

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia de Cultura 13(1) 2021

ISSN 2083-7275

DOI 10.24917/20837275.13.1

Agnieszka Ogonowska

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID 0000-0001-6469-9242

O czym opowiada dziś antropologiczna opowieść?

Z profesorem Wojciechem Józefem Bursztą rozmawiała Agnieszka Ogonowska

Wspomnienie

Moje bezpośrednie naukowe kontakty z Profesorem Wojciechem J. Bursztą zintensyfikowały się około roku 2012, kiedy podjęłam się zadania zredagowania specjalnego numeru „Konspektu”¹ poświęconego kulturoznawstwu i współczesnym badaniom nad mediami.

Idea kulturoznawstwa medialnego, która rozwijała się w pracach krakowskiego Uniwersytetu Pedagogicznego (najpierw w ramach Pracowni Edukacji Medialnej, potem Katedry Mediów i Badań Kulturowych w Instytucie Filologii Polskiej, a później także w Ośrodku Badań nad Mediami), była bardzo bliska Profesorowi i zawsze chętnie wspomagał on merytorycznie prace naszego zespołu, przygotowywał także recenzje doktorskie prac moich podopiecznych.

W kontaktach ze mną, z młodszymi adeptami nauki dał się poznać jako człowiek niezwykle serdeczności, życzliwie podchodzący do wszelkich pomysłów badawczych, chętny do rzeczowej dyskusji i polemiki, otwarty na nowe idee. Serdeczny, energetyczny, wesoły, pełen optymizmu i idei naukowych.

W grudniu 2012 roku miałam sposobność odwiedzić Profesora w jego domu w Milanówku. Wizyta ta była zwieńczeniem prezentowanego poniżej wywiadu oraz zarzewiem dalszych wspólnych projektów naukowych. Profesor wyszedł po mnie na stację kolejową i odprowadził mnie wraz ze swoim psem pupilem. Nie mogliśmy się nagadać. Rozmowa była pasjonująca, wychodziła poza tematykę wywiadu, także w kierunku współczesności (polityki, kultury, życia artystycznego, spraw egzystencjalnych). Potem przez wiele miesięcy intensywnie rozmawialiśmy przez telefon oraz wymienialiśmy korespondencje mailową.

Informacja o jego śmierci poruszyła bardzo mnie osobiście i moich współpracowników, którzy na bieżąco śledzili prace Profesora Burszty oraz korzystali z jego nowoczesnych idei podczas projektowania własnych zajęć i badań naukowych. Niektórzy mieli bezpośredni kontakt z Profesorem.

¹ „Konspekt” – kwartalnik Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie.

Nie ma dobrej godziny na śmierć. Nie ma dobrej pory na zakończenie doczesnej pracy naukowej. Pozostaje jednak pamięć po niezwykłym Człowieku, wielkim Humaniście, nowoczesnym Badaczu oraz jego dziełach, które są wyrazem żywej, twórczej osobowości Autora.

Agnieszka Ogonowska

Kraków, 9 lutego 2021

Rozmowa²

Agnieszka Ogonowska: Mówi się współcześnie, że żyjemy w kulturze uczestnictwa i interaktywności, inaczej w kulturze Web 2.0, a także, że jesteśmy „kłusownikami” tekstu czy kultury. Jak się Panu podobają takie słowa metafory?

Wojciech J. Burszta: Każda próba przybliżenia tego, czego jesteśmy świadkami, jest interesująca. Osobiście użyłbym jednak określenia niemetaforycznego. Otóż wydaje mi się, że jesteśmy dzisiaj hybrydą człowieczeństwa z technologią i taki charakter mają wszelkie wspólnoty oraz cała kultura. Odwołuję się tu do koncepcji wspólnot praktyki amerykańskiego badacza Étienne’a Wengera. W tym miejscu trzeba zadać sobie pytanie, czy możliwe będą w najbliższej przyszłości jakiegokolwiek zjawiska społeczne, które byłyby zarazem zjawiskami pozatechnologicznymi. Pójście tym tropem badawczym może być bardzo ciekawe.

No właśnie, ten wątek pośrednio już się przewija w naszej rozmowie, mianowicie, chodzi o pewne mody badawcze, metodologiczne w antropologii. Podobnie jest w innych naukach społecznych czy humanistycznych.

Mhm.

I współcześnie jak by Pan to rozpatrywał? Na co jest moda obecnie? Jaki zwrot naukowy określałby współczesny sposób myślenia w antropologii?

No, sytuacja w antropologii jest dość szczególna. Może tak... Opowiem o antropologii i o studiach kulturowych, bo śledzę równoległe te dwa obszary, które dynamicznie się rozwijają. Tak więc w antropologii, po tym zwrocie tekstualnym, po tym zamieszaniu postmodernistycznym, po rozmaitych dyskusjach, które już dobre kilkanaście lat temu właściwie się zakończyły, nastąpił wyraźny zwrot ku empirii, wręcz ku empirycystycznej koncepcji etnografii czy antropologii. A to dlatego, że zdecydowanie antropologia straciła swego czasu popularność na rzecz właśnie studiów kulturowych, studiów postkolonialnych. Cały czas ma sporo takich rywali, których oddziaływanie i popularność stały się o wiele większe od antropologii. Antropologia postawiła na konkret, na porządne empiryczne uzasadnienie tego, co się robi, oraz na metodologię i metody, które też zostały zresztą zaadaptowane, między innymi przez biznes! Choćby metoda etnograficzna... Przecież ona jeszcze dwadzieścia lat temu oznaczała bardzo konkretną rzecz, wiązała się z koncepcją badań wyłącznie antropologicznych. Dzisiaj jest wykorzystywana w socjologii i to w kilkunastu wariantach; wcześniej w studiach kulturowych. Więc po pierwsze, w antropologii jest widoczny ten zwrot ku empirii. To jest właściwie to, co jest najbardziej charakterystyczne od mniej więcej dziesięciu lat. To jest dość korozyjne w sumie dla samej dyscypliny.

Po drugie, nie ma ciekawych, takich bardziej całościowych wizji. Może poza propozycją Arjuna Appaduraia. Już od lat konsekwentnie proponuje on pewną swoją wizję badania zjawisk kulturowych. Będzie w marcu jego kolejna książka, taki

² Treść wywiadu była pierwotnie publikowana w numerze 5/2013 czasopisma „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura”.

sequel *Nowoczesności bez granic – The Future as Cultural Fact*. Jest wprawdzie trochę takich ciekawych pomysłów, ale to też już z grona starszej i średniej generacji. Myślę tutaj o tym, co robią Marcus i Fischer czy Paul Rabinow, choćby w pasjonującej książce *The Accompaniment*. Oni z kolei „idą” jednak głównie w antropologię emergencji, to jest raczej badanie z pogranicza i po trosze związane z Latourem. To są dość oryginalne, powiedziałbym, podejścia, ale empiria liczy się przede wszystkim. I to jest takie nieco zazdrosne strzeżenie swego antropologicznego terytorium badań, zgodnie z tezą, że MY – antropolodzy – jesteśmy wiarygodni w odróżnieniu od studiów kulturowych.

