Anna Czajka

Międzykulturowość i filozofia

Międzykulturowość i filozofia

Interculturality and Philosophy

Anna Czajka

Międzykulturowość i filozofia

Wydawnictwo Uniwersytetu
Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa 2016

© Copyright by
Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa 2016

Seria *W stronę międzykulturowości* pod redakcją *Anny Czajki*
we współpracy z *Magdaleną Woźniewską-Działak*

Recenzenci: *prof. dr hab. Joanna Kurczewska, IFiS PAN*
prof. dr hab. Nina Pawlak, UW

Redakcja: *Magdalena Partyka*
Korekta redakcyjna: *Mirosława Łątkowska*

Projekt okładki: *Wojciech Bryda*

Skład i łamanie: *Renata Witkowska*

Na okładce wykorzystano obraz Iwana Ajwazowskiego *Tęcza* (1873);
źródło: commons.wikimedia.org

ISBN **978-83-8090-077-6** (wersja drukowana)
ISBN **978-83-8090-078-3** (wersja elektroniczna)

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. 22 561 89 23; fax 22 561 89 11
e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Druk i oprawa:

Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”
02-729 Warszawa, ul. Rolna 191/193
tel. 22 843 37 23, 22 843 08 79, tel./fax 22 843 20 52

Antropologia wymaga
poczucia przynależności
do całego świata.

Bronisław Malinowski

Są […] tragedie […] które powstają
z nie dających się pogodzić różnic
i z trwogi przed Niezrozumiałym,
które wisi nad głowami nas wszystkich,
nad głowami nas wszystkich…

Joseph Conrad

[…] odkrywałem z upojeniem […]
że droga moja do idei ludzkości […]
prowadzi przez Polskę […]

Józef Czapski

Spis treści

Przedmowa **11**

I.
KULTURY I FILOZOFIE.
FILOZOFIA MIĘDZYKULTUROWA

Wstęp. Stanowiska filozofii międzykulturowej **19**

Franz Martin Wimmer **21**

Definicja filozofii w epoce wielo- i międzykulturowości. Pojęcie kultury. Kulturowość i centryzmy. Tezy filozofii międzykulturowej. Zadania filozofii międzykulturowej. Oddziaływanie. Literatura

Raúl Fornet-Betancourt **29**

„Cywilizacja i barbarzyństwo" w kontekście południowoamerykańskim. Postęp przez aksjologiczne bogactwo kultur. Kultura pochodzenia i kultura jako matryca tożsamości. Jednostka i dialektyka wolności osobistej i kulturowej. Wolność – racjonalność i solidarność. Podstawy filozoficzne dialogu międzykulturowego. Odpowiedzialność za kulturę. Program i działanie. Literatura

Ram Adhar Mall **39**

Kultury i filozofie. Hermeneutyka międzykulturowa. Filozofia międzykulturowa: określenie negatywne i pozytywne. Problematyka przekładu. Logika w perspektywie międzykulturowej. Etyka w perspektywie międzykulturowej. Zadania filozofii międzykulturowej. Program i działanie. Literatura

Heinz Kimmerle **51**

Filozofia międzykulturowa jako niezbywalny rezultat tendencji rozwojowych myśli europejskiej (hermeneutyka – dialektyka – różnica). Różne formy i sposoby pytania o sens siebie i świata. Pojęcie filozofii w epoce międzykulturowej. *Exemplum*: filozofia afrykańska. Oddziaływanie. Literatura

Elmar Holenstein **67**

Geografia filozofii i jej uzasadnienia: hermeneutyczne, heurystyczne, poznawcze, kulturowo-filozoficzne, społeczno-polityczne i antropologiczne. Filozofia geografii kultur: od niszowości ku relacyjności. Wizualność ujęć. Historia filozofii: przezwyciężenie paradygmatu Hegla i odkrywanie filozofii świata. Modele pilotażowe. Nazewnictwo (*cultural politeness*). Oddziaływanie. Literatura

Refleksje podsumowujące **75**

„Inni są, jak my, istotami myślącymi". Początki, stadia, problemy i zadania filozofii międzykulturowej. Franz Martin Wimmer w rozmowie z Anną Czajką **77**

II.
PERSPEKTYWY MIĘDZYKULTUROWOŚCI

O filozofię międzykulturowości **95**

Problem międzykulturowości a filozofia. Projekty filozofii międzykulturowej. Projekt Saida i dziedzictwo myśli europejskiej. Filozofia międzykulturowa na tle tendencji humanistyki XX wieku: nurt antropologiczny; nurt estetyczny. Podwójna odpowiedź na czwarte pytanie Kanta. Tożsamość a kultura (rdzeń poetycko-estetyczny). Zadania kulturoznawstwa: historia i aktualność pojęcia kultura, komunikacja estetyczna między kulturami. Kultury narodowe w symfonii kultur świata

„Kocham Francję". Antonina Kłoskowska: kultura narodowa i problematyka międzykulturowości **115**

Obecność humanistyki polskiej w dyskusjach o tożsamości i międzykulturowości. Tradycje kulturoznawstwa polskiego. Antonina Kłoskowska – etapy twórczości. *Kultury narodowe u korzeni*. Główne problemy: koncepcje narodu, kulturalistyczna koncepcja narodu, definicja kultury, kanon kultury, stereotypy, walencja i poliwalencja kulturowa. Tożsamość narodowa w sytuacjach pogranicza. Konwersje. Mniejszości narodowe w Polsce (Ukraińcy, Białorusini, Śląsk). Peryferie a centrum. Twórcy polscy na emigracji (Gombrowicz, Lechoń, Czapski). Znaczenie książki Kłoskowskiej: niezbywalność kultury narodowej i jej nieustannych określeń, kultury narodowe w kulturze światowej, poezja i estetyczność w sferze autotelicznej kultur

O poszukiwaniu tożsamości w komunikacji estetycznej między kulturami **137**

Problemy z określaniem tożsamości wspólnotowych. Orientalizm „wewnątrzeuropejski" i kwestia równouprawnienia kultur. Więcej niż tolerancja. Komunikacja estetyczna jako źródło wyznaczania wspólnego horyzontu życia różnych kultur. Pojęcie kultury w epoce międzykulturowości. Punkty odniesienia w filozofii kultury: Gadamer, Vico, Herder, Schiller, Goethe, Bloch. „Fuzje" międzykulturowe. Trudności i ograniczenia

Moniki Bułaj fotografie dziecięctwa Bożego..... **153**

Dyskurs kulturowy a sfera estetyczna. Pytanie o finalność różnorodności rozwojów kulturowych. Artyści epoki międzykulturowej: Monika Bułaj. Odkrywanie zapomnianych światów. Ornament człowieczeństwa. Kobiety. Mit, biblijność i Wielkie Księgi. „Wędrowność" i „iskry". Obraz, gest, słowo. Wymiana spojrzeń

Kultury świata w dialogu **163**

Kultury świata w programie studiów kulturoznawstwa: podsumowanie i projekty. Ramy wykładów. Znaczenie dialogu we współczesnym świecie. Filozoficzne podstawy dialogiczności międzykulturowej: Dallmayr, Nussbaum, Bianchi. Kultury

i różnorodność ich ujęć: Afryka, Chiny, Japonia, islam. Podsumowanie. Perspektywy badań. Badanie kultur i „troska o człowieczeństwo”

Wielkie Księgi ludzkości **185**

Księgi ludzkości w programie studiów kulturoznawczych. Międzykulturowe wymogi wobec humanistyki (poszerzanie wiedzy – rozumienie – etos działania w spotkaniu z innymi). Dwa ujęcia problematyki Ksiąg: Jan Assmann (pismo jako konstytucja tożsamości i pamięci), Pier Cesare Bori (model symultanicznej lektury Ksiąg). Inne ujęcia (odkrycia przez odniesienia do tradycji) i problemy. Wielkie Księgi: wiedza i tradycje (różnorodność i zbieżności). Próby lektur transwersalnych (chrześcijanin czyta Koran). Lektury Biblii

Nota bibliograficzna **205**

Literatura uzupełniająca **207**

Summary **208**

Zusammenfassung **210**

Indeks nazwisk **213**

Przedmowa

Międzykulturowość, czyli wyróżniające nasze czasy współistnienie w jednej przestrzeni życia osób przynależących do różnych kultur, tradycji, kierujących się różnymi sposobami myślenia, działania, sądzenia, od dawna stanowi wyzwanie dla humanistyki. Badania nad różnymi aspektami tej problematyki prowadzone są na całym świecie z rosnącą intensywnością. Dziś nie sposób podejmować jakiegokolwiek problemu o charakterze kulturowym, społecznym, politycznym, ale też i wielu problemów z dziedziny nauk ekonomicznych i przyrodniczych, bez uwzględnienia jego międzykulturowych odniesień.

Badania nad międzykulturowością podjęliśmy także na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, gdzie w Instytucie Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa powstała Katedra Teorii Kultury i Międzykulturowości. Na studiach kulturoznawczych stworzono wiele nowych zajęć przygotowujących do badań międzykulturowości i kompetentnych działań w tej sferze. Zorganizowano kilka konferencji naukowych, mających na celu przygotowanie wspólnych międzywydziałowych i międzyuczelnianych badań krajowych we współpracy z ośrodkami zagranicznymi, najważniejsze z nich to: konferencja *Kultury świata w dialogu*, 2 czerwca 2010 r. (z udziałem Niny Pawlak, Małgorzaty Religi, Katarzyny Pachniak, Krzysztofa Gawlikowskiego, Pawła Boskiego i innych przedstawicieli różnych uczelni w Polsce), konferencja międzynarodowa *Wielkie Księgi ludzkości* z udziałem m.in. Macieja Bały, Karla-Josefa Kuschela (Uniwersytet w Tybindze), Gerarda Cunico (Uniwersytet w Genui), panel *Kulturoznawstwo i międzykulturowość* organizowany we współpracy WNH z Polskim Towarzystwem Kulturoznawczym, 20 lutego 2015 r. z udziałem m.in. Macieja Bały, Niny Pawlak (UW), Wojciecha Kunickiego (Uniwersytet Wrocławski), Jerzego Nikitorowicza (Uniwersytet w Białymstoku), Joanny Kurczewskiej (IFiS

PAN). Ostatnie wydarzenie stanowi przygotowanie do organizacji na UKSW kongresu międzynarodowego poświęconego filozofii międzykulturowej.

Powstała także seria „W stronę międzykulturowości" publikowana w Wydawnictwie UKSW. W jej ramach ukazały się tomy *Kultury świata w dialogu*, red. nauk. A. Czajka, 2012, i W*ielkie Księgi ludzkości*, red. nauk. A. Czajka, oprac. M. Woźniewska-Działak, 2013, pełniące funkcję podręczników dla studentów i inspiracji dla badaczy.

W tej właśnie serii ukazuje się również prezentowany tom, zawierający teksty, których wspólną intencją jest wprowadzenie aspektu międzykulturowego do ujmowania szeroko rozumianej problematyki humanistycznej – i nie tylko.

Tom składa się z dwóch części. Część pierwsza ma na celu transfer wiedzy, której obecność w dyskursach humanistycznych jest dziś niezbywalna. To prezentacja kierunku badań rozwijającego się w humanistyce światowej od lat, a ze szczególną intensywnością w Europie lat 80. Tekst zarysowuje sylwetki, dorobek i warsztat najważniejszych przedstawicieli filozofii międzykulturowej: Franza Martina Wimmera, Raúla Fornet-Betancourta, Rama Adhara Malla, Heinza Kimmerlego. Prezentuje uformowane w różnych kontekstach koncepcje filozofii międzykulturowej, a także cały szereg powstających współcześnie z wyjątkową intensywnością ujęć kultury. Pojawiają się w nim tak istotne dla dzisiejszej humanistyki tematy jak: odpowiedzialność za kulturę, hermeneutyka w epoce międzykulturowej, etyka międzykulturowa, sprzężenie filozofii i kulturoznawstwa, dialektyka dyskursów kulturoznawczych. Część pierwsza tomu ma charakter zwięzłej encyklopedycznej prezentacji, zaopatrzonej w podstawową bibliografię, może więc, jak wymienione już pozycje serii „W stronę międzykulturowości", zarówno pełnić funkcję podręcznika, jak i stanowić inspirację i punkt wyjścia do badań humanistycznych.

W podsumowaniu części pierwszej zwraca się uwagę na pewne ograniczenia przedstawionych ujęć filozofii międzykulturowej i odsyła do nieuwzględnionych aspektów badania międzykulturowości i jej filozofii, sygnalizowanych w tekstach części drugiej – międzykulturowość i badania jej podstaw to *work-in-progress*.

Zamknięciem części pierwszej tomu i wprowadzeniem do drugiej jest tekst wywiadu przeprowadzonego przez autorkę z pionierem filozofii międzykulturowej, Franzem Martinem Wimmerem, przy okazji jednej z wczesnych konferencji poświęconych badaniu międzykulturowości, która odbyła się na Uniwersytecie w Parmie („Interculturalità. Aspetti interdisciplinari e ricerca di fondamenti", 29 kwietnia 2005 r.). Wywiad ten to bodajże pierwsza próba rekonstrukcji rozwoju i zadań filozofii międzykulturowej. Publikowany już w wersji włoskiej i niemieckiej, w naszym tomie ukazuje się po raz pierwszy po polsku.

Część druga to rekonstrukcja problemów międzykulturowości podejmowanych przez autorkę od końca lat 90. XX w. Dokumentuje ją wybór tekstów powstających i publikowanych w różnych kontekstach badawczych i kulturowych i znaczących kolejne etapy i aspekty badań.

Tekst *O filozofię międzykulturowości* (2005), oparty na wykładzie wygłoszonym na Uniwersytecie w Genui w 2005 r., a następnie także w Tybindze (Institut für Empirische Kulturwissenschaften) w 2006 r., to próba zarysowania miejsca międzykulturowości w projekcie filozofii, jaki wyłaniał się w oglądzie tendencji filozoficznych i twórczych pojawiających się w wieku XX. Tekst powstawał zrazu w kontekście humanistyki niemieckiej, ale zawiera także rezultaty konfrontacji z pytaniami pojawiającymi się w badaniach włoskich i jest też świadectwem swoistego przekraczania granic między różnymi kręgami humanistyki, a wreszcie próbą ujęcia tych przekroczeń. Ma charakter szkicowy, niekiedy eliptyczny, wynikający z zamysłu objęcia całości problematyki w jej złożoności. Na wskazaniach wyłaniających się z tego tekstu oparto wiele realizowanych potem projektów, jak np. podstawowe dla kulturoznawstwa badanie aktualności i historii terminu i pojęcia „kultura" (jego rezultaty przedstawiane były na bieżąco w ramach wykładu „Wstęp do kulturoznawstwa", UKSW, 2008 i n.), koncepcja komunikacji estetycznej, poszukiwanie podstaw w filozofii dialogu i historii humanistyki (Vico, Lessing, Goethe), ujęcie kultur narodowych jako uczestniczących w kulturze światowej, kwestia komunikacji między humanistykami europejskimi.

Tekst *«Kocham Francję». Antonina Kłoskowska: kultura narodowa i problematyka międzykulturowości* (2007) opiera się przede wszystkim

na *Wstępie* autorki do wydania włoskiego książki Antoniny Kłoskowskiej *Kultury narodowe u korzeni* (1996; *Alle radici delle culture nazionali…*, 2007), opatrzonego wprowadzeniem Zygmunta Baumana i listem Karla Dedeciusa, skierowanymi do czytelnika włoskiego, podejmującym próbę umieszczenia poszukiwań humanistyki polskiej na tle europejskim i rekonstruującym formowanie się w Polsce warsztatów kulturoznawczych z ich głównymi problemami (naród, kultura narodowa). Tekst wskazuje na niemający sobie równych w światowych badaniach tej problematyki warsztat określania tożsamości narodowej stworzony przez Kłoskowską, a także inne jej propozycje teoretyczne antycypujące potrzeby naszych czasów, jak choćby koncepcja poliwalencji kulturowej. Dzieło to uobecnia dawno już osiągnięty, ale nierozpowszechniony i nieutrwalony w dostatecznej mierze, wysoki poziom refleksji dotyczącej polskości i jej pielęgnowania.

Artykuł *O poszukiwaniu tożsamości w komunikacji estetycznej między kulturami* (2009) powstał na bazie doświadczeń w zakresie dydaktyki akademickiej w Niemczech i Włoszech, a także spotkań z twórcami międzykulturowymi. Podejmuje wątek sygnalizowany w obydwu poprzednich – określania tożsamości w poezji, sztuce i sferze estetycznej – i rekonstruuje jego podstawy uformowane w historii filozofii, w dziele Vica, a przede wszystkim w okresie rozkwitu filozofii i literatury niemieckiej, która pozostawiła po sobie dziedzictwo trwale inspirujące filozofię kultury (Cassirer, Bloch, Benjamin).

Esej zatytułowany *Moniki Bułaj fotografie dziecięctwa Bożego* (2010) to próba analizy i interpretacji twórczości autorki, którą nazwano artystką międzykulturową. Wyłonione zostają w jej dziele główne elementy wielomedialnej sztuki międzykulturowej, poszukującej odpowiedzi na pytania, których nie udzielają jeszcze dyscypliny naukowe – pytania o wspólne finalności zróżnicowanego kulturowo świata.

Tekst *Kultury świata w dialogu* (2012) to relacja z przedsięwzięcia przezwyciężania na studiach kulturoznawczych nastawienia wyłącznie monokulturowego i rozszerzenia go na studia różnych kultur. Pierwszym zadaniem w takim przedsięwzięciu jest zdanie sobie sprawy ze zróżnicowania podejść w ujmowaniu poszczególnych kultur, drugim – otwartość na wzajemne dopełnienia, trzecim wreszcie – przygotowanie

do ujmowania kultur z punktu widzenia leżącej u ich podstaw dialogiczności oraz spełniania przez nie kryterium „troski o człowieczeństwo", które zawarte jest w definicji kultury (łac. *colere*, wł. *cura di sé*).

