląd, który prześlizguje się nad radykalnym zerwaniem zainicjowanym przez Sapira i Benedict. Robert Lowie, ortodoksyjny boasowiec ze starej szkoły, nie miał wątpliwości, że była to herezja. Pisał, iż esej Sapira nie ma „nic wspólnego z antropologią, gdyż Sapir otwarcie odsuwa na dalszy plan «techniczne znaczenie kultury», tym samym zajmując się czymś, co znajduje się zupełnie poza sferą nauki”. Sam Boas, wówczas siedemdziesięcioletni, czynił pewne ustępstwa w stosunku do energicznych, ambitnych i twórczych badaczy ze swego otoczenia, ale w podręczniku *General Anthropology*, który zredagował w 1938 roku, potwierdził swój historycyistyczny pogląd na kulturę jako luźny i przypadkowy zbiór cech.

Chociaż Kroeber i Kluckhohn mieli trudności z przyznaniem, że w obrębie nauk społecznych Parsons stworzył zapotrzebowanie na nowoczesną koncepcję kultury i przekonał czołowych antropologów w Stanach Zjednoczonych, iż ich dyscyplina będzie mogła się rozwijać tylko wtedy, gdy uznają kulturę w proponowanym przez niego znaczeniu za swą szczególną specjalizację. Rzucone przez niego wyzwanie zobligo-

wato antropologów do zrewidowania swych poglądów na temat kultury oraz do bardziej wyraźnego ich określenia.

Kroeber i Kluckhohn zgłębiali własną historię w poszukiwaniu odziedziczonych po przodkach sformułowań, które mniej lub bardziej mogłyby pasować do nowej koncepcji i – rzecz jasna – znaleźli je, gdyż Parsons czerpał z niemieckiej tradycji romanicyzacji, która wywarła wpływ na wielu antropologów, w tym na Sapira. W tradycji niemieckiej kultura była traktowana jako system idei i wartości wyrażonych w symbolach i ucieleśnionych w sztuce i religii. Jednostka odnajdywała cel życia i poczucie tożsamości poprzez wchłanianie wartości kultury i czynienia ich własnymi. To, co zrobił Parsons, polegało na przejęciu tej szacowanej idei i ulokowaniu jej w obrębie ogólnej teorii działania społecznego. Następnie zaprosił on antropologów, by w zakresie swego wkładu do interdyscyplinarnego przedsięwzięcia zajęli się jej badaniem.

Jednocześnie antropologów zachęcano do ignorowania biologii, osobowości, instytucji społecznych i kwestii historycznych, gdyż odtąd były one przedmiotem zainteresowania innych dyscyplin. Kroeber i Kluckhohn buntowali się przeciwko temu, że Parsons chciał wykluczyć niektóre z tradycyjnych przedmiotów zainteresowania antropologii, w szczególności dyfuzję i historię. Niektórzy antropolodzy, między innymi Kluckhohn, byli wyjątkowo oporni wobec oficjalnego wyrażenia się studiów nad strukturą społeczną. Jednak była to cena, którą trzeba było zapłacić, jeśli chciano przyznać antropologom wolność w obrębie ich własnej domeny w nowym, wspólnym świecie interdyscyplinarnych nauk społecznych, mających w swym tle Parsonowską ogólną teorię działania jako swą podstawową koncepcję.

W latach 1957–1958 Parsons spędził rok w Centrum Studiów Zawańsowanych w Naukach Behavioralnych (Center for Advanced Study in Behavioral Sciences) w Stanford w Kalifornii. Kroeber pracował w polskim Berkeley, obaj przeprowadzili więc ze sobą wiele dyskusji, w trakcie których nakreślili zarysy manifestu. Został on opublikowany w 1958 roku w „American Sociological Review” pod tytułem *The Concepts of Culture and of Social System* (Pojęcia kultury i systemu społecznego). Sociolog Howard Becker porównał ich umowę do „porozumienia legiślacyjnego (w rodzaju tych, w których związki zawodowe budowlanców decydują, ile pracy mogą wykonać stolarze i w którym momencie elektrycy muszą zacząć swoją pracę)”. Jednakże trudno się oprzeć wizerunkowi dyplomatycznej zgody pomiędzy wcześniej rywalizującymi potęgami. Parsons wspominał: „Była to dla mnie ogromna satysfakcja, gdy profesor Kroeber, który z pewnością ówczesnie był najwyższym rangą wśród amerykańskich antropologów, zaproponował, byśmy złożyli wspólne oświadczenie, którego głównym celem byłoby

zaakcentowanie różnicy pojęciowej pomiędzy systemami kulturowymi i społecznymi oraz próba wyjaśnienia ich właściwej natury oraz wzajemnych relacji”.