Natomiast w studiach kulturowych jest trochę inna sytuacja. Po tym wielkim powodzeniu i później wyraźnie po zmierzchu studiów kulturowych, ale w dotychczasowym, „bohaterskim” rozumieniu – nawet nie spadku popularności, ale tego, że ta generacja, która przyszła po Hallu, stwierdziła, że „bardzo piękne mamy hasła, że będziemy rozszerzać demokrację”, natomiast w rezultacie nic się im nie udało zrobić konstruktywnego w obrębie samych badań naukowych. Więc jest z kolei powrót do takiej dyskusji, że studia kulturowe muszą się stać dyscypliną o wiele bardziej zdyscyplinowaną, czyli z takim silnym korpusem teoretycznym, taką transdyscypliną troszeczkę. Zatem pojawia się idea budowania teorii w studiach kulturowych i to wyraźnie dzisiaj widać. Czyni się to po to, żeby te ideały poszerzania pola demokracji – jak to mówił Raymond Williams – realizować.

I co ciekawe, to ciągle przenikanie się studiów kulturowych i antropologii, mimo że bardzo wiele jest między nimi punktów wspólnych, następuje opornie. Ale jak wiadomo, to jest rynek nauki, w którym nieoficjalnie mogą istnieć rozmaite połączenia i przepływy, ale oficjalnie są to dwie odrębne dyscypliny i to dokładnie widać.

No i wreszcie trzecia rzecz. Myślę, że tym, co zaczyna łączyć i kulturoznawstwo, i antropologię, i poszczególne badania w obu tych dyscyplinach... Ten nurt się nasyła wyraźnie... To jest to, co można by nazwać krytyką neoliberalizmu, wychodzącą z różnych oczywiście pozycji. Bo studia kulturowe o tym takim socjalistycznym, socjaldemokratycznym czy marksistowskim zabarwieniu to jest jedna kwestia, i to dotyczy nas tutaj żyjących w społeczeństwach zachodnich. Natomiast antropolodzy doszli do wniosku i zaczęła się taka bardzo ciekawa dyskusja na ten temat, że właściwie obojętnie, co robią, to z taką dbałością właśnie o kontekst. By nie szarżować teoretycznie, ale pokazać jak się sprawy mają, gdziekolwiek gdzie są prowadzone badania. Okazuje się, że ten świat jest właśnie światem zdominowanym przez konsekwencje neoliberalizmu. Myślę, że będzie to przełom teoretyczny, czyli coś takiego jak antropologia neoliberalizmu, o czym już się coraz częściej mówi. Akurat antropolodzy odwołują się do Loïca J.D. Wacquanta, który – jako pierwszy już po śmierci Pierre’a Bourdieu – idzie w tym kierunku. Ta debata zaczyna się już toczyć. Kiedyś mówiono: „neoliberalizm na peryferiach”, a teraz, że konsekwencje neoliberalizmu w świecie, to znaczy w dawnym świecie kolonialnym i postkolonialnym, czy w ogóle dla tego, co dzieje się poza Europą, poza Stanami Zjednoczonymi – są nie do pominięcia.

No właśnie, często mówi się o kulturoznawstwie, że to jest taka dyscyplina bez dyscypliny. Pojawiają się zatem takie pytania o jej status naukowy.

Kulturoznawstwo, czyli co? Szczególnie że w polskiej rzeczywistości naukowej to jest pytanie istotne, bo jak obserwujemy, to i część polonistów przekształciła się w kulturoznawców, i filozofów, i medioznawców, i teatrologów... Więc tak jak pisała pani profesor Anna Zeidler-Janiszewska, czy kulturoznawstwo to są różne „-znawstwa” (filmoznawstwo, teatroznawstwo, literaturoznawstwo, *et cetera*)?

Na razie tak to wygląda, rzeczywiście tak jest. Ale jeżeli przyjrzeć się, jak powstawały studia kulturowe w Anglii, to widać wyraźnie, że one też wyrosły z English Studies. Prawda więc jest taka, że kulturoznawstwo miało też ten chwilowy aspekt filologiczny. Trzeba czasu, żeby to... Hmm.

Uporządkować?

Tak, ale to jest jedna droga. Bo na przykład w tych ośrodkach: i wrocławskim, i poznańskim, jeszcze od lat siedemdziesiątych budowano jednak zupełnie inną wizję kulturoznawstwa. Profesor Kmita zmarł niestety teraz w lipcu, ale myślę, że jest taka chęć w środowisku, żeby powrócić do pewnych jego idei, na przykład do tej trans-humanistyki zintegrowanej. Jej rdzeniem, sednem byłoby kulturoznawstwo, które profesor Kmita uważał za dzisiejszy odpowiednik filozofii, jak on to sam nazywał – późnego wnuka filozofii. Czyli stał na stanowisku, iż kulturoznawstwo jest w stanie w XXI wieku odpowiadać właśnie na pytania natury ontologicznej, epistemologicznej, ale w takim trybie, który byłby użyteczny społecznie, a nie tylko w trybie intelektualnym, teoretycznym, myślowym, spekulatywnym.

Więc też spokojnie poczekajmy, w jakim kierunku będzie się rozwijało kulturoznawstwo w Polsce. Ale nie zapominajmy, że to, jak się u nas ta dyscyplina rozwija, podobnie zresztą jak w Anglii i w USA, wiąże się oczywiście znowu z pewną koncepcją humanistyki, z wartościowaniem nauki, rynkiem nauki, no i z neoliberalną zasadą dzielenia pieniędzy.

Mhm, no tak, wszystko ma tu swoje podłoże niestety albo stety ekonomiczne. Tak jak na przykład poloniści, wielu polonistów, głównie literaturoznawców przekwalifikowało się na kulturoznawców, którzy sięgają po antropologię. W rezultacie wykształciła się, jak wiadomo, antropologia literatury. I teraz pojawia się pytanie: czy antropologia uratuje literaturoznawstwo? Jak Pan widzi związki między literaturą a antropologią?

Bardzo ciekawe pytanie.

Bo niektórzy literaturoznawcy na przykład mówią: „Po co nam współcześnie literatura?”.

Tak, i to nawet nie niektórzy, tylko coraz więcej ich tak mówi. Znowu jedno zastrzeżenie muszę zrobić. Mianowicie kiedy budowano te zręby antropologii literatury w ogóle, kiedy ta dyskusja o związkach języka, literatury i antropologii się rozpoczęła, to miano na myśli głównie książki papierowe. Miano na myśli tradycyjne media papierowe, drukowane; tradycyjny sposób widzenia kontaktu z innymi kulturami. To wszystko sytuowało się w tym dwudziestowiecznym, tradycyjnym modelu

oglądu rzeczy. Dzisiaj myślę, że efektywna dyskusja na ten temat musi jednak uwzględnić wątek komunikacyjno-technologiczny, tak bym powiedział. Trzeba zapytać: jaka literatura?, jaki jest status oczywiście literatury pięknej – beletrystyki?, ale teraz w zależności także od jej nośników. Tak jak zmieniał się status muzyki rockowej w zależności od mediów przekazu (nośników). Posłużymy się takim przykładem: jak by inaczej wyglądała percepcja literatury na tablecie – co innego tradycyjna książka, jeszcze coś innego lektura na kindle’u. Tablet daje możliwości właśnie łączenia rozmaitych mediów, funkcjonuje już w ramach kultury konwergencji. To wszystko sprawia, że o tych sprawach nie można tak prosto dyskutować. Pewna idea narracyjnej reprezentacji rzeczywistości musi także ulec zmianie, dlatego że status tej narracji językowej przestaje być autonomiczny i przestanie być autonomiczny na dobre.