Ostatnią pozycją części drugiej jest tekst *Wielkie Księgi ludzkości* (2013) dotyczący wymogów międzykulturowych stawianych współczesnej humanistyce: bezustannego poszerzania wiedzy, wysiłku rozumienia i wspólnego działania w spotkaniu z Innym – w odniesieniu do różnych tradycji, przecinających się dziś we wspólnej przestrzeni życia. W rozdziale tym uwydatnia się między innymi owocność działań opartych na wzajemnym uznaniu i szacunku, z których wynika także doskonalenie się jednostek wpływające na formy życia wspólnotowego i intensyfikacja *Humanum*.

Teksty części drugiej, które w pewnej partii stanowią przekłady wersji obcojęzycznych (zob. Nota bibliograficzna), poddane zostały pewnym modyfikacjom (korekty stylistyczne, terminologiczne, niezbywalne uaktualnienia bibliograficzne, odniesienia do literatury w języku polskim). Starano się wszakże zachować ich charakter zapisujący zmagania z pojawiającymi się nowymi problemami, dokumentujący przebywaną drogę, jej ograniczenia (czasem przez stan badań i horyzont historyczny), a niekiedy także dalekowzroczność pozyskiwanych rozpoznań.

Przekłady tekstów obcojęzycznych, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki niniejszego tomu.

Warszawa–Genua, wrzesień 2015 r.

I.
KULTURY I FILOZOFIE.
FILOZOFIA MIĘDZYKULTUROWA

Wstęp.
Stanowiska filozofii międzykulturowej

Nazbyt często w dyskusjach publicznych mamy dziś do czynienia z wypowiedziami odmawiającymi humanistyce jej podstawowego dotąd znaczenia w dziejach kultury. Mówi się o jej bezużyteczności, oderwaniu od rzeczywistości, podległości władzy, permanentnym opóźnieniu wobec biegu historii, nienadążaniu za rozwojem techniki. Spora część tych zarzutów ma swe uzasadnienie w stanie rzeczywistym, który wszelako trudno jest ocenić w sposób ogólnie (czy też masowo) przystępny, przeliczalny i przetwarzalny technicznie. Nie dotykają one jednak tego, co w humanistyce istotne.

Przypomnijmy zatem w sposób najprostszy określenia podstawowe: humanistyka dostarcza sposobów i środków pojmowania, rozumienia i działania ludzkiego w świecie – w świecie, który dziś intensywnie się zmienia i któremu bardziej niż kiedykolwiek brak punktów oparcia. Aby być taką i z tego względu również dziś zajmować centralne miejsce pośród aktywności ludzkich, humanistyka musi być pieczołowicie i w adekwatny sposób pielęgnowana, uprawiana, aktualizowana.

Współczesna humanistyka to nie abstrakcja ani wieża z kości słoniowej, ale dziedzina, której nic, co ludzkie, nie jest obce. To humanistyka, którą za Martą Nussbaum nazwałabym integralną: oparta na podstawach filozoficznych i z nimi konfrontująca swe wyniki, sprzęgnięta z „konstelacjami" metod dyscyplinarnych, powstającymi w obliczu pojawiających się i podejmowanych problemów.

Jednym z najważniejszych projektów humanistyki współczesnej jest filozofia międzykulturowa, podejmująca refleksję podstawową w oparciu o wielo- i interdyscyplinarny dorobek kultur, powstający w zróżnicowanych kontekstach wspólnotowych. To projekt spotkania, wymiany, argumentacji, rewizji i rekonstrukcji zachodzących między elementami dorobku wszystkich regionów świata, które mają wkład

w to, co nazywamy „racjonalnym" i „ludzkim" – stanowią one dla siebie nawzajem wyzwania do krytycznego zmagania się o wydobycie tego, co można uznać za poznawalne, rzeczywiste, ważne i posiadające sens. Tworzy się w nim przestrzeń wzajemnej równouprawnionej (przestrzeń „między") otwartości na siebie kultur i racjonalizmów jako prób rozumowego odsłaniania porządków świata. Dziś nie sposób podjąć jakiegokolwiek problemu filozoficznego bez umieszczenia go na tle uwarunkowanych przez tradycję różnych sposobów myślenia. Szczególnie uwydatnia się w tym **sprzężenie kulturoznawstwa z filozofią**.

Aby przybliżyć projekt i zademonstrować jego wynikanie z różnorodnych, zróżnicowanych również regionalnie, tendencji humanistycznych, przedstawiam zwięźle i w możliwie najprzystępniejszy sposób kilka konstytuujących go stanowisk, które wyłaniały się w latach 80. niemal równocześnie, stanowiąc niejako manifestację „ducha czasów"[1]. Interesujące i badawczo obiecujące jest uchwycenie rozłożenia w nich akcentów.

Prezentacja stawia w centrum teksty programowe opublikowane w pierwszym numerze ukazującego się w Wiedniu czasopisma „Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren", umieszczając je na tle całej twórczości ich autorów i ich najważniejszych prac.

[1] Można oczywiście wskazać na zalążki filozofii międzykulturowej w pracach autorów takich jak: Ibn Chaldun – polityk, filozof historyk XIV w., pośrednik między światem arabskim, berberyjskim, perskim, mongolskim i chrześcijańskim (zob. w tym tomie tekst wywiadu *«Inni są, jak my…»*), Giambattista Vico czy Johann Wolfgang Goethe, nigdy jednak dotąd międzykulturowość nie była stanowiskiem tak niezbywalnym i centralnym jak współcześnie.

Franz Martin Wimmer

Franz Martin Wimmer (ur. 1942 r.), z pochodzenia Austriak, w młodości jezuita, potem filozof analityczny, wreszcie badacz myśli pozaeuropejskiej, położył w zarysie swego projektu akcent na wstępnej **definicji filozofii**, nie tylko opartej na jej europejskiej wersji, lecz także zdolnej do ujmowania bogactwa swych odmian, powstających w różnych kontekstach kulturowych, odpowiednio do oczywistego skądinąd stwierdzenia, że „inni są, jak my, istotami myślącymi"[2].

Definicja filozofii w epoce wielo- i międzykulturowości

Wimmer poddaje analizie ogólną współcześnie uznaną definicję filozofii jako dyscypliny mającej za swój przedmiot określone treści (dotyczą one w metafizyce i ontologii struktury rzeczywistości), stawiającej pytania o możliwości i sposoby poznania (teoria poznania i logika) oraz ustanawiania i uzasadniania norm (etyka i estetyka). Definicję tę konfrontuje z konstatowanym współcześnie bogatym materiałem produktów kulturowych, w którym wymienione wyróżniki filozofii są obecne w odmienny, często nieznany nam sposób, i formułuje definicję filozofowania pojemną i elastyczną, odpowiednią do uchwycenia zjawisk z zakresu filozofowania, które z racji swej uwarunkowanej kontekstem życiowym (*Kulturalität*, kulturowość) odmienności nie były nią objęte. Według Wimmera filozofowanie to „dążenie do metodycznej, intersubiektywnie odtwarzalnej argumentacji"[3]. Twierdzi Wimmer, że „w uprawianiu filozofii nie ma jednego i definitywnie

[2] Tak brzmi tytuł wywiadu z F.M. Wimmerem przeprowadzonego przez autorkę, zob. w tym tomie *«Inni są, jak my, istotami myślącymi»*. Zob. Literatura.

[3] F.M. Wimmer, *Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie*, „Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren" 1998, nr 1, dalej nr ten cyt. jako PLL (wyd. 2: 2014). Tu cytaty (z niewielkimi poprawkami) za

odpowiedniego języka, jednej kulturowej tradycji ani też sposobu myślenia, lecz że jest ich wiele i że wszystkie mają kulturowy charakter […]"[4]. Z rozważań nad adekwatną wobec epoki międzykulturowej definicją filozofowania wynikają także wnioski dotyczące **historii pojęcia**. Próby definiowania podejmowane do tej pory nie uwzględniały, a jeśli, to tylko na marginesie, tradycji i form filozofowania innych niż zachodnioeuropejskie.

Pojęcie kultury

Kolejnym krokiem w artykule jest analiza pojęcia kultury (niebiorąca wszelako pod uwagę różnorodności ujęć kultury w sensie wspólnotowym) i ustalenie jej adekwatnych do współczesnej sytuacji określeń. Wimmer wychodzi od ujęcia kultury jako „czegoś wewnętrznie uniwersalnego, jako każdorazowej jedności formy wszystkich przejawów życia pewnej grupy ludzi". Obok tej „wewnętrznej jedności" stawia aspekt receptywności kultury i podkreśla, że nie ma ona zuniwersalizowanego charakteru. Wprowadza rozróżnienie między kulturą w ujęciu statycznym (*cultura creata*) i dynamicznym (*cultura quae creat*), czyli działaniem zmierzającym do określonych celów. Aspekt statyczny pozwala na rozróżnianie kultur, które wszelako nigdy nie pozostają wyspami, a ich przemian nie należy pojmować jako zagrożenia, lecz jako nieuniknioną dynamikę o finalności, która powinna być przedmiotem badań i refleksji. Kultura czasów współczesnych to *cultura creata quae creat*, jej istotnym elementem jest filozofia międzykulturowa.

Kulturowość i centryzmy

Wimmer zakłada, że punkt wyjścia w ujmowaniu rzeczywistości obcych kultur ma charakter kulturowy i że jest nim zawsze własna kultura, stanowiąca niezbywalne centrum każdorazowego ujmowania

przekładem polskim: F.M. Wimmer, *Tezy, warunki i zadania filozofii międzykulturowej*, przeł. J. Stuchlik, „Kwartalnik Filozoficzny" 2000, t. XXVIII, z. 1, s. 169.

[4] F.M. Wimmer, *Tezy*..., dz.cyt., s. 174.

świata. Jednakże to uwarunkowanie kulturowe, nazwane przez Wimmera „centryzmem", może mieć różne odmiany. Wimmer wyróżnia cztery odmiany **„centryzmów"**, czyli punktów wyjściowych w ujmowaniu wielości i różnorodności kultur:

– centryzm uniwersalistyczny i ekspansywny, który polega na przekonaniu, że „prawda" dana jest w ramach pewnej formy życia, czyli kultury, i należy ją upowszechniać, eliminując wszystko, co mogłoby jej przeczyć – jest to centryzm monologiczny;
– centryzm integratywny, który również wychodzi z założenia obiektywnej przewagi własnej „prawdy", przyjmując na dodatek, że powinna ona wchłaniać i integrować wszystko, co obce. Działania tego typu centryzmu to monologiczne, nietolerujące alternatyw podporządkowywanie sobie napotkanych form życia;
– centryzm separatystyczny, równoznaczny z relatywizmem kulturowym, zakłada współistnienie wielu przekonań o „prawdzie" i jej niepodważalności. Opiera się na ideale wielości, a różnicom kulturowym przypisuje charakter naturalny, rdzenny. Różnice istnieją obok siebie, nie wywierając nawzajem żadnych wpływów;
– centryzm tentatywny albo tranzytoryczny, dialogiczno-polilogiczny – własne uzasadnione ujęcie rzeczywistości stanowi w nim przesłankę uznania za równie uzasadnione ujęcia rzeczywistości dokonywane przez innych. Również tu ideałem jest wielość, ale jako przejściowa. Różne ujęcia rzeczywistości są ewidentne we własnych polach kulturowych, ale skonfrontowane mogą wchodzić we wzajemne wielorakie relacje i ulegać modyfikacji.

Ten ostatni centryzm leży u podstaw filozofii międzykulturowej. Filozof kładzie nacisk na przedrostek „inter-" („między-"), wskazując na wagę permanentnego tworzenia nowej przestrzeni racjonalnej konfrontacji i rozważania argumentów oraz poszukiwania rozwiązań, dystansując się w ten sposób wobec transkulturowości[5] jako odnoszącej

[5] Termin znany za sprawą prac filozofa niemieckiego Wolfganga Welscha, zob. tenże, *Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen*, „Zeitschrift für Kulturaustausch" 1995, nr 1 (45). Zob. w tym tomie wywiad «*Inni są, jak my, istotami myślącymi*».

się do zjawisk i zachowań jednolitych, obecnych we wszystkich kulturach i związanych głównie z przystosowaniami do globalizacji.

Być może za sprawą swej wczesnej formacji opartej na ćwiczeniach duchowych Wimmer formułuje reguły w postępowaniu z myślą ludzkości. Reguła minimum brzmi:

> Nie uważaj za dobrze uzasadnioną tezy filozoficznej, która swe powstanie zawdzięcza ludziom pochodzącym z jednej tylko tradycji kulturowej[6].

Tezy filozofii międzykulturowej

Wimmer ogłasza też swoje tezy dotyczące filozofii międzykulturowej. Pierwsza z nich to krytyka uznawania filozofii europocentrycznej za uniwersalną, albowiem również ta filozofia jest regionalna, a powołując się na autorytety własnej tylko tradycji, jest „etnofilozofią". Druga podkreśla kulturowo-partykularny charakter wszystkich filozofii zamierzonych jako uniwersalnie obowiązujące. Trzecia teza postuluje rozszerzanie horyzontów kulturowych filozofii przez udostępnianie ich nieznanych lub zapoznanych źródeł, objaśnianie nieznanych tradycji, uwzględnianie nowych rodzajów tekstów.

Warunki realizacji postulatów zawartych w tezach Wimmera są niezwykle trudne do zapewnienia, a właściwie stanowią długoplanowe cele do osiągnięcia w humanistyce. Są to m.in.: jasne określenie, „czym są kultury", „jak dalece różnice kulturowe mają wpływ na filozoficzne pojęcia i teorie", jasne reguły przekładu zapewniające zrozumienie kulturowej odmienności.

Zadania filozofii międzykulturowej

Programowy tekst Wimmera, w którym akcent położony jest na aspekcie analitycznym i logicznym filozofii w międzykulturowym świecie (nieobecne są natomiast estetyka, poezja, narracje, religie

[6] F.M. Wimmer, *Tezy*..., dz.cyt., s. 175.

i odniesienia do filozofów kultury takich jak Vico czy Herder, a także odniesienia do historii formowania się koncepcji kultury), zamykają określenia zadań filozofii międzykulturowej, a stanowią je:

- analiza ukrytych uwarunkowanych kulturowo sposobów myślenia,
- krytyka domniemanej wyższości filozofii europejskiej,
- krytyka stereotypów w postrzeganiu siebie, innych i świata,
- tworzenie warunków wzajemnego poznawania się i rozumienia oraz nieustannego, w pogłębieniu idei oświecenia, uświadamiania,
- zapewnianie warunków określania człowieczeństwa i tym samym szerzenia pokoju.

Oddziaływanie

Zadania nakreślone w artykule programowym podjął Wimmer w swej szeroko zakrojonej wieloletniej działalności na polu filozofii międzykulturowej, czy to w postaci nowych zajęć poświęconych historii filozofii i systematyce filozofii międzykulturowej prowadzonych na Uniwersytecie w Wiedniu, czy wykładów, które prowadził jako *visiting professor* na uczelniach świata (San José, Hangzhou, Mumbai), czy wreszcie tworząc i prowadząc przez lata Wiedeńskie Towarzystwo Filozofii Międzykulturowej (Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie), czasopismo „Polylog" i portal internetowy poświęcony filozofii międzykulturowej.

W pracach naukowych postawił Wimmer i podjął wiele konkretnych problemów, rozwijanych potem w ramach filozofii międzykulturowej. Jednym z nich są prawa człowieka. Filozof przeprowadza analizę ich brzmienia w różnych wersjach tekstowych i rozważa ich aspekty (prawny, teologiczny, filozoficzny) oraz sposoby przestrzegania w ramach różnych kultur. Prawa człowieka, jak podkreśla, są wytworem kultury zachodniej i opierają się na centralnej w niej autonomii jednostki. Jednostki wszakże – a co za tym idzie, także ich sądy – zawsze są określane kulturowo. Ewidentny staje się problem ustalania wymiaru i charakteru ich obowiązywania w poszczególnych kulturach, w których granice między jednostką a wspólnotą przebiegają w zróżnicowany sposób.

W praktyce upowszechniania praw człowieka dzieje się często tak, że zachodnie ujęcie stosunku jednostka–wspólnota bywa narzucane, doprowadzając niekiedy do szkodliwych deformacji systemów kultury. Wimmer proponuje racjonalną analizę stosunków kulturowych i argumentację, która mogłaby przekonywać (a nie nakłaniać czy uwodzić) interlokutorów do wydobywania i respektowania sfery wolności jednostki w ramach własnych kultur. Filozofia nie może ograniczyć się do dogmatycznego przekazywania historycznie i kulturowo uwarunkowanych praw. Jej zadanie natomiast jest podwójne: 1) analiza faktycznych przesłanek i układów sił, w których prawa człowieka są uniwersalizowane, i wykrywanie ich zależności od ekspansji politycznych i ekonomicznych; 2) prowadzenie żywego dyskursu, w którym idee praw podstawowych rozpatrywane są i stosowane jako realne treści w realnych kontekstach i działaniach bez ideologicznej przykrywki. Możliwe jest wtedy łączenie różnych źródeł mądrości i doświadczeń życiowych.

Literatura

Franz Martin Wimmer

Książki:

Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Wien 1988.

Interkulturelle Philosophie – Geschichte und Theorie, Wien 1990.

Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen, Bremen 1997.

Essays on Intercultural Philosophy, Chennai-Madras 2002.

Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität, Wien 2003.

Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung, Wien 2004.

Artykuły, teksty:

Vergleichende Philosophiegeschichte als Postulat und Realität, „Conceptus", Wien, XVII, 1983, nr 42, s. 93–101.

Die Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht, w: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, red. H. Kimmerle, A. Mall, Amsterdam 1993, s. 29–40.

Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge?, w: *Philosophie aus interkultureller Sicht*, red. N. Schneider i in., Amsterdam 1997, s. 317–325.

Human Rights and Intercultural Ethics, w: *Menschenrechte, Kulturen und Gewalt. Ansätze einer interkulturellen Ethik*, red. L. Kühnhardt, M. Takayama, Baden-Baden 2005, s. 345–355.

Interkulturelle versus komparative Philosophie – ein Methodenstreit?, „Zeitschrift für Kulturphilosophie" 2009, nr 2, s. 305–312.

Überlegungen zur Frage nach Maßstäben kultureller Entwicklung, „Journal für Entwicklungspolitik (JEP)" 2004, nr 3, s. 11–45.

Centrism and Tolerance in the Context of Intercultural Philosophy, „Forum Mission" 2011, nr 7, s. 40–60.

Prospettive di identità culturale in un mondo globale, w: *Culture e religioni: la pluralità e i suoi problemi*, red. G. Cunico, D. Venturelli, Genova 2011, s. 41–62.

Inne:

«Gli altri sono esseri pensanti come noi». Inizi, tappe, problemi e compiti della filosofia interculturale. Franz Martin Wimmer a colloquio con Anna Czajka, w: *Logiche dell'alterità*, red. A. Pirni, Pisa 2009, s. 173–186; zob. także: F.M. Wimmer, *Anfänge, Stadien, Probleme, Aufgaben interkultureller Philosophie. Ein Gespräch zwischen Anna Czajka und Franz Martin Wimmer*, w: *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, red. B. Henry, A. Pirni, Bielefeld 2012; zob. w tym tomie *«Inni są, jak my…»*.

Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen. Für Franz Martin Wimmer, red. F. Gmainer-Pranzl, A. Graneß, Wien 2012.

Uzupełnienia literatury: w wywiadzie z F.M. Wimmerem, zob. w tym tomie tekst *«Inni są, jak my…»*.

Raúl Fornet-Betancourt

Propozycja filozofii międzykulturowej nakreślona przez Raúla Fornet-Betancourta (ur. 1946 r.), filozofa i misjologa, Kubańczyka z pochodzenia, którego osobowość badawcza uformowała się na uniwersytetach w Brazylii, Hiszpanii, Francji i Niemczech, wykładowcy kilku uniwersytetów świata (Brema, uniwersytety w Meksyku i Brazylii), nacechowana jest przez kontekst kulturowy, w którym się formowała, i szczególne pole badawcze, jakie powstało na przecięciu **inspiracji południowoamerykańskich i europejskich**.

„Cywilizacja i barbarzyństwo" w kontekście południowoamerykańskim

Pierwszy kontekst tej koncepcji to przytoczona w artykule programowym „Polylogu" refleksja kulturowa kontynentu południowoamerykańskiego, zmagająca się z doświadczeniem eksterminacji ludności tubylczej, wielowiekowym kolonializmem oraz podporządkowaniem północnemu światu (USA i Europy Zachodniej) oraz wynikającemu stąd poczuciu niższości czy pokrzywdzenia. To kontekst widzenia świata „od dołu", z perspektywy podrównikowej[7]. Dalsze ważne elementy tego kontekstu to dyskusja z ideą postępu i ocena rezultatów globalizacji. Jednym z najważniejszych przedstawicieli ideologii postępu był Domingo F. Sarmiento (1811–1888), prezydent Argentyny, który w słynnej książce „Cywilizacja a barbarzyństwo"[8] tytułową sprzeczność

[7] R. Fornet-Betancourt, *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs*, PLL, s. 38–53.

[8] D.F. Sarmiento, *Facundo. Civilización y Barbarie* (1845), Caracas 1976; niem. *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga*, przekład i opr. B. Zilly, Frankfurt am Main 2007.

przedstawił jako sedno problemów Ameryki Południowej. Sarmiento utożsamiał cywilizację z jej zachodnioeuropejskią, amerykańską formą, reprezentowaną emblematycznie przez „statki parowe" i szybki przekaz informacji, przeciwstawianą zacofaniu i upartemu trwaniu w nim ludności tubylczej i potomków kolonizatorów hiszpańskich. Historiozoficznym założeniem Sarmienta jest następowanie po sobie barbarzyństwa i cywilizacji, nieuchronny postęp.

W dzisiejszych czasach para słów barbarzyństwo–cywilizacja nie oznacza, zdaniem Fornet-Betancourta, następstwa i postępu, lecz istniejącą jednocześnie produkcję i reprodukcję barbarzyństwa. Opcja na rzecz cywilizacji, spotęgowana „huraganem globalizacji", doprowadziła do zjawisk, które można nazwać barbarzyństwem cywilizacyjnym, przejawiającym się jako:

– wyniszczanie kultur,
– wykluczenie społeczne,
– degradacja środowiska,
– rasizm,
– zawężone spojrzenie na przyrodę,
– zachwianie miejsca człowieka w stworzeniu,
– głód, niedożywienie.

Postęp przez aksjologiczne bogactwo kultur

Alternatywą dla koncepcji postępu cywilizacyjnego powstałą w kręgu południowoamerykańskim jest wizja, którą przedstawił poeta i pisarz kubański (pochodzenia hiszpańskiego) José Martí (1853–1895). Zwracając się przeciw tezom Sarmienta, pisał:

> […] ani księga europejska, ani księga Jankesów nie były w stanie rozwiązać zagadki hiszpańskiej Ameryki[9].

Ameryka, twierdził Martí, nie musi ratować się przed swymi Indianami, lecz może się uratować tylko „razem z nimi", przejmując własne

[9] J. Martí, *Nuestra América*, w: tenże, *Obras completas*, t. VI, La Habana 1975, s. 63.

bogate dziedzictwo kulturowe z jego różnorodnością i pluralizmem ujęć świata i pokładając ufność w realności i naturalności ludów Ameryki[10].

Zwrócenie się ku różnorodności kultur amerykańskich, zwanych przez myśliciela meksykańskiego Alfonso Reyesa (1889–1959) „rezerwami człowieczeństwa"[11], podlegać winno regulatywnej idei upatrywania w nich uniwersalistycznych strategii urzeczywistniania godnego życia i opierać się na zasadach wzajemnego uznania i szacunku. Kultury, jako dziedziczone z przeszłości rezerwy czy rezerwuary człowieczeństwa, same w sobie wymagają szacunku i uznania, ale ponadto gwarantują aktualnie i realnie osobisty, swobodny rozwój człowieka. Szacunek wobec kultur i uznanie wobec nich, równające się umożliwieniu ich rozwoju, muszą być więc traktowane także jako wymóg etyczny zapewniania warunków (ram) kształtowania tożsamości każdego. Przy czym tożsamość rozumiana jest jako permanentny proces wyzwalania się z ograniczeń, a więc także jako nieustanne podejmowanie namysłu nad elementami własnej kultury.

Szacunek i uznanie dla kultur nie oznacza romantycznego powracania do nich ani traktowania jak rezerwatów. Doświadczenia z dziedziczeniem południowoamerykańskiego bogactwa kultur i nieustanna refleksja kulturowa pozwalają Fornet-Betancourtowi na wyjątkową przenikliwość w ocenie kultur i zarys ich dialektyki. Autor podkreśla stałe produkowanie w kulturach **nowych barbarzyństw**, stwierdza, że żadna z kultur nie jest ostatecznym rozwiązaniem spraw ludzkich, ale każda jest drogą do poszukiwania rozwiązań o charakterze uniwersalizującym. Wzajemne relacje kultur to alternatywa wobec barbarzyństwa homogenizującej rzeczywistość cywilizacji.

Kultura pochodzenia i kultura jako matryca tożsamości

Kultura, jak już się rzekło, stanowi punkt oparcia dla projektów tożsamościowych wolnej jednostki, która wiedziona w swym rozwoju

[10] Tamże, s. 16.

[11] A. Reyes, *Ultima Tule*, w: tenże, *Obras completas*, t. XI, Mexico 1968, s. 60.

roszczeniem wolności, poddaje elementy kultury sądom i krytyce. Kultura pochodzenia, *cultura de orígen*, nie jest bowiem ani rezerwatem, ani losem czy przeznaczeniem, wygodnym fotelem oczywistości. Swobodna jednostka w drodze ku swej tożsamości stoi wobec trudnego zadania hermeneutycznego – potwierdzenia swej kultury lub jej krytyki. Postawą odpowiadającą tej sytuacji jest tzw. nieposłuszeństwo kulturowe. Jednostki muszą odnajdywać w dziedzictwie kultur przestrzeń do realizacji własnej biografii. Ta osobista przestrzeń kulturowa to matryca poszukiwania tożsamości, a nie numer zaksięgowania czy kaptur ograniczający widzenie:

> Albowiem kultura jest sytuacją *conditio humana*, a nie samą *conditio humana*. Inaczej mówiąc: praktykowanie wolności przez człowieka – podobnie zresztą jak praktykowanie rozumu – nie istnieje bez uwarunkowania kulturowego, ale też nie istnieje kultura ludzka bez praktyki wolności i rozumu[12].

Jednostka i dialektyka wolności osobistej i kulturowej

Nakreślony aspekt genetyczny kulturowofilozoficznej koncepcji Fornet-Betancourta zestawiony jest z systematycznym, którego centrum stanowi jednostka i jej swobodny rozwój, ujęte w odniesieniach do filozofii egzystencjalnej, szkoły frankfurckiej, Jürgena Habermasa, a także refleksji nad Innym inspirowanej głównie przez Enrique Dussela.

Odpowiednio do przedstawionych przesłanek Fornet-Betancourt stwierdza, że dla każdego człowieka jego relacje kulturowe oznaczają napięcie sytuacyjne, konflikt między determinacją a wolnością. Nadto kultury, a ściślej mówiąc procesy ich konstytuowania się i stabilizowania, stanowią wielowątkowe kłębki napięć (społecznych, politycznych, ekonomicznych, religijnych). Dochodzi w nich do głosu nie tylko dialektyka determinacji i wolności, ale i dialektyka podporządkowywania i wyswabadzania, a przed każdym staje zadanie odpowiedzialnej identyfikacji z tym, co w akcie decyzji określa jako kulturę, i tym, w jaki sposób się z nią identyfikuje.

[12] PLL, s. 42.

W dialektyce życia w kulturze Fornet-Betancourt wyróżnia dwa jej aspekty. Pierwszy to dialektyka wolności jako celu biografii jednostkowej, spełnienie autonomii osobistej, która może odwoływać się do filozofii wolności egzystencjalizmu (J.P. Sartre) czy refleksji hermeneutycznej K.O. Apela. Drugi to dialektyka podporządkowywania i wyswabadzania w działaniach społecznych. W jej ramach należy podjąć refleksję nad wymienionymi elementami, poczynając od analizy znaczenia protestu zgłaszanego przez ofiary konkretnych kultur. Refleksję poddać trzeba sformułowanemu przez filozofa Enrico Dussela imperatywowi oswabadzania ludzi, którzy w konkretnych kulturach stali się ich ofiarami. Wskazania Dussela („pamięć ofiar") tworzą etyczno-krytyczną opcję wewnątrz każdej kultury, pozwalającą na wydobywanie z niej horyzontu samoodnowy.

Obie dialektyki stanowią dwa wymiary tego samego procesu interaktywnego, a ich metodologie uzupełniają się nawzajem. Myśląc o konflikcie między tradycjami ucisku i wyzwolenia w kontekście imperatywu wyzwalania, aby zrozumieć ten konflikt, odnosimy go do podmiotu, jego dialektyki i filozoficznych narzędzi.

Wolność – racjonalność i solidarność

Fornet-Betancourt podkreśla, że zasada wyzwolenia wymaga zarówno na płaszczyźnie uzasadnienia, jak i praktyki, przyswojenia refleksyjnego – to ono właśnie czyni tę zasadę przekonującym kryterium paradygmatu, pozwalającym na rozsądzanie między skonfliktowanymi tradycjami i przyjmowanie racjonalnej opcji. Zasada wyzwolenia nie jest apelem zawartym w pewnej tradycji, lecz zasadą racjonalną, która przekonuje, stanowi motywację działań i może prowadzić do zwrotu w rozwoju kultur.

Zasada wyzwolenia w odniesieniu do konfliktów kultur, pogłębiona w refleksji filozofii wolności, okazuje się równoważna z wyborem pielęgnacji więzi, solidarności „jako sposobu życia i istnienia". Ortega y Gasset, na którego Fornet-Betancourt często się powołuje, określa to następująco:

> Brak więzi oznacza unicestwienie. Nienawiść spowodowana brakiem więzi, odizolowując i rozłączając, rozbija wszechświat na cząstki i wniwecz obraca indywidualność[13].

Solidarność jako „zapośredniczona wzajemność" to wyróżnik egzystencji urzeczywistniającej się w praktyce historycznej i społeczno-kulturowej.

Alternatywą wobec „barbarzyństwa" cywilizacyjnej globalizacji, kierującej się pragmatyką rynkowo-polityczną, jest, jak już powiedziano, nie sakralizacja autarkicznych kultur, ale aktywizacja interakcji między kulturami – dialog. Jest on wciąż jeszcze raczej projektem niż rzeczywistością, staje się często nadużywanym hasłem lub tematem relegowanym na płaszczyznę irrelewancji albo zostaje jako projekt zdominowany przez logikę rynku i konsumpcji (przykład turystyki masowej). Fornet-Betancourt podaje warunki rzeczywistego dialogu, a należą do nich po pierwsze znajomość własnej kultury, jej dynamiki, etapów rozwoju historycznego, momentów konfrontacji z otoczeniem zewnętrznym, po drugie – informowanie się, w podwójnym sensie tego słowa: jako gromadzenie wiedzy o innych i poddawanie się oddziaływaniu wyróżniającej ją formy, czyli jako proces poznawczy, który zachodzi między podmiotami. Takie informowanie się Martin Buber nazwałby spotkaniem lub „prawdziwą rozmową", przytaczany przez Fornet-Betancourta teolog i filozof dialogu międzyreligijnego, Raimon Panikkar (1918–2010) nazywa go „narodzinami do nowej egzystencji"[14]. Dialog wymaga postawy wychodzącej poza zwykłą tolerancję i wzajemne uznanie w kierunku etyki solidarności – etyki wspólnych celów ludzkości, w kierunku ko-suwerenności wszystkich ludzi wspólnie realizujących projekt wolności dla wszystkich.

Ten projekt, jako alternatywa wobec neoliberalnej globalizacji, to „mundializacja oddolna", powstająca w potęgującym się procesie współoddziaływania na siebie realnych i złożonych światów. Proces ten stanowi możliwość humanizacji świata i rękojmię nadziei dla tych, którzy, jak to w nawiązaniu do Sartre'a formułuje badacz, mają odwagę wyobrażać sobie świat inny niż świat zniewoleń, który zastali.

---

[13] J. Ortega y Gasset, *Medytacje o Don Kichocie* [1914], przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2008, s. 8.

[14] R. Panikkar, *L'incontro indispensabile*. *Dialogo delle religioni*, Milano 2001.

Podstawy filozoficzne dialogu międzykulturowego

Ostatnim problemem, jaki Fornet-Betancourt podejmuje w swej pracy, jest pytanie o podstawy filozoficzne dialogu międzykulturowego i sposoby pozwalające uniknąć zamknięcia go w jednej kulturze. Badacz zaleca postawę „tentatywną", tymczasową, określoną przez aktualnie dostępne możliwości, na którą składa się kilka momentów:

– Refleksja subiektywna, której podmiot jako „pojedyncza uniwersalność" stanowi centrum przyswajania sobie tego, co nieznane, i ujęć całościowych. Refleksja subiektywna, zanurzona w konkretnej kulturze, lecz zarazem zmierzająca ku uniwersalności, zawiera w sobie wynikającą z określonych warunków, wyróżnianą przez Emmanuela Levinasa i Enrique Dussela w aktach jednostkowej refleksji „eksterytorialność" i zakłada tym samym możliwość doświadczania innych jednostkowych „eksterytorialności" – stanowi to podstawę komunikacji zarówno wewnątrz poszczególnych kultur, jak i komunikacji międzykulturowej.
– Refleksja jednostkowa przekształca granice poddawanej namysłowi rzeczywistości w obszary graniczące (obszary komunikacji) i zobowiązuje do uczynienia również tożsamości kulturowej przedmiotem wymiany komunikacyjnej. Ponieważ człowiek znajduje się wobec siebie w stosunku eksterytorialności, podmiot refleksji, nawet jeśli stosunkiem tym uzasadnia własne Bycie-Sobą, nie jest związany z definitywnie określoną tożsamością.
– Trzecim założeniem myślenia międzykulturowego jest troska o wolność, która to wolność stanowi rdzeń refleksji jednostkowej. Jest on stałą antropologiczną, przed którą każda kultura i każda forma polityczno-społeczna muszą się opowiadać. Jednostkowa troska o wolność przeciwstawia się wszelkim zamysłom kolonizacyjnym czy konserwującym, jeśli stanowią one jej naruszenie, i jest punktem wyjścia permanentnej reorganizacji kultur w nowe konstelacje odpowiadające roszczeniu uniwersalności wolności[15].

[15] PLL, s. 52.