Chociaż Parsons dyplomatycznie pozwolił Kroeberowi być pierwszym autorem, to jego koncepcja triumfowała.

Sugerujemy, że w większości przypadków użyteczne jest definiowanie pojęcia *kultury* w sposób bardziej zawężony, niż to zazwyczaj w tradycji antropologii amerykańskiej się czyni, poprzez ograniczenie jej definicji do przekazywanej i tworzonej treści oraz wzorów wartości, idei i innych symbolicznie znaczących systemów jako czynników kształtujących ludzkie zachowanie oraz artefaktów wytwarzanych dzięki zachowaniu. Z drugiej strony sugerujemy, by termin *społeczeństwo* – lub bardziej ogólne, *system społeczny* – był używany w celu określenia specyficznie relacyjnego systemu interakcji pomiędzy jednostkami i zbiorowościami.

Obaj używali języka dyplomacji. Dwie wielkie potęgi doszły do porozumienia, wręcz nowego, ofensywnego przymierza.

Tym samym proponujemy zawieszenie broni dotyczące sporu, czy kultura jest najlepiej rozumiana z perspektywy społeczeństwa, czy też społeczeństwo z perspektywy kultury (...). Tradycyjne perspektywy antropologii i socjologii powinny stopić się w czasowe kondominium prowadzące do zróżnicowanego, lecz w ostatecznym rozrachunku wspólnego, ataku na problemy pojawiające się w pośrednich obszarach, którymi obie dziedziny są zainteresowane.

Rozmyślając nad tym zawieszeniem broni w 1973 roku, Parsons zauważył, że wyznaczyło ono nowy punkt wyjścia:

Myszę, że można powiedzieć, iż stanowisko, które ja i Kroeber przyjęliśmy, było wówczas dalekie od powszechnej akceptacji po obu stronach dyscyplinarnej barykady. Myszę jednak, iż przychyliło się ono [sic] do istotnego postępu w tym kierunku w kolejnych latach. Na przykład po antropologicznej stronie jako dowód przytaczam niezwykle interesujące, choć dalekie od bycia identycznymi, postępy widoczne w najnowszym pracach takich autorów, jak Clifford Geertz i David Schneider; oczywiście obaj byli kształceni w Departamencie Stosunków Społecznych na Harvardzie.

Jak sam zauważył, Parsonowski projekt został zapoczątkowany przez harwardzkiego antropologów, często będących członkami zespołów interdyscyplinarnych. Kluckhohn rozwinął projekt badawczy, który miał wykazać sposób, w jaki wartości kształtują życie; kierował projektem „Comparative Studies of Values in Five Cultures” („Porównawcze studia wartości w pięciu kulturach”), który był ulokowany w Nowym Meksyku i prowadzony w latach 1949–1955. Wczesne badania Clifforda Geertza na Indonezji zostały zorganizowane jako jeden z aspektów szer-

szych wysiłków zbiorowych, podobnie zresztą jak praca w terenie Davida Schneidera na Japie. Jednakże Geertz i Schneider, których Parsons wymieniał jako reprezentatywne postacie nowego, Parsonowskiego pokolenia antropologów amerykańskich, zaczęli z czasem oddalać się od kwatery głównej w Cambridge w stanie Massachusetts i kwestionować Parsonowski pogląd, zgodnie z którym badanie kultury było jedynie częścią większego zadania, a antropologia pozostawała jedynie na służbie ogólnej teorii działania. Z biegiem czasu obu pochońono badanie kultury jako autonomicznego systemu, który miał być zgłębiany sam w sobie.