Ale co ciekawe w tym wątku, o którym Pan tutaj wspominał, mianowicie, że nośnik przekazu wpływa na sposób odbioru tekstu, pisali już o tym przecież determiniści technologiczni z Marshalllem McLuhanem na czele. Teraz się nagle okazało, że jest to centralny problem teorii literatury.

Tak, centralny problem, bo oni nie mieli, myślę o deterministach w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, takiej bazy empirycznej jak współcześnie.

Tym bardziej niektóre tezy McLuhana wydają się dziś niesamowite, wypowiedziane na zasadzie pewnego proroctwa.

To byli właśnie ci genialni katolicy, którzy mieli intuicję. Ja nie mówię tego z ironią, dlatego że patrząc historycznie... chrześcijaństwo jest czym? Poza tym, że pewnym systemem dogmatycznym, to jest religia, która zakłada niezwykle krytyczną analizę tekstu, egzegezę. Tak więc taki wykształcony chrześcijanin ma rozwinięte poczucie jakby wagi tego zjawiska. Kiedyś były zwoje, później były te tak zwane kodeksy, które przekształciły się w książkę, a dzisiaj mamy daleko więcej możliwości, jeśli chodzi o nośniki znaczenia. Jest ich mnóstwo.

Panie Profesorze, w jednej ze swoich książek rozpatruje Pan – za Victorem Turnerem – taki idiom *betwixt and between*. Ten idiom-metafora wydaje mi się bardzo ciekawym konstruktem teoretycznym; potem przechodzi Pan do swojego ulubionego pisarza Milana Kundery, który zresztą należy także do moich faworytów. Kundera z kolei używa metafory „ślimaka i muszli”, a wszystko to dotyczy problemu badacza jako uczestnika zdarzeń kulturowych, a jednocześnie ich interpretatora. No właśnie, stąd moje pytanie: jak pogodzić tę perspektywę bycia wewnątrz pewnych zjawisk, zdarzeń kulturowych, w których uczestniczymy, których jesteśmy świadkami, z perspektywą dystansu przynależną ich badaczowi?

To jest właściwie metafora „bycia w” i „bycia pomiędzy”. Zresztą – jak się okazało niedawno po lekturze książki Vincenta Crapanzano *Imaginative Horizons* dotyczącej antropologii literacko-filozoficznej – w różnych kulturach to samo pojęcie, ta sama idea istnieje, tylko że pod innymi nazwami. Między innymi w kulturze japońskiej.

Myślę, że tę metaforę musimy nieustannie aktualizować w zależności od tego oczywiście, jakim fragmentem rzeczywistości się w danym momencie zajmujemy. Ma ona rzecz jasna taki walor ogólny. Inaczej wygląda zdystansowanie się wobec faktów z przeszłości, a więc na przykład kiedy analizujemy nie tylko zjawiska o walorze historycznym, ale także taki fenomen jak pamięć kulturowa, tak? Czyli to, co zostało już jakoś zobiektywizowane. Oczywiście musimy się przyglądać temu krytycznie, zakładać, że przecież pamięć nie jest jak „lep na muchy”, tylko że istnieją jakieś powody, żeby pewne rzeczy pamiętać, a innych nie, i jedne uwypuklać, a drugich nie. No ale to jest, powiedzmy sobie, taki rodzaj zdystansowania, który polega na próbie przeniknięcia w obcy kontekst, uwzględnienia tych wszystkich nowych warunków. Pisałem o tym w przedmowie do książki Reinharda *Życie po europejsku*, która jest z kręgu antropologii historycznej w jej niemieckiej wersji.

Istnieje wiele teorii i metod, jak to robić, i o takim walorze filozoficznym, i czyśto metodologicznym. Natomiast wydaje mi się, że dzisiaj wszyscy badacze, zajmując się rzeczami „tu i teraz”, siłą rzeczy są uczestnikami tego, co skądinąd opisują. I nie ma już dzisiaj chyba wzięcia takie stanowisko, że możemy się od tego odseparować, zamknąć w „wieży z kości słoniowej” i rzeczywiście z jakiegoś dystansu się temu przyglądać, jak z jakiejś kosmicznego oddalenia, jak to mówiono o Lévi-Straussie. Więc chcemy być badaczami analitykami, a jednocześnie w jakiś sposób uczestniczymy w tym, co badamy.

I myślę, że teraz, kiedy zajmuję się kwestią taką na przykład jak rzekomy zmierzch ideologii we współczesnym świecie, widzę, że to „bycie pomiędzy” i „w” jednocześnie jakby na nowo się aktualizuje. Tu przypomniałem sobie stanowisko Clifforda Geertza mówiące o takiej postawie anty-anty. On to pokazał w odniesieniu do swojego stosunku do relatywizmu kulturowego, nazywając siebie anty-antyrelatywistą, co nie znaczyło, że jest relatywistą, tylko jest skłonny myśleć relatywistycznie, ale przy użyciu troszkę innej argumentacji niż tradycyjni relatywiści, albo tradycyjni anty-relatywiści. Myślę, że to jest właśnie jakby sedno tego współczesnego podejścia: musimy przyglądać się zawsze tej materii, którą analizujemy, gdzieś dochodzi do sporów, gdzieś dwie przynajmniej albo większa liczba racji się zderza, więc musimy najpierw spokojnie analitycznie te racje zidentyfikować. No ale w ostateczności musimy zaprezentować / zaproponować coś od siebie, prawda?

Nie ma obiektywności w nauce w takim rozumieniu, jak to się potocznie niekiedy sądzi. Ja osobiście jestem kontynuatorem tego stanowiska Jerzego Kmity, że obiektywne to są tak naprawdę zachody księżyca i zachody słońca. To są przypadki, w których dzieje się coś absolutnie niezależnie od tego, czy to zinterpretujemy, czy będziemy to postrzegać. Natomiast w sferze społecznej, w sferze kulturowej mówimy co najwyżej o intersubiektywności, a więc to „bycie pomiędzy” i „w” polega na zbudowaniu pewnej wspólnoty ludzi, którzy są w stanie zgodzić się na określony sposób widzenia zjawisk; są skłonni przyjąć jedną optykę. W ten sposób tworzy się pewna wspólnota interpretacyjna. I to jest jedyne, co możemy w humanistyce zrobić. W takiej humanistyce właśnie dystansującej się od tej „bieżączki” społecznej, która nas skądinąd fascynuje i każdy z nas jest tam w jakiś sposób w nią uwikłany, w niej zanurzony.

Pan tutaj wymienił ważną kategorię kulturową, która współcześnie pojawia się jako przedmiot badań interdyscyplinarnych, mianowicie kategorię pamięci kulturowej, i co za tym idzie – pewnie także pamięci komunikatywnej, prawda? Obserwuje się teraz taki niebywały wzrost zainteresowania między innymi teorią Assmannów.

Tak, to się nazywa nawet przełomem pamięciowym albo bumem pamięciowym. To jest dość znamienne zjawisko. Ja bym to wiązał jednak z odejściem na dobre ostatnich świadków tych najważniejszych wydarzeń historycznych, jakie z europejskiej perspektywy stanowiło to, co się wydarzyło w czasie drugiej wojny. Chodzi oczywiście także o Holocaust. Więc dzisiaj właściwie nie ma już tych świadków pamiętających... Ich już nie ma. Zawsze przypominam sobie, jak byłem jeszcze w szkole podstawowej, kiedy przychodzili powstańcy wielkopolscy opowiadać, jak to było, a później ci żołnierze z czasów drugiej wojny światowej. Dzisiaj już takich ludzi nie zaprosimy, prawda?