Odpowiedzialność za kulturę

Podstawą kultur i dialogu międzykulturowego jest racjonalne i solidarne postulowanie wolności. Człowiek wolny to człowiek rozumny, który swoje rozumowanie i działanie musi usprawiedliwić przed sobą samym i innymi. To kolejna stała antropologiczna, którą formułuje Fornet-Betancourt. Jej konsekwencją jest postawa odpowiedzialności w każdej sytuacji za postać i charakter sposobu formowania (wychowania) ludzi w życiu wspólnotowym.

Na zakończenie tekstu badacz poddaje pod dyskusję konkretny kulturowy charakter własnych propozycji i deklaruje gotowość ich konfrontacji z określonymi problemami międzykulturowymi. Przestrzega przed uznawaniem jakichkolwiek propozycji za uniwersalne.

Z punktu widzenia centralnego **roszczenia jednostki do swobodnego rozwoju i poszukiwania tożsamości, którego realizacja jest możliwa w ramach kultury wspólnotowej**, Fornet-Betancourt dokonuje krytyki tych kultur, które ten jednostkowy rozwój uniemożliwiają bądź utrudniają. Roszczeniu jednostki do osiągania tożsamości jako permanentnego procesu wyzwalania się z tłumiących ją więzów odpowiada koncepcja kultury wspólnotowo-narodowej oparta na konstatacji zachodzącego w jej wnętrzu nieustającego konfliktu determinacji i wolności. Nieobecność w kulturze nakazu wolności dla innych niweczy realizacje wolności jednostkowej. Fornet-Betancourt podkreśla **zasadę wyzwolenia i solidarności**, jako kryterium oceny kultur i wyboru opcji praktycznych w ich obrębie, i kwestię **odpowiedzialności za kształt kultury**, w której ramach żyjemy i której zadaniem jest formowanie wolnego człowieka (*Bildung*). Takie kultury, stanowiące alternatywy wobec neoliberalnej globalizacji, nie mogą być traktowane jak rezerwaty, lecz jako rezerwuary form umożliwiających realizacje roszczenia wolności jednostkowych i wspólnotowych, form łatwo poddających się uniwersalizacji w interakcji międzykulturowej wychodzącej poza zwykłą tolerancję, wzajemne uznanie i szacunek, w kierunku **„dzielenia się autonomią" i wspólnego projektu ludzkości**, niezanurzonego bez reszty w poszczególnych kulturach narodowych, ale czerpiącego

z wyłaniających się z tych kultur tendencji uniwersalizujących, zasilających nawzajem i zwrotnie poszczególne kultury.

Program i działanie

Swój nacechowany południowoamerykańską witalnością, katolickim wszechogarniającym zamysłem i religijną żarliwością projekt filozofii międzykulturowej Fornet-Betancourt realizuje od lat zarówno we własnej twórczości podejmującej problemy świata w perspektywie międzykulturowej (publikacje w wydawnictwie Trautgott Bautz), jak i działalności wydawniczej (czasopismo „Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie", Akwizgran) oraz naukowo-dydaktycznej w Missionswissenschaftliches Institut „Missio" w Akwizgranie.

Literatura

Raúl Fornet-Betancourt

Książki:

Comentario a la Fenomenología del Espíritu de Hegel, México 1987.

Introducción a Sartre, México 1989.

Filosofía intercultural, México 1994.

Aproximaciones a José Martí, Aachen 1998.

Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie, Nordhausen 2005.

Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie, Nordhausen 2005.

Die Bedeutung der Erde in den Kulturen: zum Dialog der Kosmologien vor der ökologischen Herausforderung. Dokumentation des XIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Aachen 2009.

Interkulturalität und Religion, Mainz 2012.

Interkulturalität und Menschlichkeit, Mainz 2013.

Artykuły, teksty:

América en el pensar europeo. Tres momentos: Hegel, Keyserling, Ortega, „Cuadernos Salmantinos de Filosofía" 1984, nr XI, s. 529–539.

Pensamiento Iberoamericano como base de filosofía intercultural, w: *Mundo Hispánico – Mundo Nuevo. Visión Filosófica*, red. A. Heredia i in., Salamanca 1994, s. 367–385.

La problemática de los valores en la tradición filosófica latinoamericana del siglo XX, „Revista Agustiniana" 1995, nr 110, s. 579–596.

Inne:

Utopia hat einen Ort. Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten. Festschrift Raúl Fornet-Betancourt, Frankfurt am Main – London 2006.

Ram Adhar Mall

Ram Adhar Mall (ur. 1937 r.), filozof pochodzenia indyjskiego, następnie profesor uniwersytetów niemieckich (Wuppertal, Brema), swój artykuł programowy na temat filozofii międzykulturowej rozpoczyna od ogólnej, opartej na doświadczeniach międzykulturowych filozofa i humanisty, refleksji na temat charakteru kultur i filozofii[16].

Kultury i filozofie

Mall wychodzi od stwierdzenia, że nie istnieją czyste postaci kultur – ani kultury własnej, ani obcych. Analogicznie rzecz się ma z filozofią. I w kulturach, i w filozofii sprzężenia z różnymi obszarami rzeczywistości są wielorakie i głęboko zakorzenione w przeszłości. Mimo swej wieloznaczności i zmienności, kultury stanowią niezbywalne ramy orientacyjne refleksji teoretycznej i działań praktycznych. Kultura to według Malla ukształtowanie pewnej określonej formy życiowej ludzi w ich zmaganiu się z naturą i innymi wspólnotami. Tak jak godność ludzka przysługuje wszystkim ludziom, tak, twierdzi Mall, równoważne są wszystkie kultury, jakiekolwiek zachodziłyby między nimi różnice. Filozofia jest produktem kulturowym i każda kultura zawiera filozofię, jakkolwiek odmienne mogą być jej postaci, kontynuuje Mall, być może niedostatecznie biorąc pod uwagę rozważania Wilhelma Humboldta, rezultaty badań antropologii kulturowej czy wreszcie teorię *building blocks* Karla Deutscha, wskazujące na różne układy elementów sfery symbolicznej, w tym filozofii, i różny stopień intensywności ich występowania. Mall podkreśla fakt istnienia różnych filozofii (nawet w obrębie jednej kultury) i to, że wszędzie są one produktami myślenia.

[16] R.A. Mall, *Das Konzept einer interkulturellen Philosophie*, PLL, s. 54–69.

Projekt filozofowania międzykulturowego nie przyznaje priorytetu żadnej z nich, ma natomiast za zadanie pośredniczyć między swoistymi elementami konkretnych filozofii a ogólnością filozofii uniwersalnej, opierając się na jej źródłach, a są nimi: dziedzictwo kulturowe i antropologicznie ugruntowana dyspozycja metafizyczna. Odmienne filozofie powstałe w różnych kręgach kulturowych rozwinęły różne kierunki i sposoby myślenia i w sposób zróżnicowany rozłożyły akcenty między nimi oraz w ich relacjach z religią, naukami, teorią (takie różnice zresztą można stwierdzać na poszczególnych etapach rozwoju najbliższej nam filozofii europejskiej). Kultury, filozofie, religie są odmienne, kiedy stanowią różne konkretyzacje jednego pojęcia gatunkowego. Byłyby sobie obce, gdyby stanowiły konkretyzacje różnych pojęć. Tymczasem często stanowią przykłady opartego na zbieżnościach i analogiach pojęcia ogólnego. Stąd usprawiedliwienie przymiotników: kultura europejska, amerykańska, filozofia niemiecka, chińska itd. Filozofia w ujęciu międzykulturowym to zrazu, jak twierdzi Mall, nic innego jak filozofia w obrębie jednej kultury: w tych samych kulturach wspólnotowych zawarte są różne modele poznawcze, etyczne, polityczne i inne. Ujęcie międzykulturowe podkreśla tylko i ubarwia tę różnorodność, a ponadto wyzwala z ujednoliceń i uproszczeń wewnątrzkulturowych.

Hermeneutyka międzykulturowa

Punkt wyjścia tradycyjnej hermeneutyki – Gadamerowskie „bycie-zagadniętym" (*das Angesprochensein*) przez obcość albo inność w ramach własnej tradycji – nabrało współcześnie nowego charakteru, albowiem „zagadnięcie" to jest wielorakie: jest „zagadnięciem" Azji, Afryki, Ameryki Południowej przez Europę i „zagadnięciem" Europy przez kultury tych kontynentów, mającym miejsce w konkretnych sytuacjach (wymagających zazwyczaj pilnych rozwiązań), w których uczestniczą – każda na swój sposób. W dialektyce tego uczestnictwa, nazbyt chyba pochopnie nazwanego przez autora „rozmową", wyróżnia Mall cztery sytuacje:

– prezentowanie nie-Europie samoświadomości europejskiej (samej w sobie zróżnicowanej) jako jednolitej;
– europejskie ujmowanie nie-Europy (orientalizm, etnologie);
– autoprezentacje kultur nieeuropejskich;
– rozumienie Europy przez kultury nieeuropejskie.

We współczesnej sytuacji pytanie hermeneutyki staje się złożone i brzmi: kto, kogo, jak i dlaczego podejmuje się rozumieć. Odpowiedzi można szukać przy założeniu zależności wszystkich punktów widzenia, w tym własnego, od tradycji i uznania, że pojęcia, metody, poglądy, systemy nie są wielkościami niezmiennymi i apriorycznymi. Takie założenie neguje tożsamość wąsko pojętą – jako echo tożsamości własnej, wyłączające inne. Jako motto hermeneutyki międzykulturowej Mall proponuje: **wola rozumienia i wola bycia rozumianym są ze sobą związane i stanowią dwie strony tej samej hermeneutycznej monety**.

Kolejnym porządkującym sytuację międzykulturową rozróżnieniem wprowadzonym przez filozofa są trzy modele hermeneutyki, spośród których trzeci odpowiada filozofii międzykulturowej:

– model tożsamościowy oparty na uznaniu własnej kultury, filozofii itd. za paradygmat ekskluzywny, a za *modus* rozumienia poznanie nieznanego przez znane (tylko buddysta może zrozumieć buddystę, tylko heglista – heglistę). Jest to model właściwy nowoczesności, oparty na fikcji rozumienia totalnego;
– model totalnej różnicy, który absolutyzuje odmienność i tworzy fikcję niewspółmierności, niemożności zrozumienia, właściwą postnowoczesności;
– model hermeneutyki analogicznej unika obydwu wymienionych wyżej fikcji i opiera się na zbieżnościach, nakładaniu się zjawisk (*Überlappungen*, *overlaps*), które umożliwiają komunikację i przekład. Zbieżności od biologiczno-antropologicznych po polityczne i religijne nie są autonomiczne, ale osadzone w konkretnym życiu i zależą od związków argumentacyjnych, metod, interesów, wartości itd.

Hermeneutyka analogiczna tym się wyróżnia spośród innych, że jej rozumienie nie ma charakteru wyłącznie przekazywania i przekonywania, ale i powściągania siebie. Podmiot tej hermeneutyki, instancja

medytacyjno-refleksyjna, posługuje się językiem macierzystym i ma świadomość, że na jego miejscu mógłby być ktoś inny – jest w stanie ujmować własne stanowisko jako jedną z perspektyw i tym samym manifestować otwartość i tolerancję.

Filozofia międzykulturowa: określenie negatywne i pozytywne

Mall wyjaśnia nieporozumienia związane z filozofią międzykulturową i określa ją w pierwszym rzędzie *via negationis*. Filozofia międzykulturowa: – nie jest zatem konwencją myślową związaną z jakimś kręgiem kulturowym, – nie jest związana z „miejscem" swej artykulacji, ale jest też zarazem „umiejscowiona" i „bezmiejscowa" (*orthaft/ortlos*), – nie stanowi postawy eklektycznej, – ani abstrakcyjnej, – nie stanowi konstrukcji pomocniczej dla opanowania sytuacji pluralizmu w filozofii, – nie jest estetyzującą romantyczną egzotyką, – nie stanowi kompensacji braków poszczególnych filozofii, – nie jest odnogą myślową postnowoczesności, – nie jest filozofią transkulturową.

Mall, podobnie jak Wimmer, opowiada się za przedrostkiem „między-" w nazwie, wskazującym na żywą, wciąż powiększaną przestrzeń inspirujących i pogłębiających porozumienie analogii.

W sensie pozytywnym filozofia międzykulturowa oznacza nastawienie duchowe towarzyszące wszystkim kulturowym wersjom *filosofia perennis*[17] i uniemożliwiające ich absolutyzację. Metodycznie oznacza to rezygnację z preferencji wobec systemu pojęciowego którejś z kultur i nakierowanie na sferę nakładania się pojęć, na ich konkordancję. Ta funkcja filozofii międzykulturowej, podważana jako rzekomo dekonstruująca pojęcia prawdy, religii, filozofii itd., w rzeczywistości, zdaniem Malla, spełnia nieocenioną funkcję krytyczną, wskazując na

[17] *Filosofia perennis*, termin używany przez Malla, pochodzi od Augustyna Steuchusa i był stosowany później przez Leibniza, a współcześnie przez Aldousa Huxleya, dla oznaczenia wiecznego poszukiwania rzeczywistości prawdziwej i substancjalnej, będącego podłożem wszystkich konkretnie się rozwijających kierunków myślowych i religijnych.

relatywistyczne albo dogmatyczne posługiwanie się tymi pojęciami. Filozofia międzykulturowa uobecnia z jednej strony historyczny konflikt między kulturami filozoficznymi, w którego wyniku większość z nich spychana była na margines i tłumiona, a z drugiej – roszczenie tych pomijanych kultur do autoprezentacji. W ten sposób filozofia międzykulturowa stanowi proces emancypacyjny w sensie wydobywania nieeuropejskich kultur myślowych z zapomnienia, a także uwalniania ich od wyobrażeń powstających od wieków i zniekształconych przez Europejczyków. Filozofia międzykulturowa czyni ewidentną konieczność stworzenia nowej historii filozofii, uwzględniającej pominięte kultury myślowe i rekonstruującej ich często złożony, wielokierunkowy, nielinearny rozwój. Stawia sobie za zadanie przedstawienie tych wzorów myślenia jako kształtujących się w różnych kontekstach (m.in. językowych), pragnąc tym samym zapobiegać ich przemożnej globalnej ekspansji. Tym samym filozofia ta stawia opór ujednolicaniu kultur myślowych. Transkulturowość pojęciowości formalnej, technicznej czy przyrodoznawczej nie odpowiada „duchowi" międzykulturowości. „Duchowi" temu odpowiada natomiast pielęgnowanie świadomości ograniczoności własnego perspektywicznego podejścia do regulatywnej, noszącej wiele imion jedności filozofii wieczystej. W sytuacji braku akceptowanego przez wszystkich punktu archimedesowego filozofii różne kultury myślowe winny być uznawane za odmienne, lecz nie radykalnie obce sobie, drogi ku prawdziwej filozofii. To, czym jest filozofia międzykulturowa, pokazuje się za pośrednictwem pytań skierowanych do niej – i to, jak podkreśla Mall, zarówno w aspekcie między-, jak i wewnątrzkulturowym. „Uszczególnianie" filozofii jako europejskiej, indyjskiej, chińskiej stanowi konstrukcję zewnętrzną, pochodzącą z podejścia innego niż filozoficzne, i jest ograniczające. Z tych sądów wynika wymóg transformowania filozofii w kierunku wykraczającym poza monokulturowość.

Kolejną konsekwencją tego wywodu jest konieczność uprawiania filozofii porównawczej. Umożliwia ona model filozofii pozwalający na jej ogólną stosowalność. Filozofia międzykulturowa odsłania historyczny i kontyngentny charakter praktyk filozoficzno-historiozoficznych, w których wszystkie nieeuropejskie sposoby myślenia tematyzowane są

z punktu widzenia europejskiego. Uprawianie filozofii międzykulturowej umożliwia wreszcie przezwyciężenie podziałów takich jak podział na Orient i Zachód (przy całym, wyrażanym przez Malla, uznaniu dla zasług Edwarda Saida, które były konsekwencją charakterystyki tych dwóch światów[18]). Filozofia międzykulturowa, odnosząc się do dialogu międzyreligijnego, dostarcza mu podstaw do budowania postaw otwartości i tolerancji, przeciwdziałających formowaniu się fundamentalizmów. Odnosząc się do polityki, dostarcza fundamentów do budowania postaw demokratyczno-pluralistycznych. W perspektywie pedagogicznej wreszcie jest podstawą formowania recepcji i reakcji na myślenie i działanie innych, również na ich formy symboliczne. Mall podkreśla przełomowy, międzykulturowy właśnie, charakter koncepcji kultur przedstawiony w dziele Ernsta Cassirera poświęconym formom symbolicznym[19].

Problematyka przekładu

Filozofia międzykulturowa rzuca światło na złożoną problematykę przekładu i jego wąskie w XX wieku filologiczne ujęcie (a paradygmat filologiczny, jak wiadomo, jest podważany w wyniku zwrotu kulturoznawczego w humanistyce). Rozumienie językowe, dowodzi Mall, jest koniecznym, lecz niewystarczającym warunkiem pojmowania rzeczy. Przekłady, jak uczą doświadczenia stuleci, rzadko mogą być wierne – przykładem choćby europejski łańcuch przekładów: *logos*, *ratio*, *reason*, *Vernunft* – wszelako ich owocność, choćby na styku świata greckiego, żydowskiego, rzymskiego, nowożytnego – jest ewidentna. Na obszarze azjatyckim wymienionemu wyżej łańcuchowi odpowiadałby przekład z sanskrytu terminu *dhyāna* na chiński *chan* i japoński *zenna* albo *zen*.

[18] E. Said, *Orientalizm* [1978], przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.

[19] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (Bd. 1: *Die Sprache*, 1923; Bd. 2: *Das mythische Denken*, 1925; Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929), Hamburg 2010. Zob. E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze* [1942], przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2011.