Dwaj młodzi Parsończycy również precyzowali ograniczony już zakres zjawisk, które powinny być traktowane jako kulturowe. Sam Parsons wprowadził dalsze rozróżnienia pomiędzy kulturą ekspresyjną, kulturą poznawczą oraz wartościami i normami. Clifford Geertz opublikował eleganckie rozwinięcia na temat formuły Parsonsa, ale David Schneider ostatecznie poszedł dalej: zaczął dowodzić, że kultura nie powinna obejmować norm. Kultura była „systemem symboli i znaczeń”. Normy były zupełnie innym rodzajem rzeczy. Kultura „kontrastuje z normami pod tym względem, że normy są zorientowane na wzory *działania*, podczas gdy kultura składa się ze zbioru definicji, przesłanek, postulatów, założeń, propozycji i spostrzeżeń na temat natury wszechświata i miejsca, jakie w nim zajmuje człowiek”. W ten sposób dzięki młodszemu antropologom Parsonowskie rozróżnienia stały się jeszcze bardziej subtelne, a pojęcie kultury bardziej dookreślone niż kiedykolwiek przedtem, niemniej jednak stawiało się ono też coraz bardziej odcięte od działania.

Jakie metody były odpowiednie do badania kultury, skoro była ona uważana za symboliczny świat idei i wartości? Sam Parsons proponował, że odpowiednimi procedurami były interpretacje intuicyjne, *Verstehen* Diltheya i Webera lub – jak później myślał – być może interakcyjne metody psychoanalizy. Językoznawstwo proponowało inne kuszące modele. W każdym przypadku zasadniczym punktem było założenie, że symbole powinny być traktowane jako system stanowiący zamkniętą całość, a nie jako zestaw etykietek służących oznaczeniu zewnętrznej rzeczywistości. Jak pisał Parsons, „związek pomiędzy danym symbolem a jego znaczeniem jest w sensie przy czynnym zawsze arbitralny”. „Jedynym inherentnie wspólnym elementem symboli i ich znaczeń jest porządek, który nigdy nie może zostać uchwycony przez odizolowane badania poszczególnych symboli, ale jedynie w terminach ich wzajemnych relacji w systemie”. (Zauważał, że rozpoznanie tego, co charakterystyczne nazwał „tym faktem”, było głównym źródłem organicyzmu niemieckiej myśli społecznej).

Stąd już tylko krok do argumentu, że relacja pomiędzy symbolem a rzeczywistością może być przeciwieństwem tego, co zakłada zdrowy rozsądek. „Prawda wygląda tak, że «realny świat» jest w dużej mierze budowany nieświadomie na zwyczajach językowych danej grupy” – pisał Sapir. „Żadne dwa języki nie są nigdy dostatecznie podobne, by można je było traktować jako reprezentujące tę samą rzeczywistość społeczną. Światy, w których żyją różne społeczeństwa, są odmiennymi światami, nie zaś tym samym światem opatrzonym jedynie odmiennymi etykietkami”. Wynika z tego, że symbole mogą tworzyć to, co bierzemy za rzeczywistość. Jak ujął to David Schneider: „«natura» i «fakty życiowe» są zawsze szczególnym przypadkiem kulturowej definicji rzeczy; nie wiadą one niezależnej egzystencji poza tą, którą określa kultura”. Prestiz modeli lingwistycznych wzmocnił pogląd, że kultura jest wartością samą w sobie, unoszącym się swobodnie, zamkniętym i autoreferencyjnym systemem – tak jak język lub przynajmniej tak jak jednolity słownik lub gramatyka naukowa. Udzielono również antropologom zapewnienia, że wypróbowane i prawdziwe metody odpowiadnie do badania kultury zostały już wypracowane przez językoznawców lub filozofów języka czy też teoretyków literatury.

Być może nawet czysto symboliczny świat kultury może podlegać dociekaniu naukowemu. Mimo wszystko językoznawstwo najwyraźniej było nauką. Kroeber i (mniej prawdopodobnie) Kluckhohn wyglądali szybkiego zwycięstwa naukowej koncepcji kultury. Niemniej możliwe, że tkwiło coś w samej naturze kultury, co czyniło ją odporną na wszelkie pozytywistyczne strategie badawcze. Kroeber i Kluckhohn dowodzili, że humanistyczne i antropologiczne poglądy na kulturę były z natury rzeczy przeciwstawne, lecz Clifford Geertz zaczął argumentować, że antropologdy powinni włączyć za przykład idealistów i przyznać, że ich celem powinna być raczej interpretacja niż naukowe wyjaśnianie. Był to odpowiedni moment, by mógł on ponownie skierować główny nurt amerykańskiej antropologii kulturowej na tor myślenia o kulturze, stanowiące nawiązanie do humanistycznych koncepcji późnego wieku XIX.

CZĘŚĆ DRUGA: EKSPERYMENTY