Ta potęga autentyczności... Ideologia świadka, uwiarygodnienie prawdy?

No więc właśnie. To jest jedno. Drugie to zdecydowany brak zaufania do historii jako do nauki, zmierzch pewnej koncepcji wiedzy historycznej jako wiedzy właściwie niezideologizowanej.

Chyba Hayden White się tutaj przypomina.

No więc tak. Hayden White, potem Frank Ankersmit. Oczywiście to jest ta tradycja, która dzisiaj się świetnie wpisuje w zwrot pamięciowy, nazwijmy to w ten sposób. Ten kryzys właśnie historii, to odchodzenie naocznych świadków epoki, no i w ogóle charakter współczesnej kultury, jednak zdominowanej przez media elektroniczne. Te ostatnie poza wszystkimi swoimi zaletami mają w sobie to, że nie sprzyjają tradycyjnej edukacji historycznej: linearnej, chronologicznej, opartej na tych długich opowieściach, na datach. Wszystko jest bardzo rozchwiane. To prowadzi do tego, żeby historię zamienić z pamięcią, i to rozmaicie rozumianą, jako właśnie upamiętnianie, czyli w sensie miejsc pamięci Pierre'a Nory chociażby. Właśnie w ruchach rekonstrukcyjnych, także we wszelkich takich działaniach, które byłyby znakami historii, ujawnia się potrzeba ratowania historyczności naszego postrzegania świata. I w takim świetle bym to właśnie widział.

W Pana niezwykle interesującej książce zatytułowanej *Świat jako więzienie kultury*. *Pomyślenia* z 2008 roku pisze Pan tak: „świat jest więzieniem kultury, dlatego że ludzie pragną zakotwiczać się w pewności zbiorowo wyznawanych poglądów, pragną znaków orientacyjnych ułatwiających partycypację w świecie mknącym do przodu, w którym dzisiejsze ideały już następnego dnia okazują się stertą przebrzmiałych frazesów. Kultura, jakkolwiek rozumiana, wprowadza porządek w chaos doświadczeń jednostkowych i zbiorowych”. Kiedy czytałam ten fragment, w sposób automatyczny pojawiły się skojarzenia, z jednej strony z teorią Ericha Fromma – „ucieczka od wolności”, „do wolności” – prawda? Cóż zrobić z tą wolnością, w jaki sposób ją zagospodarować?

Myślę, że to jest też problem Polski i Polaków po '89 roku.

Z drugiej strony przyszedł mi do głowy klasyk psychoanalizy Zygmunt Freud, oczywiście z tą swoją klasyczną książką pod tytułem *Kultura jako źródło cierpienia* i jej echem w zbiorze esejów Zygmunta Baumana *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*. Czy rzeczywiście nie ma ucieczki od kultury i po co ludziom właściwie kultura?

„Ucieczka od kultury” jest możliwa, ale zawsze dzieje się to jakimś kosztem. Natomiast w tym zacytowanym fragmencie miałem na myśli pewne zbiorowo podzielane wyobrażenia, przekonania co do tego, jak świat powinien być urządzony. Okazuje się, że ten kulturowy sposób działania w rzeczywistości, czy to w politycznym, czy w moralnym wymiarze, jest potrzebny. Kultura reguluje nasze postępowanie. Mamy dzisiaj takie „zderzenie”: z jednej strony mówi się o nadmiarze wolności, w tym sensie, w którym piszę o tym zjawisku w swojej ostatniej książce, *Kotwice pamięci*, z drugiej – o erozji tak zwanego instytucjonalnego planu kultury. Pole wolności się rozszerza, możemy robić bardzo różne rzeczy, na przykład poddawać refleksji to, kim chcemy być, jak chcemy się wiązać z innymi ludźmi, jakie mieć przekonania *et cetera*. Więc istnieje jakby nadmiar tych możliwości, co także – paradoksalnie – jest źródłem cierpienia. A w związku z tym obserwuje się renesans rozmaitych postaw i działań fundamentalistycznych, ale nie konkretnie w rozumieniu religijnym czy politycznym, tylko jako próbę przywrócenia pewności.

Potrzebujemy zatem pewnej formy ładu, porządkującej pracy kultury, znaków orientacyjnych. Kiedy mówimy na przykład o rodzinie, to wciąż myślimy o jej tradycyjnym modelu.

Trzeba brać pod uwagę i to, że jesteśmy nie tylko istotami społecznymi, jak pisał między innymi Elliot Aronson, ale także kulturowymi. Naszą świadomość metakulturową budują między innymi właśnie antropologowie, historycy czy medioznawcy. Ale jednocześnie wmawia się nam, w czym celują pewne środowiska opiniotwórcze, że wszystko jest polityczne, że sfera polityki dominuje. Tymczasem badania pokazują, iż dla przeciętnych ludzi ważna jest i kultura lokalna, i regionalna, i narodowa... Okazuje się także, że przedstawiciele tych dawnych kultur kolonialnych, które dzisiaj funkcjonują jako niepodległe państwa albo nawet prowincje, też chcą swoją kulturę promować. Mówią: „nasza kultura jest ważna”, „to jest nasze dziedzictwo”, „nasza pamięć”.

To jest splot bardzo wielu elementów i różnych motywacji, które sprawiają, że sami chcemy być uwięzieni w tych naszych wyobrażeniach kulturowych. Renesans nacjonalizmów państwowych też nie jest przecież przypadkowy.

Czyli powracając do tych kwestii fundamentalistyczno-nacjonalistycznych, czy postrzega Pan Profesor renesans tych tendencji, na przykład fundamentalistycznych, jako antidotum na procesy globalizacji?

Absolutnie tak. Nazwałbym to takim sprzężeniem zwrotnym. Już o tym kilkanaście lat temu pisałem, że tak, w sposób nieunikniony, będzie. Nie miałem wówczas jeszcze dowodów empirycznych, że taki *flashback* nastąpi. Natomiast dzisiaj spotykamy się z tym nieustannie. Prawda? A więc wzrostowi globalizacji towarzyszy jak

najbardziej wzrost takiego sentymentu lokalnego, nacjonalistycznego, regionalnego. Jakkolwiek byśmy to nazwali, chodzi w każdym przypadku o taką samą tendencję. I to widać również po rozwoju internetu.

Jak Pani poczyta te prognozy, nadzieje, diagnozy i obawy, jakie wiązano z internetem jeszcze w 2000 roku, to okazuje się, że poszło to w zupełnie innym kierunku, aniżeli pierwotnie zakładano. Wtedy żywiono obawy, że będą siedzieli ci bezimienni przed ekranem, spotykając się w sieci z innymi bezimiennymi. A tu się okazało, że właśnie w tym wirtualnym środowisku powstał swoisty jarmark lokalności, i to niekoniecznie anonimowej! Wszystko to, co rozgrywa się w realnej przestrzeni publicznej i ma taki właśnie wymiar przestrzenny, wszystko to znajdziemy w skondensowanej formie w internecie. Zwłaszcza na portalach społecznościowych. A więc mamy właśnie globalną lokalność. Globalna lokalność, jednak z dużym naciskiem na lokalność przy wykorzystaniu na przykład globalnych technologii.