Mall jest zdania, że przekłady nazw rzeczy nie wyczerpują ich treści. Dyskutuje ze słynną wypowiedzią Martina Heideggera o tym, że „nazwa [filozofii] i to, co oznacza, pochodzą z myślenia europejskiego”[20]. Błędem, który popełnia Heidegger, jest według Malla twierdzenie, że nie tylko nazwa, ale i jej przedmiot pochodzą z myślenia europejskiego. Heidegger, który rzekomo czytał Laoziego, kontynuuje badacz, powinien wiedzieć, że *tao* nie wyczerpuje się w swej nazwie, że istnieje również w zjawiskach innych tradycji. Sąd indyjskiego filozofa jest jednoznaczny:

> Kto z filozofii czyni wydarzenie tylko europejskie, niepotrzebnie zawęża jej uniwersalność[21].

Logika w perspektywie międzykulturowej

Wypełniając zadania filozofii międzykulturowej, Mall podejmuje kwestię porównania logik. Przymiotniki w wyrażeniach „logika chińska, indyjska, europejska itd.” wskazują na to, że mogłyby być zastąpione przez inne. O logikach chińskiej, indyjskiej, europejskiej itd. można mówić z takim samym uzasadnieniem jak o kuchniach – chińskiej, indyjskiej, europejskiej itd. Poszukując wspólnego mianownika różnych logik, Mall przytacza definicje klasyka logiki europejskiej Ludwika Wittgensteina, polskiego pisarza i filozofa Jacka Bocheńskiego, myśliciela grecko-indyjskiego Menandrosa i mnicha buddyjskiego o nazwisku Nāgasena (150 r. p.n.e.), wskazując na zbieżności w ich poglądach: umieszczenie w centrum myślenia nauki o wnioskowaniu, jego przebiegu i o uzasadnianiu wniosków. W ujęciu międzykulturowym można by więc logikę określić krótko jako próby argumentowania na rzecz wniosków, których wzory mogą być w różnych kulturach odmienne i wykazywać z jednej strony uderzające podobieństwa, a z drugiej zdumiewające różnice – stwierdzenie to otwiera bezkresne pole badań i porównań.

---

[20] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1960, s. 86.

[21] PLL, s. 61.

W Indiach logika wyłoniła się z różnych dyskusji. Sylogizm indyjski wywodzący się z tradycyjnych modeli dysputy jest – w odróżnieniu od trójczłonowego greckiego – pięcioczłonowy: zawarte jest w nim rozróżnienie między wnioskowaniem subiektywnym (o charakterze psychologicznym) i wnioskowaniem innych (o charakterze społeczno-kulturowym). Oprócz podkreślenia przewagi empiryczno-induktywnego charakteru uzasadnienia wniosku Mall wskazuje na silną obecność w myśleniu indyjskim postrzegania ogólnych właściwości, odpowiadającą arystotelesowskiemu poznaniu intuicyjnemu. Na uwagę w logice indyjskiej zasługuje kategoria wątpliwości, czyli poznania w sytuacji, gdy istnieją dwa sprzeczne spostrzeżenia odniesione do tego samego przedmiotu. Wątpliwość to ani prawda, ani fałsz. W odróżnieniu od jej europejskich ujęć w filozofii indyjskiej nie musi ona stanowić przeszkody w podejmowaniu działania, o ile związane z nim ryzyko nie jest zbyt wielkie.

Różnice między logiką indyjską i europejską nie mają charakteru tylko werbalnego czy zewnętrznego. Wydobyte z pespektywy międzykulturowej skłaniają do zadawania pytań o charakterze antropologicznym.

Podczas gdy sylogizm arystotelesowski ma charakter deduktywno-formalny, sylogizm indyjski pozostaje w żywym kontakcie z czynnikami poznawczymi i psychologicznymi. Formalna prawidłowość sylogizmu jest w logice indyjskiej istotna, ale nie za cenę materialno-treściowej strony wnioskowania. Stąd waga konkretnych dowodów (*Beleg*) w tym wnioskowaniu. Być może dlatego w kulturze indyjskiej nie rozwinęła się logika formalna i generalnie niewielkie jest zainteresowanie relacjami formalnymi, które Mall uważa za jeden z wyróżników myślenia europejskiego i wywodzi go z żydowsko-chrześcijańskiej idei stworzenia z niczego. Ta idea jest myśli indyjskiej, nierozerwalnie związanej z treściami życia, całkiem obca.

Filozofowie zachodni zarzucali myśli azjatyckiej nieznajomość zasady sprzeczności. Stan rzeczy, twierdzi Mall, jest jednak bardziej złożony. „A" nie może być „A" i „nie-A", tak twierdzą i Arystoteles, i buddyści, ale odmiennie uzasadniają to twierdzenie. Dla Arystotelesa w takim zdaniu naruszona byłaby identyczność „A", dla buddystów identyczność „A" nie istnieje. Logika buddyjska neguje zatem nie

zdanie o sprzeczności, lecz jej bezwzględne obowiązywanie: obowiązuje ono tylko przy założeniu tego samego miejsca, czasu i treści.

Chińczycy mogą omijać zasadę sprzeczności, odnosząc się do zasady harmonizacji (*ho*), według której czas i przestrzeń określane są zawsze konkretnie. Jak można twierdzić, pytają Chińczycy, że Sokrates, będąc człowiekiem, jest śmiertelny? Czy jest pewne, że w przyszłych czasach i w innych przestrzeniach ludzie będą umierać? Można natomiast utrzymywać, że Konfucjusz umarł, a zatem i ja umrę, bo mało jest podstaw, by sądzić, żeby ktoś zasługiwał na życie dłuższe niż największy mędrzec[22].

Dostrzegając różnice między logikami, można zapytać: na czym polega prawidłowość i prawomocność wnioskowania? A może istnieją dwa rodzaje prawidłowości: formalna i etyczno-moralna? Ta pierwsza wydaje się mniej uwarunkowana kulturowo.

Etyka w perspektywie międzykulturowej

Mall jedynie szkicowo kreśli problemy etyki w ujęciu międzykulturowym[23]. Jednym z głównych problemów etyki są przewodzące działaniom wartości i ich przesłanki o charakterze zakorzenionym w konkretnych kulturach, z których żadna nie zajmuje uprzywilejowanego miejsca. I tu, jak w logice, mamy do czynienia zarówno z rozbieżnościami, jak i z nakładaniem się intencji i treści.

Obok przesłanek teologicznych i antropocentrycznych etyki w myśli indyjskiej mamy do czynienia z tzw. uniwersyzmem – poglądem, według którego każdy człowiek ma swoje miejsce w świecie, a nie jest to miejsce wyjątkowe. To, co utrzymuje w sobie kosmos, jest bardziej pierwotne, potężne i wszechogarniające niż historia ludzka. Europejskie

[22] Mall powołuje się na materiały przedstawione przez Marcela Graneta w: *Das chinesische Denken* [*La pensée chinoise*, 1934], Frankfurt am Main 1985, s. 255.

[23] Problematyka etyczna w ujęciu międzykulturowym będzie w następnych latach podejmowana szeroko, m.in. przez Hansa Künga (etos światowy, *Weltethos*) i Piera Cesare Boriego, zob. w tym tomie teksty m.in. *O filozofię międzykulturowości*, *Wielkie Księgi ludzkości.*

założenie szczególnego położenia człowieka w kosmosie konfrontuje się tu z odmienną przesłanką.

Bardziej rozpowszechnione jest założenie nagradzania dobroci. Mall wskazuje na Kanta, na postulat nieśmiertelności duszy i egzystencji Boga, stanowiące podstawy tego myślenia. Odpowiada mu w myśli indyjskiej prawo karmy. Odpowiedniość tych dwóch porządków etycznych wskazuje zarazem na trudność w rozgraniczeniu ich uzasadnień – filozoficznego i teologicznego – w intencji swej i treści są one wszelako zbieżne.

Pokrywające się w różnych kulturach przekonania etyczne prowadzą do następującego wniosku: uniwersalne zasady etyczne mogą mieć różne uzasadnienia, ale jeśli mają oddziaływać międzykulturowo, ich uzasadnienie nie może wywodzić się z jednej tylko albo z wybranych tradycji (oznaczałoby to fundamentalizm, a w konsekwencji przemoc w sensie intelektualnym czy symbolicznym) ani być formalistyczne lub polityczne.

Zadania filozofii międzykulturowej

Rozważania nad filozofią międzykulturową wykazują, że żaden z dotychczas wyłonionych sposobów myślenia nie może rościć sobie prawa do obowiązywania w sposób absolutny. Historia filozofii, dotąd jednoliniowa i zdominowana przez myślenie europejskie, okazuje się nieskończonym rezerwuarem różnorodnych interpretacji – „Filozofia jest […] miejscem hermeneutyki”[24]. Wynika z tego zadanie wydobywania i rekonstrukcji sposobów filozofowania zapomnianych, zmarginalizowanych, stłumionych.

W aspekcie systematycznym filozofia międzykulturowa wprowadza reorientację i rekonstytucję filozofowania na podstawie nowego paradygmatu. Mall formułuje go jako opartą na nakładaniu się problemów i zmierzającą ku uniwersalizacji regionalnie-ponadregionalną, czy też „topicznie-atopiczną” („*orthaft-ortlos*”), racjonalność filozoficzną. Ten

[24] PLL, s. 67–68.

paradygmat winien leżeć u podstaw wszelkich porównań filozofii. Stanowi też punkt wyjścia do przezwyciężania centryzmów (por. Wimmer).

> Żadna kultura, czy to azjatycka, czy europejska, afrykańska lub latynoamerykańska, nie może się dziś poruszać tylko w swej własnej tradycji, nie stając się prowincjonalna[25].

Program i działanie

Projekt filozofii międzykulturowej Rama Adhara Malla zawiera wiele istotnych momentów, które otworzyły szerokie pole badań. Mall był organizatorem tych badań jako członek-założyciel Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie w Kolonii i jako założyciel serii wydawniczej „Studien zur interkulturellen Philosophie" w wydawnictwie Rodopi w Amsterdamie. Ważkie są stwierdzenia Malla dotyczące statusu kultur i filozofii (niemożliwość czystych form), a także jego rozszerzenie hermeneutyki z historycznej na diachroniczną oraz wynikające z obu tych momentów stanowisko tzw. interpretacyjnej powściągliwości. Równie inspirujące są uwagi na temat przekładu i niemożliwości ograniczania jego kryteriów do filologicznej poprawności. Do zwrotu w historiografii filozoficznej doprowadziły tezy i prace Malla na temat nieznanych tradycji filozoficznych. Zapoczątkował porównania w ramach poszczególnych gałęzi filozofii: logiki, etyki, oraz podejście międzykulturowe do jej problemów. Zarysowany przez niego paradygmat filozofii międzykulturowej stanowi nadal żywą inspirację i postulat badań.

[25] PLL, s. 69.

Literatura

Ram Adhar Mall

Książki:

Studie zur indischen Philosophie und Soziologie. Zur vergleichenden Philosophie und Soziologie, Meisenheim am Glan 1974.

Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa, Bonn 1989 (z Heinzem Hülsmannem).

Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung, Darmstadt 1995.

Ethik und Politik aus interkultureller Sicht, Amsterdam 1996.

Intercultural Philosophy, Lanham 2000.

Zur Theorie und Praxis der Toleranz, Frankfurt am Main 2003.

Buddhistische Lehre und die inhaltliche Toleranz, Nordhausen 2005.

Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2005 (z Hamidem Rezą Yousefim).

Hans-Georgs Gadamers Hermeneutik interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

Ludwig Wittgensteins Philosophie interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

Mahatma Gandhi interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

Nagarjunas Philosophie interkulturell gelesen, Nordhausen 2006.

Interkulturelle Logik, Paderborn 2009 (z Wernerem Lohem i Rainerem E. Zimmermannem).

Inne:

Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie: Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag, Nordhausen 2007.

Heinz Kimmerle

Heinz Kimmerle (ur. 1930 r.) to filozof niemiecki, który jako pierwszy objął Katedrę Podstaw Filozofii Międzykulturowej na Uniwersytecie Erazma w Rotterdamie.

Filozofia międzykulturowa jako niezbywalny rezultat tendencji rozwojowych myśli europejskiej (hermeneutyka – dialektyka – różnica)

W ujęciu Kimmerlego filozofia międzykulturowa stanowi **nieunikniony i niezbywalny rezultat pogłębionych tendencji filozofii europejskiej**, zwłaszcza tych, które uwydatniły się w XX wieku – świadczy o tym *curriculum* samego badacza. Jego filozofia, nazwana „myśleniem w drodze", rozwijała się na różnych etapach, z każdego z nich wydobywając kwintesencję, która wymagała uzupełnień i odsyłała filozofa do kolejnych poszukiwań. Pierwszy etap studiów Kimmerlego to skupienie na postawionej przez Kanta kwestii możliwości poznania rozumowego przy założeniu nieśmiertelności duszy i istnienia Boga, prowadzone w Tybindze studia nad teologicznymi podstawami filozofii. Etap drugi to studia hermeneutyczne pod kierunkiem Hansa-Georga Gadamera i Karla Löwitha skoncentrowane na dziele Schleiermachera. Studia te, skupione początkowo na interpretacji idei i historii rozumienia, rozszerza Kimmerle na obszar społeczno-politycznych kontrowersji swoich czasów. Posiłkuje się przy tym znajomością filozofii dialektycznej wyniesioną z dogłębnych studiów nad Heglem oraz inspiracją pochodzącą z filozofii nadziei Ernsta Blocha (horyzont przyszłości i spełnienia dziejów ludzkich). Patrząc wstecz, Kimmerle stwierdza, że w latach 60. zajmował go praktyczny wymiar traktowanych dotąd teoretycznie problemów teologiczno-hermeneutycznych i społeczno-

-dialektycznych, czyli, jak to sam formułuje: „problem Boga w konkretnym związku teoretyczno-praktycznym", a słowami Lévinasa: „problem Boga w Innym". Hermeneutyka jako permanentny wysiłek rozumienia w rozszerzonym sensie – rozumienia nie tylko idei przekazywanych przez tradycję, ale i treści społecznych i kulturowych komunikowanych współcześnie, treści o potencjale przyszłościowym – pozostaje niezbywalnym elementem filozofii międzykulturowej Kimmerlego.

Ta rozszerzona postawa hermeneutyczna prowadzi do podważenia systematyki Hegla i rozpoznania w rzeczywistości wielości nieuporządkowanych hierarchicznie sprzeczności. Rozpoznanie to znajduje swe odbicie i wzmocnienie w dyskusjach z filozofami francuskimi, przede wszystkim z Derridą. Lektura Derridy prowadzi Kimmerlego do podjęcia refleksji nad Heideggerem i prowadzoną przez niego krytyką filozofii zachodnioeuropejskiej, a także do studiów nad Nietzschem. Ich końcowym rezultatem jest podejście do filozofii Hegla na sposób proponowany przez filozofa francuskiego – słowem-kluczem staje się „różnica". Derrida proponuje ujęcie rzeczywistości nie tylko zróżnicowanej, lecz także i takiej, w której na powierzchnię usiłują się wydostać jej ukryte, spirytualne wymiary. Filozof międzykulturowy Georg Stenger w swych stosunkowo niedawnych publikacjach wzmacnia te propozycje o koncepcję „pluralizmu światów", która nie mieści się już w alternatywie: uniwersalizm–relatywizm albo globalizm–regionalizm, natomiast opiera się na tzw. owocnej różnicy[26].

Konsekwencją krytyki myślenia całościowego, tożsamościowego i systematycznego w filozofii jest stworzenie antymodelu wobec myślenia Hegla (nakierowanego na wszechogarniającą wiedzę) skoncentrowanego na radykalnym pytaniu i rozszerzeniu podmiotu jednostkowego „Ja" na podmiot „My", konstytuujący się w nieustannym dialogu z Innym. Kimmerle uwzględnia nadto w swym ujęciu podmiotowości, idąc w ślad za Merleau-Pontym, jej cielesne uwarunkowania i prerefleksyjne warstwy świadomości.

[26] G. Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, München 2006, s. 14.

Kwestia ujmowania Innego implikuje odkrycie nowych, nieuwzględnianych w filozofii form wyrazu, obecnych w ekspresji kobiecej, którą Kimmerle studiuje w dialogu z Luce Irigaray, a także zawartych w obcych kulturach, którym poświęca coraz więcej uwagi, zwracając się ku antropologii kulturowej Marcela Maussa i Claude'a Lévi-Straussa.

Różne formy i sposoby pytania o sens siebie i świata

W kolejnych latach Kimmerle dołączył do swych zainteresowań temat form ekspresji artystycznej. Podjął wątek współdziałania i różnicy między językiem filozoficznym a niedyskursywnym językiem obrazu, gestów, głosów, wskazując na to, że dialog, prócz dyskursywności, musi uwzględniać również warstwy komunikacji przed- i pozadyskursywne. Wreszcie zainteresowania niemieckiego filozofa wzbudził dorobek myśli afrykańskiej, w silniejszym stopniu odmiennej od tradycyjnie europejskiej niż chińska czy japońska. Kimmerle udał się do Afryki, by przeprowadzić badania. Na ich podstawie i odnosząc się do najważniejszych elementów myśli europejskiej, Kimmerle określił filozofię międzykulturową jako łączącą regionalność kontekstu powstawania poszczególnych filozofii z ich uniwersalizującym zamysłem, jako posługującą się różnymi mediami (oralność, cielesność i inne) i formami refleksji (religie, sztuki, akcje), uwzględniającą różne **odmiany dialogów** i to, co się **w nich i „między" nimi „wydarza"** w ogólnoludzkim wysiłku skierowanym ku pokonaniu śmierci. Powyższe ujęcie filozofii międzykulturowej, wynikające zresztą z najgłębszych osiągnięć myśli europejskiej (takich jak dialektyka i hermeneutyka), to według Kimmerlego **współczesne ujęcie filozofii w ogóle**.