No właśnie, kiedyś żyliśmy w kręgu takich strukturalistycznych opozycji: centrum – peryferie, swój – obcy, globalny – lokalny, mężczyzna – kobieta. W tej chwili te kategorie, podstawowe dla naszego myślenia i ułatwiające nam percepcję rzeczywistości, się rozmywają. Okazują się nieskuteczne wobec złożoności świata. I wymyśliłyśmy na ich miejsce nowe kategorie: właśnie tę globalną lokalność czy glocalność; nie ma już swojego – obcego, ale jest ten trzeci. Dychotomia kobieta – mężczyzna też się już nie sprawdza, jest więc kategoria płci kulturowej...

Ale znów w skali społecznej uważam, że ta opozycja my – oni jakby uległa wzmocnieniu współcześnie; tylko rozpisła się, rozwarstwiła na wszelkie możliwe aspekty naszego życia. W takim myśleniu, o którym tutaj mówimy, jest zawsze potrzebny Inny, jest zawsze niezbędny wróg. Niezbędny jest punkt odniesienia, aby zdefiniować naszą tożsamość, odpowiedzieć na pytanie: „kim ja jestem?”. Ta potrzeba samozdefiniowania sprawia, że się bardzo niechętnie przyswajają jakiś punkt środkowy, mediacyjny – jak mówili strukturaliści. Jednak zauważmy, że gdziekolwiek spojrzymy, to ta potrzeba budowania takich opozycyjnych zestawień istnieje. Wiąże się ona z pewnością z tendencją do skrótowości, którą narzucają nam między innymi media. Ta tendencja jest dzisiaj wszechogarniająca: od polityki poprzez dziennikarstwo. Wszystkie te dziedziny wiążą się z mediami i z filmem. Tam trzeba budować bardzo wyrazisty obraz, posługiwać się krótkimi komunikatami.

Skrótowość i oszczędność poznawcza wynika także z ekonomii myślenia.

A tak, ekonomia myślenia rewaloryzuje właśnie tę prostą opozycję, którą w ostateczności możemy ująć jako opozycję my – oni.

Inny jest nam potrzebny do budowania naszej tożsamości, do uruchamiania tego aparatu autorefleksji, bo... skoro jesteśmy zanurzeni w naszej kulturze, to pewnych rzeczy nie zauważamy.

Tak, ja myślę, że ta opozycja jest i może być bardzo twórcza. Właśnie dlatego, że jeśli podejmiemy do niej krytycznie, jeśli przyjrzymy się jej rzeczywiście, to w znacznym stopniu zredukujemy tendencję do bezrefleksyjnego powielania pewnych kalk

kulturowych. Ale to wymaga od nas tego momentu refleksyjności, czyli wymaga wprowadzenia tego środkowego elementu, albo też takiej postawy anty-anty.

No właśnie, inną taką opozycją, która wydaje się kluczowa dla antropologii, jest opozycja natura – kultura, szeroko opisywana choćby w teorii Claude’a Lévi-Straussa. Ale ta opozycja nam się także współcześnie chyba problematyzuje w kontekście na przykład takiego zagadnienia jak cyborgizacja człowieka i nastanie ery postbiologicznej. Jakkolwiek na to patrzeć, postęp transplantologii, operacje plastyczne... Te wszystkie zdobycze cywilizacyjne powodują, że nie jesteśmy już tylko organizmami biologicznymi i że kultura nie tylko otacza nas z zewnątrz, lecz także przenika w obszar naszej cielesności.

Ja myślę, że tu nic więcej poza to, co kiedyś Maffesoli powiedział, a co później zinterpretował Bauman, przed już prawie dziesięciu laty, nie można powiedzieć. Mamy też dzisiaj do czynienia z takimi dwoma procesami jednocześnie. Z jednej strony mowa o naturalizacji kultury, z drugiej o kulturalizacji natury. Więc te wszystkie zjawiska, o których Pani mówiła, doskonale się wpisują w te dwa procesy. Pierwotnie chodziło Maffesolemu i Baumanowi o to, że to, co wcześniej uważaliśmy za naturalny wygląd człowieka, jest w coraz większym zakresie „robotą” kulturową, na Photoshopie kończącą.

Pojawia się nie tylko problem cyborgizacji człowieka, ale także na przykład kwestia telewizyjnych opowieści transformacyjnych, które traktują o tym, jak ulepszyć naszą naturę.

Ale to jest również jakiś sposób tłumaczenia i wyrażania istoty naszego człowieczeństwa, czyli tej naszej kulturowej natury. Sięga się w tym celu po argumentację wziętą z nauk przyrodniczych, na genetyce kończąc. Temu towarzyszy tendencja do cyborgizacji człowieka. Gdzieś tam w horyzoncie wyobraźni cały czas rozstrzygamy ten problem, czyli stawiamy sobie pytanie: kto to będzie właściwie ten postczłowiek?

Ile będzie człowieka w tym postczłowieku?

No właśnie.

To są ważne pytania filozoficzne, etyczne, psychologiczne o granice człowieczeństwa.

Właśnie gdzieś tam w tle naszej dyskusji pojawia się problem, też ważny myślę dla antropologii i dla kulturoznawstwa, mianowicie problem ciała i cielesności, prawda? Współcześnie mamy bardzo dużą liczbę popularnych programów spod znaku *make oper, improve yourself*, takich, które pokazują, że także człowiek zamienia się trochę w takiego demiurga, że może całkowicie, w całej rozciągłości kontrolować nie tylko swój wygląd, swoje życie, swoje domostwo. Wszystko, właściwie dzięki postępom technologii, jest przez niego kontrolowalne.

Tak, kontrolowalne, ale proszę zauważyć, że wszystko wpisane jest nie tylko w pewność, ale także w niepewność i strach, tak naprawdę. Bo jeśli możemy coś

kontrolować, to zawsze możemy utracić nad tym kontrolę. Proszę zauważyć, że to tak ten mechanizm właściwie działa.

To można, myślę, jeszcze szerzej wytłumaczyć. Tu też posłużę się nawiązaniem do Zygmunta Baumana. Bauman w tym kontekście odwołuje się do dwóch pojęć, które funkcjonują w języku angielskim, mianowicie pojęcia *safety* i *security*. Właśnie to on mówił, że do lat siedemdziesiątych, kiedy istniała i była rozwijana idea państwa społecznego, opiekuńczego, to mówiono właśnie o *safety*, bo miano na myśli bezpieczeństwo społeczne człowieka, żeby miał emeryturę, żeby dobrze zarabiał, żeby dzieci mogły się kształcić i tak dalej. I nagle to słowo *safety* zniknęło i mamy słowo *security*, które oznacza niby to samo, ale w odniesieniu do pojedynczej jednostki, do jej bezpieczeństwa fizycznego. Żeby nam nikt czegoś nie zrobił. I teraz w ramach tego *security*, po polsku nie ma tego zróżnicowania, my zaczynamy mówić właśnie, że możemy bardzo różne rzeczy kontrolować i nad tym panować. Jednocześnie temu poczuciu możliwości kontrolowania towarzyszy myśl, niepokój, że zawsze w każdej chwili można utracić tę zdolność. *Security* ma sens tylko wtedy, kiedy wiemy, że może być *insecurity*.

Ciekawe spojrzenie. Troszkę zmieniając tematykę, ale myślę, że pozostajemy wciąż w kręgu tych kategorii podstawowych dla antropologii i kulturoznawstwa. Chciałam zapytać o początki antropologii i o współczesność. Między innymi pisze o tym jeden z moich ulubionych reportaży Ryszard Kapuściński, zresztą w książce pod znamienym tytułem *Ten Inny*. Myślę, że w ogóle ta książka mogłaby być dobrą lekturą dla przyszłych antropologów, bo wiele kwestii w niej poruszonych jest nie tylko ciekawych, ale wyraziście pokazanych.

Tu mogę się pochwalić, że byłem w kontakcie z Ryszardem Kapuścińskim, który do mnie się zwracał, a ja mu wysyłałem swoje książki. Nawet nie krył, że pisze pod wpływem właśnie antropologów i jakby tych dyskusji, o których ja już wcześniej pisałem.

Tak, w końcówce swojej twórczości on czuł się coraz bardziej antropologiem, już nie reportażyście.

Precyzując moje pytanie... Ryszard Kapuściński napisał w książce *Ten Inny*, że właściwie już u podstaw antropologii zarysowały się takie dwie linie ewolucyjne, mianowicie ewolucjonizm i dyfuzjonizm. I moje pytanie jest takie: w jakim stopniu Pan Profesor uważa, że ruch globalistów i antyglobalistów to są spadkobiercy tych dwóch linii ewolucyjnych? Czy oni nawiązują w swoich hasłach lub programach do ewolucjonistów i dyfuzjonistów?

Oczywiście tak. Ale dzisiaj nie spotka Pani żadnego antropologa, który w ogóle posługiwałby się pojęciami dyfuzjonizmu, dyfuzji, ewolucji. Dla antropologów fizycznych to oczywiście tamta dyskusja cały czas jest niezwykle istotna. Natomiast to nie znaczy, że te idee nie funkcjonują. Chodzi przecież o idee rozwoju przypadkowego, albo na przykład takich miejsc, w których coś się rodzi i potem ekspanduje na inne terytoria; to są zjawiska przestrzenne.

Natomiast myślę, że dzisiaj ta idea ewolucji, czyli takiego postępowego rozwoju, powraca w kontekście bardzo nieoczekiwanym. To nie jest prawda, co kiedyś Fukuyama zapowiedział, o tym już pewnie zapomnieliśmy, że historia się skończyła. Neoliberalizm tak właśnie uważa, że historia dobiegła końca w tym sensie, że będzie nieustannym doskonaleniem i rozwijaniem neoliberalnej, neokonserwatywnej koncepcji świata.

Mamy na to setki przykładów każdego dnia, że ta idea, o ewolucjonistycznej proveniencji, funkcjonuje i jest wdrażana pod postacią, którą kiedyś nazwałem metakulturą podobieństwa. I teraz reakcją właśnie tych środowisk alterglobalistycznych, w ogóle tej federacji sprzeciwu, słabnącego zresztą, jest pokazanie, że istnieją nie tylko alternatywy, ale że możemy iść jeszcze do przodu. To nie oznacza powrotu na przykład do jakichś idei socjalistycznych we wcześniejszym rozumieniu, tylko rozwijanie pewnej wizji społeczeństwa globalnego ładu, także kultur narodowych zupełnie w nowym kształcie oczywiście, będącym zaprzeczeniem porządku neoliberalnego. A więc jest to swoista z jednej strony utopia, bo tak można spojrzeć na próbę powrotu do czegoś, co było przed rynkiem. A z drugiej strony – próba uczynienia z tego urynkowania zasady, która reguluje wszelkie formy naszej aktywności. To jest niezwykle frapujące, ale też niezwykle trudne.

Myślę, że zostaliśmy już tak dokładnie zaszczepieni w naszym myśleniu taką rynkową wartością również tego, co głosimy. Sądzę, że bardzo trudno będzie to zmienić. Chociażby widać to po słabnięciu tego oporu alterglobalistycznego, który jest zdecydowanie dzisiaj już w kryzysie. Widać to po całkowitym uwiądzie ruchów subkulturowych, które mają taki charakter współcześnie estetycznych subkultur. Wszędzie to dokładnie widać, ale to jest w ogóle szerszy proces. Brakuje takiej prawdziwej myśli politycznej, takiej mocno filozoficznie ugruntowanej. Ale ona też budzi społeczną nieufność. Podobnie jak wszelkie całościowe wizje polityczne uważane są za skompromitowane. Powtarza się nieustannie: „Do czego mogą one doprowadzić?”.

W takiej międzypoce dość ciekawej, w jakiej żyjemy dzisiaj.

A co z dyfuzjonistami?

Dyfuzjoniści to są zwolennicy globalizacji, hurraoptymiści. Oni tak mniej więcej myślą, że każda nowa technologia, w domyśle wymyślona w tej cywilizowanej części globu, najbardziej rozwiniętej, właśnie neoliberalnej, rozprzestrzenia się po całym świecie, ale na zasadzie właśnie takiej dyfuzji. To powoduje, że świat się zaczyna właśnie upodabniać, bo ludzie zaczynają z tej technologii korzystać. Mało tego, są pod wpływem samej technologii i pod wpływem powiązanych z nią treści. Stąd rodzi się taki ideał wspólnoty kosmopolitycznej złożonej z ludzi żyjących globalnie, a myślących lokalnie.

No właśnie, a jednocześnie zamiera dialog międzypokoleniowy. Między innymi za sprawą tych technologii i nowych technologii, bo egzystują pokolenia starsze, które w ogóle nie funkcjonują w tej medialnej rzeczywistości.

Jednocześnie rodzi się na przykład taki model globalnego nastolatka, czyli taki fenomen oznaczający to, że ludzie w tym samym wieku, z różnych kultur

lepiej się porozumiewają. Jest między nimi lepszy transfer myśli i szybciej osiągają oni porozumienie niż w obrębie swoich rodzinnych wspólnot.

Dokładnie tak. I to jest realizacja też pewnego ideału, który ma już swoją bardzo długą tradycję. Chodzi mianowicie o to, żeby zastąpić taki model hierarchiczny społeczeństwa i komunikacji w obrębie społeczeństwa modelem relacji poziomych. Z tym mamy właśnie współcześnie do czynienia.

Ale pytanie jest właściwie o to, co z tą hierarchią, czy ona jest już zupełnie niepotrzebna. W zeszłym tygodniu mieliśmy bardzo ciekawe posiedzenie Komitetu Nauk o Kulturze, gdzie profesor Marcin Król, jako konserwatysta, wygłosił bardzo poruszający wykład właśnie na temat upadku elit. Próbował odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się właśnie dzieje, i odniósł się do tego problemu „załamania” hierarchizacji. Król nie akceptuje tego świata, z którym mamy dzisiaj do czynienia, ale pokazuje z kolei, że jeśli pójdziemy w tym kierunku, coś z pewnością utracimy, do czegoś się nie da już wrócić.

Jak będzie w przyszłości, tego nikt nie wie. Rzeczywiście zgadzam się z tym, że tak jak powiedział profesor Król, ci, którzy są w stanie już dzisiaj jednoznacznie prognozować przyszłość, to są optymiści albo idioci, prawda? Więc warto też się nad tym poważnie zastanowić.

Myślę, że ciekawym problemem współczesności jest także turystyka i tak zwana postturystyka. Wiadomo, że kategoria postturystyki została już spopularyzowana przez Johna Urry’ego, którego książki i artykuły zostały przetłumaczone na język polski. W tym kontekście interesujący jest fenomen podróży *quasi*-kulturowych w wydaniu Martyny Wojciechowskiej czy Wojciecha Cejrowskiego.