Pojęcie filozofii w epoce międzykulturowej

Za wyróżnik filozofii zachodnioeuropejskiej Kimmerle uważa koncentrację na tzw. czystym myśleniu albo, w epoce poheglowskiej, na argumentacji logiczno-pojęciowej, nieuznających innych poza sobą

autorytetów[27]. Od czasów Arystotelesa przyjmuje się w myśleniu europejskim, że dyskurs filozoficzny oparty na wiedzy, prawidłowości logicznej i jasności pojęciowej przekonuje mocą lepszego argumentu. Ze swoich badań nad filozofiami pozaeuropejskimi, a zwłaszcza filozofią afrykańską, wynosi Kimmerle wszakże doświadczenie (którego pierwszą dobitną artykulację przypisuje Karlowi Jaspersowi)[28], że dyskursy filozoficzne, czyli takie, w których docieka się sensu świata i człowieka, występują często w kontekstach religijnych, poetyckich i związanych ze sztuką. Dyskursy te jako przynależące do różnych filozoficznych tradycji kulturowych należy zestawiać ze sobą, konfrontując ich sposoby perswazji, w rodzaj systemu otwartego komunikujących się ze sobą form filozoficznych. Powstają przy tym pytania, czy środki literackie lub środki wyrazu sztuk plastycznych mogą znaleźć się na miejscu argumentacji pojęciowo-logicznej. Rodzi się też pytanie, na ile przeprowadzany metodycznie proces myślowy może się mierzyć ze środkami wyrazu artystycznego. Zestawianie form filozofowania następuje przy założeniu równości tradycji, otwartości również wobec nieoczekiwanych rezultatów, uwzględnianiu pozajęzykowych form perswazji, a wreszcie – otwarcia wobec ewentualnie innych niż zachodnioeuropejski dialog form komunikacji[29].

Exemplum: filozofia afrykańska

W twórczości Heinza Kimmerlego szczególne miejsce zajmują prace dotyczące filozofii afrykańskiej. Przedstawiają one obszar humanistyki prawie w Europie nieznany (nieuznawany dotąd jako taki w historiografii filozoficznej) i stanowią jednocześnie egzemplifikację kluczowych problemów, z jakimi zmaga się filozofia międzykulturowa, zarówno w swym zamyśle historiograficznym, jak i systematycznym.

[27] Przyjęcie takiego założenia wobec filozofii europejskiej wydaje się wszelako sporym uproszczeniem. Być może perspektywa międzykulturowa pozwoli filozofii europejskiej rozpoznać własną różnorodność.

[28] K. Jaspers, *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus* [1964], przeł. P. Bentkowski i R. Flaszak, Warszawa 2000.

[29] H. Kimmerle, *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*, zob. Literatura.

W obowiązującej do niedawna historiografii filozoficznej, tworzonej przez autorów ukształtowanych w duchu filozofii Hegla, filozofia afrykańska nie była obecna. Odkrywanie jej i rozpoznawanie, towarzyszące rozwojowi jej współczesnych postaci (naznaczonemu z jednej strony przez okcydentalizację, a z drugiej – przez tzw. afrykanizację) odbywało się w kilku etapach, których rekonstrukcja, dokonana przez Kimmerlego, wydaje się ważnym materiałem do refleksji nad statusem i modalnościami badań kulturoznawczych i badań historii myśli, stąd znaczna obecność rozważań na jej temat w niniejszym tekście przedstawiającym podstawowe kwestie filozofii międzykulturowej.

Pierwszym kompleksem filozofii afrykańskiej, który w sposób dobitny pojawił się w przestrzeni światowej, jest filozofia nazwana przez Kimmerlego **polityczną**. Powstała ona wraz z ruchami wyzwoleńczymi w Afryce jako ich przesłanka. Stanowiła nawiązanie do własnych źródeł kulturowych stłumionych przez podboje Afryki i kolonializm, a zarazem zawierała w sobie refleksje nad stanem zniewolenia i specyficzną filozofię walki.

Prekursorami filozofii politycznej byli twórcy (myśliciele i poeci), a później mężowie stanu, skupieni w ruchu *négritude* zapoczątkowanym w Paryżu w 1930 r. Za założycieli uznawani są Léopold Sédar Senghor (poeta, później pierwszy prezydent niezależnego politycznie Senegalu), Aimé Césaire (poeta, późniejszy czołowy polityk martynikański) oraz Frantz Fanon, lekarz, zaangażowany w walki niepodległościowe w Algierii. Główną troską Senghora było wydobycie z tradycji afrykańskiej opartych na niej wyróżników człowieczeństwa i zestawienie ich z europejskimi, z czego wynikało dość dziś wyraźne uproszczenie zawarte w opozycji emocjonalności i racjonalności. Określił też cechy socjalizmu afrykańskiego, który, w odróżnieniu od europejskiego, a w nawiązaniu do idei wspólnotowych afrykańskich (komunalizm), miałby być wyzbyty z przemocy, a także daleki od ateizmu. Schematyczne przeciwstawienia dokonywane przez Senghora i podkreślanie zalet *négritude* były krytykowane jako „antyrasistowski rasizm”[30].

[30] L.S. Senghor, *Liberté I: Nègritude et humanisme*, Paris 1964, *Liberté II: Nègritude et civilisation universel*, Paris 1977; tenże, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1961. Zob. po polsku w: *Twórcy trzeciego świata*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Wrocław 1987 (wybór tekstów m.in. Senghora, Nkrumaha, Nyererego).

W przeciwieństwie do niego Frantz Fanon zanegował możliwość pokojowego i nieuwzględniającego antagonizmu klasowego przejścia od komunalizmu do nowoczesnego społeczeństwa. W słynnej książce *Wyklęty lud ziemi*[31] nawoływał do bezwzględnego przezwyciężania stosunków zniewolenia kolonizacyjnego, gdyż w przeciwnym razie, za sprawą zinternalizowanych i podświadomych impulsów, mogłyby one stać się złą podstawą stosunków między wspólnotami afrykańskimi.

Kolejni przedstawiciele filozofii politycznej w Afryce to, za Kimmerlem[32], przywódcy polityczni, podkreślający w swych koncepcjach rezygnację z przemocy w walce z władzą kolonialną: Patrick Lumumba w Kongo i Amilcar Cabral w Gwinei – obydwaj zamordowani. Inne wybitne postaci to Kwama Nkrumah, pierwszy prezydent niepodległej Ghany, przywódca ruchu panafrykańskiego, w którym kładziono nacisk na świadomość i uczciwość aktów niepodległościowych, stąd nazwa ruchu: Consciencism[33]. Dzielił z Senghorem pogląd, że komunalizm afrykański powinien być podstawą ruchów niepodległościowych, ale uważał też, że należy uznać, iż nie jest on „czysty", lecz zawiera w sposób nieodwracalny elementy stanowiące rezultat wpływów chrześcijańskich i muzułmańskich. Doszedłszy do władzy, Nkrumah nie ustrzegł się posunięć dyktatorskich. Kenijczyk Jomo Kenyatta, zanim podjął działalność polityczną, opisał stosunki społeczne w swym kraju oparte na strukturze „wielkiej rodziny", której członkowie połączeni są relacją braterską. Relację, na której podstawie nikt, kto w potrzebie, nie może być pozostawiony sam sobie, Kenyatta próbował rozszerzyć na cały kontynent i ostatecznie całą ludzkość. Wzajemną troskę i pomoc uczynił podstawą podziału pracy i dorobku wspólnoty, autokrytycznie dostrzegając zawarte w niej niebezpieczeństwo idealizacji. Julius Nyerere, przywódca walk niepodległościowych w Tanzanii, podkreślał znaczenie form demokratycznych w procesach decyzyjnych społeczeństw

[31] F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi* [1961], przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985.

[32] Opieramy się w tej prezentacji głównie na publikacji: H. Kimmerle, *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, zob. Literatura.

[33] K. Nkrumah, *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonisation and Development with particular reference to African Revolution*, London 1964. Zob. po polsku tenże, *Autobiografia* [1957], przeł. J. Smoliński i in., Warszawa 1958.

tradycyjnych, a w nich kwestię konsensusu, który nie może być uzyskiwany większością głosów. Konsensus struktury społecznej, jaką jest wioska afrykańska, musi być pełny, a osiągany jest w wyniku narady, w której wypowiadają się wszyscy. Kwame Gyekye z Uniwersytetu w Ghanie, podsumowując prezentowaną przez wymienione postaci filozofię polityczną, stanowiącą próbę łączenia powojennych europejskich koncepcji i ideologii socjalistycznych z dążeniami niepodległościowymi Afryki, wskazuje na nieprzydatność tych koncepcji do sytuacji afrykańskich, a samą filozofię polityczną uważa za „socjalistyczne intermedium" w drodze do samookreślania się rzeczywistości afrykańskiej[34].

Innym sposobem podejścia do myśli afrykańskiej, jaki rozpatruje Kimmerle, jest tzw. **etnofilozofia**. Powstała na potrzeby misyjne i zainaugurowana została przez pracę misjonarza belgijskiego Placide Tempelsa w społeczności Luba zamieszkującej północno-wschodnią część ówczesnego Konga belgijskiego[35]. Tempels skupił uwagę przede wszystkim na języku i przysłowiach jako źródłach myślenia filozoficznego. Na ich podstawie mógł stwierdzić, że głównym pojęciem myśli Luba jest siła. Rzeczywistość nie stanowi hierarchicznego statycznego porządku bytów, jak w większości ontologii europejskich, lecz jest dynamicznym wydarzaniem się gry sił. Wyraża to rdzeń językowy *-ntu*, obecny w wielu językach grupy Bantu, i charakterystyczne słownictwo. Człowiek znaczy w suahili *Mtu*, słowa z przedrostkiem *M-* i rdzeniem *-ntu* oznaczają „istnienia obdarzone inteligencją". *Kitu* oznacza rzecz, słowa z przedrostkiem *ki-* i rdzeniem *-ntu* oznaczają istnienia pozbawione inteligencji. Stwierdzenie Tempelsa, że ludy Bantu (i afrykańskie w ogóle) rozwijają swe filozofie w medium języka, mitów, przysłów, naznaczyło postawy badaczy kultur afrykańskich. Uczeń Tempelsa, teolog i filozof afrykański Alexis Kagame przeprowadził szeroko zakrojone badania języków Bantu i zawartej w nich filozofii, pogłębiając rozpoznania Tempelsa dotyczące ontologii (pluralizm ontologiczny

[34] K. Gyekye, *An Essay on African traditional Thought. The Akan conceptional Scheme*, Cambridge 1987; tenże, *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*, New York – Oxford 1997.

[35] P. Tempels, *La philosophie Bantou*, Paris 1961.

albo nauka o grze sił)[36]. Kenijczyk John S. Mbiti z Uniwersytetu Makarere w Ugandzie badając materiał językowy swojego ludu Akamba i języka gikuyu oraz zawarte w nich przysłowia, zwrócił uwagę na struktury czasowe i stwierdził przewagę odniesień do przeszłości, brak natomiast odniesień do przyszłości[37]. Maurice Tschiamalenga Ntumba z Kongo wypracował na podstawie analiz języka lingala tzw. filozofię nas. W języku, który badał, z wyjątkową częstotliwością występuje zaimek „my" i formy pierwszej osoby liczby mnogiej. Na pytanie: „Co robi twój syn?" odpowiedź brzmi: „Studiujemy w Kinszasie". Myślenie formą „my" świadczy, zdaniem Tschiamalenga Tumba, o silnym związku wspólnotowym. „My" rozumiane jest także jako część wspólnoty ludzkiej, której partnerem jest natura. Myślenie w formie „my" implikuje sieć odniesień wspólnotowych, wykluczających byt absolutny i uniwersalny. W języku lingala „my" oznaczane jest przez słowo *biso*. Z niego Ntumba wywodzi nazwę *Bisoité*, którą określa myślenie afrykańskie w odróżnieniu od *Moité,* czyli myślenia europejskiego. W filozofi afrykańskiej filozof upatruje oryginalnych i wyraźnie odróżniających się od europejskich źródeł, które mogłyby zasilić poszukiwania filozofii europejskiej dążące do przezwyciężenia indywidualizmu, a nawet opartego tylko na relacji „ja-ty" intersubiektywizmu ku zwiększonemu znaczeniu wspólnotowości[38].

Ogólnie rzecz biorąc, w ujęciach etnofilozoficznych szczególnie silnie uwydatniony został wydobywany z kultur afrykańskich sens wspólnotowości zawarty w stwierdzeniu: indywiduum bez wspólnoty nie może istnieć. Często przytaczane jest przysłowie, pojawiające się w językach Bantu w różnych odmianach, którego generalny sens, w charakterystyczny dla etnofilozofii sposób, podkreśla kontrast z europejskością: „Jestem, ponieważ jesteśmy". Najważniejszą konsekwencją wyrażonego w przysłowiu rdzenia filozoficznego jest nakaz zachowania równowagi między „ja" a wspólnotą i stworzenie tym samym paraleli

[36] A. Kagame, *Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas*, Brazzaville–Heidelberg 1985.

[37] J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia* [1969], przeł. K. Wiercińska, Warszawa 1980.

[38] M.T. Ntumba, *Langage et société. Primat de la Bisoité sur l'intersubjectivité*, „Recherches Philosophiques Africaines", Vol. 2, Kinshasa 1985.

do układu sił w świecie ludzkim i w kosmosie. W sferze polityki oznacza to wypływanie władzy z decyzji wspólnoty.

Głównymi źródłami, na jakich opiera się etnofilozofia, są, jak już mówiliśmy, język i formy literatury przekazywanej ustnie (jej badaniom poświęcono liczne prace[39]). Są nimi również sztuki plastyczne, jak rzeźba w drewnie, figurki z terakoty, brązu, mosiądzu, maski). Nieprzecenionym źródłem jest wreszcie muzyka, uznawana w tradycyjnej Afryce za wydarzenie kosmiczne, ustanawiające rytm świata i jego „brzmienie". O ile literaturze ustnej poświęcono już sporo badań, o tyle wydobywanie przekazu filozoficznego z przedmiotów i wydarzeń sztuki stanowi, zdaniem Kimmerlego, otwarte pole badań.

Rekonstrukcje etnofilozofii, powstające niekiedy, jak prace Ntumby, w powiązaniu z hermenutyczno-filozoficznymi badaniami prowadzonymi na Uniwersytecie Katolickim w Kinszasie (zob. wybitny dorobek misjonarza belgijskiego Alfonsa J. Smeta, autora bibliografii myśli afrykańskiej[40]) poddane zostały krytyce ze względu na akcentowanie w nich, być może ze względów misyjnych, aspektu duchowości.

Kolejną płaszczyzną przejawiania się filozofii afrykańskiej jest **filozofia uniwersytecka**. Pierwsza generacja wykładowców uniwersytetów afrykańskich wykształcona była na uczelniach krajów kolonialnych i ukonstytuowała z czasem rzeczywistość uniwersytecką i pole badań wyznaczone przez szczególne dwuperspektywiczne ujęcie. Analizując *curricula* afrykańskich studiów filozoficznych, Kimmerle stwierdza przewagę w nich etyki i filozofii moralnej. Interpretuje to z jednej strony jako reakcję na kolonialne i postkolonialne spustoszenie w sferze norm, tradycji i wartości, a z drugiej jako nawiązanie do silnie obecnego w myśleniu afrykańskim nurtu praktycznego.

W ramach uniwersyteckiej filozofii afrykańskiej Kimmerle wskazuje na kilka znaczących dyskusji. Pierwsza z nich to spór o istnienie filozofii afrykańskiej w ogóle, a także o wyróżniki etnofilozofii – dyskusje te toczyły się w latach 60. i 70. poprzedniego stulecia, by w latach 80.

[39] Jedna z najbardziej znanych to praca S.B. Oluwole, *Philosophy and Oral Tradition*, Lagos 1999.

[40] A.J. Smet, *Bibliographie de la pensée africaine. Répertoires et suppléments*, Kinshasa 1972–1975.

ustąpić tematom z zakresu tzw. filozofii mędrców. Jednym z inicjatorów dyskusji o możliwości filozofii afrykańskiej był brytyjski antropolog i filozof, Nigeryjczyk z wyboru, Robin Horton. Twierdził on, że myślenie afrykańskie jest zamknięte i niezdolne do innowacji – w odróżnieniu od zachodnioeuropejskiego, ktore z racji immanentnej autokrytyki nieustannie się rozwija. Horton przeczy możliwości istnienia filozofii afrykańskiej, wskazując na brak w niej logiki i teorii poznania. Podobne stanowisko prezentuje wykształcony w Paryżu, a wykładający na uniwersytecie w Kinszasie filozof Paulin Hountondji, który w nawiązaniu do swego mistrza Louisa Althussera uznaje za teksty filozoficzne tylko pisane teksty naukowe[41]. Hountondji jest także jednym z krytyków etnofilozofii, której zarzuca, że nie jest artykulacją bezpośrednio afrykańską, lecz rezultatem rekonstrukcji dokonanej przez wyszkolonych filozoficznie Europejczyków (tym samym niejako poddaje autokrytyce własną działalność). Hountondji twierdzi także, że filozofia jest wytworem jednostek, a nie wspólnot. Jego zarzuty i problematyzacje zostały przesłonięte i przeformułowane wraz z bogatym w konsekwencje odkryciem afrykańskiej filozofii mądrościowej. Ich miejsce zajął problem prawdy, postawiony przez jednego z najbardziej dziś wpływowych filozofów afrykańskich, pochodzącego z Ghany, a wykładającego na uniwersytetach amerykańskich, Kwasi Wiredu[42]. Zainspirowany koncepcjami Johna Deweya Wiredu umieszcza prawdę w kontekście codzienności i perspektywizmu (wywołując tym sprzeciw ze strony Nigeryjczyka Odera Oruki, który opowiada się za obiektywnym i absolutnym charakterem prawdy). Wiredu wzmacniał swoje stanowisko przez podkreślanie w koncepcji prawdy konotacji etycznych i podbudowywanie jej przykładami z tradycji afrykańskich. Szczególnym tematem uniwersyteckiej filozofii afrykańskiej jest znaczenie duchów. Sophie B. Oluwole uznaje je za wyróżnik afrykańskości i przedmiotem swoich wykładów czyni tematy takie jak: magia, reinkarnacja, medycyna ludowa, obecność zmarłych[43]. Oluwole

[41] P. Hountondji, *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*, Berlin 1993.