Troszkę się zajmuję tym fenomenem trawelebrytów. To nic zaskakującego. Tym bardziej aktualne są słowa Claude’a Lévi-Straussa sprzed kilkadziesiąt lat, który napisał, że nienawidzi podróży i podróżników, jeśli tylko podróżowanie identyfikować z przebywaniem określonej liczby kilometrów i tym, że się przywozi zdjęcia i filmy. To jest jak najbardziej aktualne. Dzisiaj ta demokratyzacja możliwości podróżowania powoduje, że rzeczywiście trzeba szukać pomysłów, co z tej podróży przywieźć poza samymi zdjęciami, których się zresztą i tak nie ogląda. Nie wiem, czy Pani wie, że w Stanach jest taki specjalny zawód, nieoficjalny wprawdzie, ale sporo ludzi się z tego utrzymuje – oglądacz zdjęć. Na Florydzie szczególnie popularny. Mianowicie mieszka tam bardzo dużo samotnych osób, które mają teraz już miliony tych zdjęć, i można za jakąś określoną kwotę zamówić sobie osobę, która przyjedzie i będzie przez dobę na przykład je oglądała i komentowała.

To ciekawe zajęcie... Forma usługi towarzyskiej – znamienna dla naszych czasów.

Wracając do głównego wątku... Nigdy w dziejach nie było takiej dostępności podróżowania właściwie do każdego zakątka ziemi jak teraz. Wiadomo, że w każdej części globu wszyscy już byli i wszystko jest właściwie poznane na dobrą sprawę. Trzeba szukać teraz powodu, pretekstu do tego, żeby to miało jakiś nowy smak, koloryt.

Stąd trawelebrycy, z których jeden jest kucharzem, druga osoba – jak Martyna Wojciechowska – szczególnie się pochyla nad losem kobiet. Jeszcze można zrobić to w sposób prowokujący, tak jak Cejrowski, który mówi: „No zobaczcie te moje brudasy, jak oni myślą”, i tak dalej, i tak dalej. To wszystko jest oparte na pewnym po-myśle, oczywiście na odpowiednich środkach finansowych i całej tej infrastrukturze oraz marketingu. Ale okazuje się, że to ma wzięcie, cieszy się zainteresowaniem, właśnie dlatego, że z jednej strony ludzie lubią takie rzeczy oglądać. Jak to jest jeszcze sprawnie zrobione, jest kolorowe, niecodzienne, to dlaczego nie. To jest zawsze egzotyka, ale już taka skrojona na XXI wiek. Ale z drugiej strony te przekazy do nas przemawiają: „Zobaczcie, wy też tam możecie pojechać, wy też możecie coś takiego przeżyć”. Bo to nie jest już opowiadanie o krainach, do których my nigdy nie dotrzemy, tylko o świecie, który jest jak najbardziej dla nas dostępny.

Jaka jest Pana zdaniem wartość edukacyjna takich programów?

Wartość edukacyjna takich programów jest niewielka, a nawet zerowa, bym powiedział, zwłaszcza że dla antropologa dzieją się we wszystkich tych programach rzeczy horrendalne, jeśli chodzi o uproszczenia. Jeśli chodzi na przykład o podejście do kwestii płci kulturowej i płci biologicznej. Te programy trawelebryckie, jakie znam, także te pani Beaty Pawlikowskiej, one są robione z postkolonialnej perspektywy. Oto przyjeżdżam ja – podróżnik, reporter, obieżyświat; przyjeżdżam z lepszego świata, w mniejszym czy większym stopniu wyposażona / wyposażony w ogląd lokalnej sytuacji i lokalnych realiów. Tam na miejscu ci ludzie właściwie czekają na to, żeby ktoś ich nie tyle odkrył, ile o nich opowiedział i pokazał ich w mediach. Oni sami nie opowiadają o sobie przecież tak naprawdę. Ten głos w przekazach – filmach, programach telewizyjnych, reportażach – to jest głos imperialisty na dzisiejszą miarę.

Nie mówiąc o tym, że te programy są przecież takim obszarem lokowania produktów.

Ależ oczywiście, długo moglibyśmy o tym mówić. Sporo przecież jest bardzo inspirujących, również w Polsce, książek związanych z tym tematem. Jak choćby książka Marcina Gawryckiego – *Podglądając Innego. Polscy trawelebrycy w Ameryce Łacińskiej*. On pięknie to właśnie przedstawił. No, bzdura na bzdurze, uproszczenia, kalki i właściwie Gawrycki pokazuje całkowite niezrozumienie kontekstów, do których się odwołują autorzy tych programów. Ale oni nie jadą tam, żeby zrozumieć kontekst, nie jadą jako antropolodzy i też antropolodzy ich nie oglądają.

Gawrycki pisze: „Konstruowanie naszych wyobrażeń na temat innych kultur ma u samego podłoża założenie europejskiej wyższości”, czyli dokładnie to, o czym mówiliśmy wcześniej. W innym miejscu dodaje: „Turystyka nie prowadzi do żadnego poznania Innego, wręcz przeciwnie – stwarza jedynie pozory takiego poznania, które są jeszcze bardziej niebezpieczne; utwierdza nas to bowiem w słuszności głęboko tkwiących w naszych głowach stereotypów”.

Nie jesteśmy w stanie – także jako badacze – oderwać się mentalnie od swojej kultury, z całym repozytorium jej klisz, stereotypów, uprzedzeń, ale ważne, byśmy byli świadomi ich obecności i siły oddziaływania na naszą percepcję.

Jak mówimy o podróżach, o turystyce i postturystyce, to do takich kategorii, które się przewijają gdzieś tam w tle naszych rozważań, należą oczywiście: mapa i terytorium. Baudrillard przejął te pojęcia od Borgesa. Niedawno wyszła książka Michela Houellebecqa przetłumaczona na język polski o tym właśnie tytule: *Mapa i terytorium*; po lekturze Pańskich książek zauważyłam, że jest to autor, którego Pan czyta i do którego Pan nawiązuje w swoich rozważaniach. Jak Pan ocenia tę ostatnią książkę w kontekście wykorzystania metafory mapy i terytorium, metafory jakkolwiek już ugruntowanej w myśli antropologicznej czy kulturoznawczej?

Ja myślę, że ta metafora się zgrała już dzisiaj, że nie ma ona tak twórczego potencjału jak kiedyś. Houellebecq ją bardzo fajnie do swoich celów wykorzystuje. Ona może mieć tylko taki walor właśnie, coś na wzór ostrzeżenia: „Miejcie na uwadze, że to są dwie różne rzeczy”.

Ale metafora ta odwołuje się do kategorii, która jest przecież wciąż żywo dyskutowana i to w różnych kręgach naukowych, interdyscyplinarnie... Mianowicie do kategorii reprezentacji – i to jest pierwsze, podstawowe skojarzenie.

Tak jest. Ja bym powiedział, że żyjemy w świecie, który jest dokładnie zmapowany. Żyjemy dziś w świecie „zgooglowanym”, również w tym sensie takich, właściwie gotowych wzorców interpretacji, reprezentacji. Takie są konsekwencje rozwoju cywilizacji medialnej, społeczeństwa nadzoru, elektronicznej inwigilacji.

To są konsekwencje rozwoju nowych technologii i nowych mediów. To są te zjawiska, którym my się musimy poddać. To jest społeczeństwo, w którym żyjemy, i korzystając z tych nowych technologii, musimy być tego świadomi.