[42] K. Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge 1980.

[43] S.B. Oluwole, *Witchcraft, Reincarnation and the God-Head. Issues in African Philosophy*, Lagos 1992.

stara się konfrontować te tematy z ich ujęciami w filozofii europejskiej (np. przez Kanta). Kolejnym zagadnieniem dyskutowanym na uniwersytetach Afryki, a zainspirowanym falą poszukiwań politycznych w Europie po 1989 r., są formy demokracji. Jednym z protagonistów tej dyskusji był pochodzący z Zairu Ernest Wamba dia Wamba, profesor z uniwersytetu w Dar es Salaam w Tanzanii. Stawia on pytanie o sposoby demokratyzacji odpowiadające tradycjom afrykańskim i oparte nie na władzy elit, kształtujących wolę polityczną, lecz na konsensusie całej wspólnoty[44]. Yacouba Konaté z uniwersytetu w Abidżanie na Wybrzeżu Kości Słoniowej podkreśla wagę kształtowania się własnej politycznej mowy w krajach afrykańskich, pozbawionych jej w epoce kolonializmu[45]. Henry Odera Oruka przedstawia projekt etyki światowej opartej na zasadzie rodzinności[46]. Krytykuje zasadę tzw. pomocy humanitarnej, wyrażając podejrzenia, iż może ona być środkiem utrwalania i szerzenia dominacji. Wskazuje, że współczucie, na które powołują się akcje humanitarne, powinno być zastąpione misją zadośćuczynienia za handel niewolnikami i kolonializm, które naznaczyły stosunki z Europą. Jako zasadę etyczną proponuje Oruka współodpowiedzialność za wszystkie działania podejmowane w każdym zakątku ziemi. Proponuje za podstawowe prawo człowieka uznać prawo do minimum egzystencji i zachęca do powoływania się na nie w obliczu wydatków na zbrojenia lub przesadne luksusy.

Zjawiskiem szczególnym w filozofii afrykańskiej są tzw. mędrcy, *sages*, działający w tradycyjnych wspólnotach i przekazujący swe nauki w pierwszej kolejności ustnie. W dobitny sposób zwrócił uwagę na mędrców, a potem przedstawił ich sylwetki przywoływany już Oruka, wykształcony na uniwersytetach amerykańskich i europejskich filozof

[44] E. Wamba dia Wamba, *Beyond Elite Politics of Democracy in Arfica*, „Quest. An International African Journal of Philosophy" 1992, VI, 1, s. 28–42.

[45] Y. Konaté, *Parole et démocratie. Conférence Nationale. Consensus sur le différend*, w: *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective*, red. H. Kimmerle, F.M. Wimmer, Amsterdam–Atlanta 1997, s. 141–158.

[46] H.O. Oruka, *Philosophy of Foreign Aid* [1989] oraz *Ecophilosophy and the Parental Earth Ethics* [1994], w: *Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in memoriam*, red. A. Graness, K. Kresse, Frankfurt 1997. Zob. także poniżej.

nigeryjski[47]. Zestawił on tematy podejmowane przez mędrców, a są nimi: relacje czasowe, Bóg, wychowanie dzieci i podział ról między płciami, przewaga człowieka nad zwierzętami, wolność i szczęście, prawo i kara, stosunki między rasami i kulturami, życie i śmierć. Wyróżnikiem filozofii mędrców jest uwidocznienie racjonalności zawartej w tradycjach religijnych i ujęcie jej w dopasowanej do sytuacji formie – zwięzłej, obrazowej, zbliżonej do przysłowia. Często umożliwiała ona dystansowanie się wobec wpływów muzułmańskich czy chrześcijańskich (m.in. unika się w niej schematu pytanie–odpowiedź). Nauki mędrców bywały zapisywane, ale oni podkreślali zawsze priorytet słowa mówionego jako „rozbrzmiewania życia i miłości". Najbardziej znane postaci mędrców to Oruka Rang'inya – ojciec Odery Oruki, Ogotemmêli – ociemniały myśliwy należący do dogońskiej wspólnoty Sanga, opisany przez etnologa francuskiego Marcela Griaule'a[48], i Tierno Bokar, który w swych naukach korzystał ze schematyzacji myślowych pochodzących z islamu (przecząc tym samym tezom etnofilozofii, podkreślającym stosunkową nieprzenikalność kultur). Mędrcy historyczni natomiast to żyjący w XI wieku Skendes i XVI wieku Zera Yacob, posługujący się formą ustną przekazu i pisemną języka ge'ez. Rozważania na temat historycznych postaci mędrców zbiegły się u Oruki z pytaniem, czy tradycja filozofii mądrościowej sięga starożytnego Egiptu. Taką tezę wysunął archeolog, historyk i filozof senegalski Cheikh Anta Diop, wskazując na przynależność Egiptu przedhelleńskiego i przedmuzułmańskiego do Czarnej Afryki[49]. Tę dyskusyjną tezę poparł filozof północnoamerykański Martin Bernal, podkreślając w swojej słynnej książce *Black Athena*, jak ważną inspirację dla kultury greckiej stanowił Egipt[50]. Bernal wskazuje na wpływy egipskiej filozofii mądrościowej i misteryjnej na filozofię Greków, w tym Platona, podkreśla znaczenie północnoafrykańskich teologów – Egipt jawi się w tej prezentacji jako kolebka myśli filozoficznej.

[47] Tenże, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden 1990.

[48] M. Griaule, *Dieu deau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris 1975.

[49] A. Diop, *Nations nègres et culture*, Paris 1954.

[50] M. Bernal, *Black Athena. Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, London 1987–1991.

Otwartym pozostaje pytanie o drogi rozprzestrzeniania się filozofii afrykańskiej (zob. w niniejszej książce rozdział *Elmar Holenstein*).

Filozofia afrykańska kształtuje się i uobecnia w różnorodnych inicjatywach. Spośród nich wymienić należy działania wydawnictwa Présence Africaine rozpoczęte w 1947 r. pod kierownictwem Alioune Diopa (1910–1980) – ich wynikiem jest publikacja najważniejszych tekstów afrykańskiej literatury, filozofii i kultury. Inicjatywą niemiecką było organizowanie kongresów i sympozjów poświęconych filozofii afrykańskiej: seminarium poświęconego Afryce w ramach Światowego Kongresu Filozofii w Düsseldorfie w 1978 r., a potem kongresów w Nairobi i ponownie w Düsseldorfie – ich konsekwencją były pionierskie publikacje badaczy niemieckich i austriackich na temat filozofii Afryki, kontynuowane do dziś. W USA i Kanadzie liczne działania na polu filozofii afrykańskiej koordynowane są przez Society of African Philosophy in North America. Działalność tego stowarzyszenia związana jest z charakterystycznym dla filozofii afrykańskiej rozwijaniem się znaczącej jej części w diasporach, w styczności i konfrontacji z innymi kulturami. Największa jest diaspora amerykańska (główni jej reprezentanci to wymieniany już Kwasi Wiredu, a także Naomi Zack czy Segun Gbadegesin), ale zaczynają nabierać znaczenia także diaspory nowe: w Ameryce Południowej, Oceanii i krajach muzułmańskich.

Oddziaływanie

Najważniejszym wyróżnikiem koncepcji filozofii międzykulturowej Heinza Kimmerlego jest przedstawienie jej jako nieuniknionego rezultatu tendencji rozwojowych filozofii zachodnioeuropejskiej, zakotwiczonego w tradycjach i inspiracjach europejskich, a zarazem „przekraczającego samego siebie" w obliczu wyzwań pochodzących z innych kręgów kulturowych. Oryginalne, zarazem światowe i europejskie, jest zarysowanie otwartego systemu form filozofowania nakierowanego na horyzont spełnienia. Kimmerle zainaugurował wiele niezwykle owocnych kierunków badań: ujęć konkretnych filozofii w perspektywie światowej, a także międzykulturowych lektur wybitnych dzieł

filozofów. Zainaugurował także badania relacji polilateralnych, np. chińsko-afrykańsko-europejskich. Podczas gdy Mall zwracał uwagę na tradycje dyskusji indyjskich, Kimmerle proponował poszukiwanie i badanie różnych tradycji dialogów.

Kimmerle jest jednym z najważniejszych badaczy i promotorów filozofii afrykańskiej w świecie. Wyznaczył nowy obszar badań humanistyki – filozofię międzykulturową, i położył jej fundamenty (Katedra Podstaw Filozofii Międzykulturowej na Uniwersytecie Erazma w Rotterdamie), istotne także dla powstających kolejno ośrodków w Wiedniu, Bochum i Kolonii. Wyznaczył główne kierunki działania Towarzystwa Filozofii Międzykulturowej (Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie) w Kolonii.

Literatura

Heinz Kimmerle

Książki:

Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens, Heidelberg 1957.

Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung' aus philosophischer und theologischer Sicht, Bonn 1966.

Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels, System der Philosophie' in den Jahren 1800 bis 1804, Bonn 1970.

Die Bedeutung der Geisteswissenschaften für die Gesellschaft, Stuttgart 1971.

Die Gottesfrage im konkreten Theorie – Praxis – Zusammenhang, Bonn 1975.

Philosophie der Geisteswissenschaften als Kritik ihrer Methoden, Den Haag 1978.

Versuche anfänglichen Denkens. Mit Bildbeigaben von Fritz Vahle, Bochum 1985.

Derrida zur Einführung, Hamburg 1988.

Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff, Frankfurt am Main 1991.

Interkulturelle Philosophie zur Einführung, Hamburg 2002.

Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie, Nordhausen 2005.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

Jacques Derrida interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

Rückkehr ins Eigene. Die interkulturelle Dimension in der Philosophie, Nordhausen 2006.

Das Eigene – anders gesehen. Ergebnisse interkultureller Erfahrungen, Nordhausen 2007.

Spiegelungen westlichen und afrikanischen Denkens, Nordhausen 2008.

Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2009.

Philosophie – Geschichte – Philosophiegeschichte. Ein Weg von Hegel zur interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2009.

Vernunft und Glaube im Gleichgewicht. Ein philosophischer Lebensweg, Freiburg im Breisgau 2011.

Afrika und China im Dialog. Philosophische Süd-Ost-Dialoge aus westlicher Sicht, Reinbek 2013 (z Hansem Van Rappardem).

Inne:

Denken unterwegs. Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements. Festschrift für Heinz Kimmerle zu seinem 60. Geburtstag, red. H. Oosterling, F. de Jong, Amsterdam 1990.

Time and Temporality in Intercultural Perspective, red. D. Tiemersma, H. Oosterling, Amsterdam–Atlanta 1996.

H. Oosterling, *Interkulturalität im Denken Heinz Kimmerles*, Nordhausen 2005.

Von der Hermeneutik zur Interkulturellen Philosophie. Festschrift für Heinz Kimmerle zum 80. Geburtstag, red. H.R. Yousefi, H.J. Scheidgen, H. Oosterling, Nordhausen 2010.

Elmar Holenstein

Elmar Holenstein (ur. 1937 r.) to filozof szwajcarski, który doświadczenia badawcze w zakresie fenomenologii, strukturalizmu, psychologii filozoficznej skierował ku problematyce międzykulturowości, a głównie filozofii międzykulturowej. Jego wybitnym wkładem w te badania jest „Atlas filozofii", w którym przedstawił elementy geografii filozofii[51].

Geografia filozofii i jej uzasadnienia: hermeneutyczne, heurystyczne, poznawcze, kulturowo-filozoficzne, społeczno-polityczne i antropologiczne

Pierwsze uzasadnienie geografii filozofii jest hermeneutyczne i wywodzi się z nakazu rozumienia tekstów, a decydującą przesłanką jest znajomość kontekstów, w jakich filozofie te występują. Treści i sposoby myślenia stają się wyraźniejsze i łatwiej pojmowalne, gdy znamy sytuacje, w których się pojawiają, i ich współrzędne. Drugie uzasadnienie jest heurystyczne: interpretowanie treści myślowych bez znajomości ich kontekstu niesie ze sobą niebezpieczeństwo wpisywania ich we własny, ograniczony horyzont rozumienia. Jednocześnie też znana jest prawidłowość odkrywania możliwości w ramach własnych zasobów w konsekwencji poznawania treści myślowych pochodzących z odległych kontekstów czasowych i przestrzennych. Holenstein twierdzi, że **ilość inspiracji w pojedynczych kręgach kulturowych jest ograniczona, a zatem wymiana inspiracji – zawsze wysoce produktywna**. Geografia filozoficzna posiada także uzasadnienie teoretycznopoznawcze, tworzy bowiem warunki uprawiania filozofii jako uzasadniania i legitymizacji poznania, odbywającego się na gruncie intersubiektywności, która

[51] E. Holenstein, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich 2004.

powinna być poszerzona o interkulturowość, tak, aby móc stwierdzić, czy konkretne rezultaty poznawcze mają zasięg tylko regionalny, czy też znajdują potwierdzenie w innych kręgach posiadających kompetencje myślowe lub czy mają wręcz charakter uniwersalny.

Filozofia geografii kultur: od niszowości ku relacyjności

Atlas Holensteina to także wstęp do filozofowania na temat geografii, której wyróżnikiem jest nakierowanie na badanie środowiska. W geografii kulturowej, którą proponuje, charakterystyczne jest przejście od nacisku na warunkowanie przez środowisko ku relacji zwrotnej między środowiskiem a tworzoną w nim kulturą, z podkreśleniem wagi sposobów oddziaływania kultury. Holenstein relatywizuje zatem niszowość, charakteryzującą tzw. geografizm czy morfologizm kulturowy (Leo Frobenius)[52] i kładzie nacisk na **relacyjność**. Stąd znaczenie w jego „Atlasie" dróg, szlaków handlowych i struktur komunikacji (ujęcie miast czy regionów jako struktur komunikacyjnych). Stąd podkreślanie znaczenia osób pośredniczących między kulturami, wśród nich przede wszystkim lekarzy, którzy, począwszy od Hippokratesa, ujmowali środowisko zrazu w charakterystyczny dla tradycyjnej medycyny całościowy, niszowy sposób, ale też, będąc osobami chętnie widzianymi w różnych ośrodkach, zgromadzili obfity materiał do porównań. Ujęcie relacyjne pozwala na reinterpretację wielu znanych sytuacji. I tak w ujęciu niszowym kultury Egiptu (Holenstein używa oryginalnej nazwy: Kemet) rozkwit rolnictwa egipskiego, a w ślad za tym kultury wiejskiej i miejskiej, kulturę Egiptu interpretowano jako uwarunkowaną korzystnymi warunkami glebowymi w dorzeczu Nilu. Dziś na podstawie badań archeologicznych twierdzi się, że wysoki poziom rolnictwa w Kemet jest w przeważającej mierze rezultatem relacji, tzn. importu z sąsiedniego południowo-zachodnio-azjatyckiego Żyznego Półksiężyca, czyli terenów ciągnących się po Mezopotamię. Ostatnie odkrycia podkreślają znaczenie handlu i wymiany cywilizacyjnej dla fenomenów

[52] Zob. w tym tomie: *O filozofię…*

charakteryzujących środowisko Nilu (jedyną rośliną rodzimą, niszową w przebogatym biologicznie dorzeczu Nilu okazuje się jęczmień).

Holenstein wskazuje na znaczenie w wymianie kulturowej kompetencji psychologicznych i intelektualnych, a wśród nich funkcji imitatywnej, powszechniejszej od trudnej do ujęcia funkcji kreatywnej, którą imitacja wydaje się stymulować. Badania wykazują, że wymiana międzykulturowa stanowi we wszystkich kontekstach niewątpliwy impuls rozwojowy.

Wizualność ujęć

Holenstein wydaje się kontynuatorem refleksji Edwarda Saida na temat geografii uprawianej przez tzw. orientalizm (ujmowanie rzeczywistości pozaeuropejskich z punktu widzenia europejskiej pozycji siły). Refleksję tę wzmacnia o aspekty medialne. Wskazuje na prowizoryczność i arbitralność ujęć geograficznych, na ich selektywność i podatność na manipulację, oraz tendencje do homogenizacji rzeczywistości. Z drugiej strony wszakże podkreśla geografię i jej kartograficzne przedstawienia jako ważny środek komunikacji wiedzy i rozumienia. Odwołuje się do Immanuela Kanta, wysoko ceniącego ten przedmiot jako kształtujący umysł, i stwierdza, już z punktu widzenia dzisiejszej semiotyki i wiedzy o mediach, iż geografia „wizualizuje związki" nienasuwające się w innych dyskursach z tak silną jak w obrazie siłą perswazji[53].