No, musimy być tego świadomi. Teraz śledzę właśnie ten fenomen wiążący się oczywiście z możliwościami technologicznymi, które obecnie wchodzą czy już weszły do użytku. Ale też analizuję to w szerszej perspektywie społecznej, mianowicie w kontekście pojęcia lokalności w świecie sieciowym. To, co nam już te wszystkie urządzenia umożliwiają, to potwierdzanie ciągłej naszej obecności. Równocześnie jesteśmy obserwowani, gdzie jesteśmy w danym momencie. To są bardzo ciekawe zjawiska, bo tak: z jednej strony one skutkują między innymi takimi zupełnie lokalnymi inicjatywami, o czysto sieciowym na początku charakterze, na przykład regeneracji określonych dzielnic, miast, budowania wspólnot ludzi, którzy poprzez elektroniczne środki integrują się wokół danej inicjatywy. Buduje to pewne wyobrażenie tego, jak wspólnoty te funkcjonują, jakie one są. Jednak z drugiej strony konsekwencją rozwoju tych technologii jest to, że właściwie ciągle jesteśmy już nie tylko dostępni dla innych, ale można nas obserwować w każdym momencie. I my się na to godzimy. Zachęcam do lektury przejmującej książki Inge Löhnig *W białej ciszy*, w której prowadzący śledztwo jest w stanie odtworzyć, minuta po minucie, co robił i gdzie przebywał podejrzany, któremu zdarzyło się nie wyłączyć telefonu...

Ale to też jest jakoś usprawiedliwione, legitymizowane przez różne ideologie, takie na przykład zewnętrzne gwarancje bezpieczeństwa.

Od tego wyszliśmy. To się nazywa ta netlokalizacja; to jest właśnie kwintesencja tych wszystkich procesów i zjawisk, o których rozmawialiśmy wcześniej. I mamy tutaj właściwie cyborgizację myślenia. Także to się rzeczywiście dzieje. Mało! Już jest wiele kryminałów, które pasjami czytam. Już intryga jest oparta właśnie na cyberinwigilacji. Pierwszy był chyba Harlan Coben, który napisał taki kryminał o kłopotach amerykańskiego dziecka z Nowego Jorku, zachipowanego przez rodziców, którzy przez cały czas chcieli widzieć, gdzie ono jest, co robi. Coben opisał praktycznie wszystkie kluczowe konsekwencje tej inwigilacji. To samo, tyle że w wersji niemieckiej, mamy w powieści Löhnig.

Ukończył Pan ostatnio pracę nad książką *Kotwice pamięci. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle. Czy mógłby Pan ujawnić czytelnikom treść tej pracy?*

Kiedy przyjrzymy się współczesnej kulturze, zauważymy, że uświadomi tradycyjnych ideologii, tradycyjnych sporów politycznych i tradycyjnych podziałów na lewicę i prawicę towarzyszy kulturalizacja ideologii i przedstawianie pojawiających się problemów w rejestrze moralności, co wiąże się z pojęciami dobra i zła. Takie debaty w latach osiemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych zostały nazwane właśnie „wojnami kulturowymi”. Dotyczyć one mogą wszystkiego, co wiąże się z organizacją życia społecznego, dlatego na pierwszym froncie są zwykle takie sprawy jak: rodzina, aborcja czy walka o pamięć. Za czym powinniśmy się opowiedzieć jako społeczeństwa, jako narody? Czy za dobrem, czy za złem? Czy za absolutyzmem wartości, czy wręcz przeciwnie, za tak zwanym relatywizmem? W książce śledzę powody, dlaczego tak się dzieje, i na kilku przykładach wiążących się z frontami wojen kulturowych pokazuję właściwie nierozstrzygalność tego sporu.

Pan Profesor zwraca uwagę także na rozróżnienie relatywizmu etycznego i kulturowego, o którym celowo i niecelowo zapominają między innymi politycy.

Tak, niemożliwe jest chyba krótkie wytłumaczenie różnicy pomiędzy relatywizmem, ale jestem przekonany, że sensowna perswazja w mediach przyniosłaby cuda. Nie leży to jednak w niczyim interesie. Ci, którzy mają tego świadomość, jak na przykład Magdalena Środa, popadają od razu w dyskurs nastawiony „anty” i tym samym sami idą na wojnę kulturową, a sam przekaz gdzieś zanika.

Sporo miejsca poświęcił Pan również ruchom kontrkulturowym. Czy współcześnie można wskazać jakieś ruchy, które mogłyby mieć taką siłę przebicia jak te z lat sześćdziesiątych XX wieku?

Absolutnie nie. Nie widzę nawet symptomów podobnego fenomenu. Długo by można tłumaczyć, dlaczego dzisiaj jest to niemożliwe, poczynając od Baudrillarda, który twierdzi, że wszystkie wartości zostały już ujawnione i dzisiaj je tylko symulujemy, stąd walka o jakiegokolwiek wartości sama w sobie jest symulacją. Druga rzecz, że dzisiaj jest trzy razy mniej młodzi. Młodzi już weszli na rynek i sami ponoszą konsekwencje ładu społecznego, który właściwie uniemożliwia jakiegokolwiek bunt. Jakies

jego załączki pojawiły się podczas okupacji Wall Street, w buncie młodych Greków czy w Ruchu Oburzonych w Hiszpanii i już wydawało się, że coś zacznie się dookoła tych zjawisk budować. Staram się na bieżąco śledzić wydarzenia w Atenach. W przekazie medialnym są one minimalizowane lub nadaje im się charakter roszczeniowy, co uniemożliwia mobilizację pokoleniową, ruchy są często pozostawione same sobie.

Skoro jesteśmy przy europejskich kryzysach, to czy Pan Profesor uważa, że Unia Europejska przetrwa w obecnej postaci, czy muszą zostać wprowadzone jakieś zmiany?

O, to jest pytanie jak do astrologa! Trzeba przyznać, że w ciągu ostatnich lat pozbyliśmy się dwóch złudzeń: przede wszystkim tego, że w najbliższym czasie wspólnota europejska stanie się także wspólnotą kulturową. Podczas kryzysu jesteśmy zawsze „Europą narodów”.

Nie dostrzegliśmy w porę różnic kulturowych i chcieliśmy stworzyć Unię na wzór Stanów Zjednoczonych Ameryki, a tam jest przecież zupełnie inna sytuacja.

Przed tym ostrzegał już Habermas, mówiąc, że to nie mają być Stany Zjednoczone Europy, ale całość oparta na czymś, co nazywa się konstytucyjnym patriotyzmem. Działa on jednak tylko w czasach stabilizacji, a nie kryzysu, kiedy do głosu dochodzą ponownie wszystkie tradycyjne podziały na „my” i „oni”, „północ” – „południe” Europy, kraje o takiej czy innej gospodarce bądź religii. Myślę, że Unia zostanie zachowana jako organizm gospodarczy, natomiast zmienić się może mechanizm jej funkcjonowania. Poza tym jest jeszcze idea rozszerzenia Unii – problem fascynujący z antropologicznego punktu widzenia, gdyby na przykład Turcja weszła do wspólnoty. Tu znów pojawia się wyraźna granica: my i oni. Antropologowie, badając kulturę Iranu, zastanawiają się: co by było, gdyby ten kraj zaczął ubiegać się o członkostwo. Tak odważne decyzje są oczywiście dzisiaj nierealne, ale tak naprawdę, nie wiemy, jakie byłyby tego skutki. W ogóle nic nie wiemy... *Past is a foreign country, future too!*

Bardzo dziękuję za rozmowę.

Milanówek, 7 grudnia 2012