Historia filozofii: przezwyciężenie paradygmatu Hegla i odkrywanie filozofii świata

Praca nad geografią filozofii przyniosła doniosłe rezultaty. Wskazała na wymóg ujęcia fenomenów filozofii w okresie poprzedzającym powstanie jej nazwy i pojęć oraz rozszerzenia na obszary, których

[53] I. Kant, *Physische Geographie*, red. J.J. Vollmer, Mainz–Hamburg 1816.

przedtem nie uznawano za miejsca uprawiania filozofii. Holenstein, podobnie jak Wimmer, poszukuje możliwie pojemnej formuły filozofii, pozwalającej ująć zjawiska w ich możliwej różnorodności. Formuła Holensteina brzmi: filozofię uprawia ten, kto w swych działaniach odnosi się do zasad. Filozofem (filozofką) jest ten, kto podejmuje nad nimi refleksję. Taka postać filozofowania powstaje, według tezy Holensteina, niemal równocześnie z wykształceniem się języka. A więc początek filozofii leży, wnioskuje autor, daleko przed czasem osiowym, wbrew temu, co uważał Karl Jaspers, a także przed początkiem filozofii sytuowanym przez Hegla w Egipcie i Grecji. Badania naukowe, a zwłaszcza archeologia, przyniosły rezultaty zmuszające do rewizji obowiązujących dotąd paradygmatów historii filozofii, zwłaszcza paradygmatu Hegla przedstawiającego historię filozofii w linii postępu od Greków do wieńczącej go naukowo uprawianej filozofii: systematycznej, argumentatywnej i posługującej się abstrakcyjnymi regułami i pojęciami. Dzisiejszy stan wiedzy obala ten schemat. Pozostają bowiem poza nim wielkie dokonania autorów spoza sfery wpływów greckich, a Heglowi nieznanych, takich jak choćby Nāgārjuna czy Adi Śankara w południowej Azji, Xunzi i Zhu Xi we wschodniej Azji, Ibn Chaldun w Afryce Północnej, których w Europie poznano dopiero w XX wieku.

Holenstein wskazuje nie tylko na dziś już dla nas dość oczywistą konieczność uwzględniania w historii filozofii i jej systematycznych ujęciach tradycji myślowych dotychczas nieznanych i pomijanych. Wskazuje także na braki w ich ujmowaniu, z których najważniejsze to: punkt wyjścia w stanowiskach nowożytnych europejskich, a nie w źródłowych koncepcjach poszczególnych kręgów myślowych i ich dynamikach (stąd częste założenie „stagnacji" w rozwoju myśli pozaeuropejskich).

Modele pilotażowe

„Atlas" obejmuje nurty filozoficzne na całym globie i kładzie nacisk na: – relacje między nimi i możliwości porównań między filozofiami poszczególnych części świata; – różnorodność myślową w obrębie

poszczególnych części świata. Holenstein zaobserwował, że ludzkość jest generalnie bardziej homogeniczna niż to zakładano na początku XX wieku i bardziej zróżnicowana w ramach poszczególnych kultur, niż to dogmatycznie w tym samym czasie utrzymywano – już ten sąd świadczy o wysokiej współcześnie intensywności formułowania poglądów na temat kultur i teorii kultury.

Początek „Atlasu" zawiera zestawienie modeli wyobrażeń o relacjach międzykulturowych, które tworzono w historii: model dróg „wyjścia z Afryki", Heglowski model rozwoju ducha świata (*Weltgeist*), Jaspersa model czasu osiowego, Al-Farabiego model obiegu filozofii, model judaistyczny podwójnego koła myśli i inne. Drugi zespół modeli przedstawia historię i konteksty powstawania filozofii (produkcja rolna, miejska, rozpowszechnienie pisma alfabetycznego, języki), podkreślając ich szczególne aspekty. Główna część „Atlasu" to prezentacja sieci relacji myśli filozoficznych udokumentowanych historiograficznie i podzielonych według kierunków świata: Zachód, Południe, Wschód, Północ. Sieć wizualizuje istotne przesunięcia centrów myślowych w czterech częściach świata. Zamyka ją projekcja relacji myśli filozoficznej zupełnie odmienna od obecnie znanej. W oddzielnej części przedstawione są linie rozwoju nowożytności w Europie i Ameryce Północnej. Linie rozwoju myśli nowożytnej są pierwszymi, które opierają się na recepcji zasobów z wszystkich części świata.

Prezentacje te nie mają, jak podkreśla autor, charakteru encyklopedycznego, a tylko pilotażowy – ich zadaniem jest uwidocznienie koordynat przestrzennych odniesionych przecież także do nich historii filozofii. „Atlas" zaleca znajomość nie tylko dat życia filozofów, ale i miejsc, w których tworzyli. Jego zamysłem jest przygotowanie do kształtowania świadomości globalnej.

Autor wskazuje na ograniczenia i wątpliwości towarzyszące wyborowi materiału dokonanego w „Atlasie". Dotyczą one w pierwszej kolejności kryteriów wyboru autorów. Trudno tu rozstrzygnąć, czy ma nim być oryginalność, wpływy, stopień znajomości wśród współczesnych, czy obecność w podręcznikach. Preferencją „Atlasu" jest pokazywanie miejsc i osób, które odegrały rolę pośredniczącą między kulturami. Należą do nich, jak już wspomniano, lekarze (pierwszymi

tłumaczami pism filozoficznych z greckiego na arabski byli lekarze syryjscy, pierwszym tłumaczem z sanskrytu na język zachodni był irański lekarz, nauki buddyjskie rozpowszechniali leczący misjonarze, pierwszym przekładem z holenderskiego na japoński była książka o anatomii)[54]. „Atlas" pokazuje powiązania interdyscyplinarne nie tylko medycyny, ale i astrologii, religii, literatury. Zaopatrzony jest w indeks miejsc ważnych dla przekazów myślowych (jak Turfan czy Toledo) i indeks nazwisk filozofów całego świata (przedstawionych zwięźle), także mało dotąd znanych na świecie jak: Kazimierz Ajdukiewicz czy Huang Zongxi albo Molla Sadra.

Nazewnictwo (*cultural politeness*)

Analiza nazw geograficznych i kulturowych wskazuje według Holensteina na pozostałości myślenia XVIII i XIX wieku i ujmowanie zjawisk kulturowych jako elementów systemów ideologicznych. Drugie zjawisko obserwowane w nazewnictwie to wskazywany przez Edwarda Saida eurocentryzm i tzw. orientalizm (tworzenie wiedzy i nazewnictwa europejskiego dotyczącego rzeczywistości pozaeuropejskich z pozycji siły i przy użyciu przemocy symbolicznej). Holenstein zaleca cały szereg zamian w nazewnictwie opartych na powrocie do nazw pierwotnych i rodzimych, a przede wszystkim używanych przez mieszkańców. Oto niektóre z propozycji tej tzw. uprzejmości kulturowej:

Grecja – Hellada,
Egipt – Kemet / Misr,
Chiny – Zhōngguó („Państwo Środka"),
Japonia – Nihon,
Korea – Han'guk.

Zaleca rezygnację z nazw eurocentrycznych, np.:

Bliski Wschód – Region Nilu i Amu-darii,
Daleki Wschód – Azja Wschodnia.

[54] Chodzi o przekład z holenderskiego, opublikowanego pierwotnie po niemiecku, dzieła o łacińskim tytule *Tabulae Anatomiae*, które ukazało się w Japonii w 1774 r. pt. *Kaitai shinsho.*

Holenstein zaleca generalnie – a jego zalecenia zostały przyjęte w naukach niemieckojęzycznych – rezygnację z nazw o charakterze ideologizującym, czyli rzeczowników o końcówce -izm i przymiotników kończących się na -istyczny. Oto przykłady zalecanych zmian:

buddyzm – Buddha Dharma,
chiński – Fo Jia (filozofia) lub Fo Jiao (religia),
koreański – Pulgyo,
japoński – Bukkyo,
konfucjanizm – filozofia konfucjańska.

Zamiast kontynentów radzi Holenstein używać określenia „części świata" – już choćby Europa nie jest, jego zdaniem, kontynentem.

Oddziaływanie

Geografia filozofii Holensteina stała się punktem odniesienia dla intensywnych rekonstrukcji zapoznanych filozofii, ich historii i postaci. Stanowiła płodne przełamanie wielowiekowych nawyków kategorialnych, medialnych i językowych. Stanowiła także istotny moment w formowaniu się interdyscyplinarnego charakteru kulturoznawstwa i humanistyki.

Literatura

Elmar Holenstein

Książki:

Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus, Frankfurt am Main 1975.

Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein, intersubjektive Verständigung, Frankfurt am Main 1983.

Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz: europäische Identität auf dem Prüfstand globale Verständigungsmöglichkeiten, Frankfurt am Main 1998.

Philosophie-Atlas.Orte und Wege des Denkens, Zürich 2004.

China ist nicht ganz anders. Vier Essays in global vergleichender Kulturgeschichte, Zürich 2009.

Artykuły, teksty:

Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse, http://them.polylog.org/4/ahe-de.htm; dostęp 7.04.2016.

Die Kulturgeschichte der Menschheit: Ihre Konzeption bei Hegel (bis 1831), bei Jaspers (1948) und heute (1999), w: *Karl Jaspers. Philosophie und Politik*, red. R. Wiehl, D. Kaegi, Heidelberg 1999.

Philosophie außerhalb Europas, w: *Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie. Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag*, Nordhausen 2007.

Refleksje podsumowujące

Prezentacja poszczególnych stanowisk filozofii międzykulturowej pokazuje przede wszystkim ich skupioną na wspólnym celu różnorodność tematów i metodologii i zróżnicowanie w rozłożeniu akcentów. Wimmer w swym podejściu analitycznym kładzie nacisk na wydobycie w filozofiach ich argumentacji logicznych, natomiast Fornet-Betancourt podkreśla etykę i krytykę kultury. Stanowisko Malla eksponuje hermeneutykę międzykulturową i kwestie „nieczystości", a zarazem zbieżności produkcji kulturowych. Holensteinowi z kolei zależy na nowym ujęciu przestrzenności świata, na relacyjności w ujmowaniu zjawisk kultury, na interdyscyplinarnych rekonstrukcjach kontekstów kulturowych, na zgodnych z odsłanianymi rzeczywistościami wizualizacjach, na widzeniu i nazywaniu fenomenów.

Każde z przedstawionych stanowisk jest niezbywalne, żadne nie jest samowystarczalne. Nie ujmują one siłą rzeczy wszystkich problemów i aspektów międzykulturowości i jej filozofii. Wśród nich znajdują się i te, które sygnalizujemy w części drugiej tej książki, a chodzi tu głównie o problem silniejszego sprzęgnięcia filozofii międzykulturowej z myślą kulturowo-filozoficzną i teoretyczną oraz szersze uwzględnienie znaczenia **sfery estetycznej i poetyckiej**.

Łatwo można sobie wyobrazić, że filozofia międzykulturowa będzie obejmować swym zasięgiem coraz to szersze obszary rzeczywistości i coraz więcej generowanych w nich dyskursów, i że w swym – wszechogarniającym i szukającym podstaw, praktycznym i skierowanym ku horyzontowi sensu – zamyśle stanie się **jednoznaczna z filozofią współczesną** w ogóle.

„Inni są, jak my, istotami myślącymi". Początki, stadia, problemy i zadania filozofii międzykulturowej. Franz Martin Wimmer w rozmowie z Anną Czajką (2005)[55]

A.C. *Jaki był początek Pana zainteresowań filozofią międzykulturową? Jakieś szczególne doświadczenie życiowe? Spotkanie intelektualne? Kim byli Pana nauczyciele bądź osoby, które, być może, zwróciły Pana uwagę ku filozofom innym niż zachodni?*

F.M.W. Kiedy myślę o czasach studiów, to doprawdy nie znajduję niczego, co mogłoby wzbudzić moje zainteresowania filozofią międzykulturową i poprowadzić je w tym kierunku. Poza, być może, moimi pierwszymi studiami filozofii i teologii w zakonie jezuitów, który później opuściłem. Tam, oczywiście, przekazano nam umieszczoną na ogólnym tle katolicyzmu ideę równości kultur. Studia, które podjąłem później, a mianowicie studia filozofii i nauk politycznych w Salzburgu, stały pod znakiem fenomenologii i filozofii analitycznej. Moja praca doktorska traktuje o problemach hermeneutycznych z punktu widzenia teorii naukowej o charakterze analitycznym[56] – i również tu nie ma

[55] Tekst ten posiada godną uwagi historię. Rozmowa odbyła się w 2005 r. w Parmie w języku niemieckim i przełożona przez Annę Czajkę na włoski ukazała się drukiem (Franz Martin Wimmer e Anna Czajka, *«Gli altri sono esseri pensanti come noi». Inizi, tappe, problemi e compiti della filosofia interculturale*, w: *Logiche dell' alterità*, red. A. Pirni, Pisa 2009, s. 173–186). Kiedy postanowiono wydać ją po niemiecku, okazało się, że nie zachował się tekst nagrania i w tej sytuacji Franz Martin Wimmer sporządził przekład z włoskiego zawierający niewielkie aktualizacje i modyfikacje (*Anfänge, Stadien, Probleme und Aufgaben interkultureller Philosophie. Ein Gespräch zwischen Anna Czajka und Franz Martin Wimmer*, w: *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, red. B. Henry i A. Pirni, Bielefeld 2012, s. 255–272). Dziś wywiad ukazuje się w kolejnej wersji językowej – polskiej.

[56] F.M. Wimmer, *Verstehen, Beschreiben, Erklären. Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse*, Freiburg im Breisgau 1978.

niczego, co mogłoby zapowiadać moje późniejsze zainteresowania międzykulturowe. Żadnego wskazania na hermeneutykę niezachodnią, żadnych pytań o postępowania teoretyczne obecne w innych kulturach. Ewidentnie problemy tego rodzaju nie istniały dla mnie w tym okresie. Nie mogę też powiedzieć, że miałem jakiegoś mistrza, nauczyciela w kwestiach międzykulturowości. Mimo to zawsze jest jakiś nauczyciel, nawet jeśli jest nim ktoś, kto nie naucza w bezpośredni sposób. Tak było też w moim przypadku. Zaraz po zakończeniu studiów, kiedy prowadziłem zajęcia z filozofii historii, a także historii filozofii, spotkałem Wernera Starka, socjologa religii, który po emigracji (jako praski Żyd) do USA wrócił do Austrii[57] i który zwrócił moją uwagę na dwóch autorów, dotąd zupełnie mi nieznanych: barokowego filozofa historii Giambattistę Vico i pochodzącego z Magrebu teoretyka kultury i historii, Ibn Chalduna[58]. Obydwaj napełnili mnie entuzjazmem. Zwłaszcza lektura Ibn Chalduna – którego wciąż jeszcze czytam – wzbudziła we mnie niepokój. Naszły mnie wątpliwości: no tak, zajmowałem się dość intensywnie historią filozofii europejskiej, przede wszystkim formami jej ujęć historycznych, ale to, co wiedziałem, mogło przecież jakościowo być niewystarczające. Mogło przecież być tak, że historia rozumu ludzkiego przejawiała się w różnych formach, z których znamy tylko niewielką część, a z pewnością nie znamy całości. Wątpliwości te narastały we mnie również w związku z różnymi doświadczeniami

[57] Werner Stark (1909–1985), emigrował po studiach w Hamburgu do Pragi, w 1939 do Wielkiej Brytanii, a wreszcie do USA, gdzie został profesorem socjologii w Nowym Jorku. Od 1975 r. aż do śmierci żył i wykładał w Salzburgu. W jego badaniach nad socjologią wiedzy i kultury pojawia się wymóg podejścia międzykulturowego. Główne prace: *Wissenssoziologie*, 1960; *Montesquieu, Pioneer of the Sociology of Knowledge*, London 1960; *The Sociology of Religion*, London 1966–1972 (5 tomów); *The Social Bond*, New York 1976–1986 (6 tomów).

[58] Ibn Chaldun (1332–1406), polityk, historyk, filozof, na głębokiej znajomości historii świata arabskiego, berberyjskiego, grecko-rzymskiego, perskiego, mongolskiego opiera swoją filozofię i historiozofię *ante litteram*. Rozwija ją przede wszystkim w swoim głównym dziele pt. *Muqaddima* („Wprowadzenie"). Por. *I. Khaldun*. *Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima*, red. A. Schimmel, Tübingen 1951; *The Muqaddimah. An Introduction to History*, przeł. F. Rosenthal, Princeton 1981; *Buch der Beispiele. Die Einführun*g, przeł. M. Pätzold, Leipzig 1992, pol. *Ibn Chaldun i jego Muqaddima. Antologia myśli społeczno-politycznej*, przeł. H.A. Jamsheer, Kurowice 2002.

osobistymi. Kiedy na początku lat 80. byłem profesorem wizytującym na Uniwersytecie w Irvine w Kalifornii, nie było wręcz możliwe nie zajmować się chociażby filozofią chińską. I nie było możliwe – kiedy się żyło w pewnym otoczeniu – nie znać filozofii hinduskiej. I tak po doktoracie wyznaczyłem sobie nowy zakres studiów. Założyłem, że studia te zajmą mi mniej więcej dziesięć lat, ale odbycie ich postanowiłem i to postanowienie wypełniłem. Powiedziałem sobie wtedy: muszę poznać przynajmniej zarysy filozofii chińskiej. Żeby osiągnąć taki cel, trzeba znać chiński, odbyć też inne studia itd. Tak jak mówiłem, taki program dawał się realizować tylko krok po kroku i zmieniał się z biegiem lat.

W 1988 r. po długich pracach przygotowawczych opublikowałem w Wiedniu „Cztery pytania do filozofów w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej”[59] i w tym momencie uświadomiłem sobie, że wszędzie w Europie byli ludzie, którzy jednocześnie i niezależnie od siebie zajmowali się tą samą problematyką. Doszło do nawiązania kontaktów i wymiany. I tak w 1989 r., w rok po moich „Czterech pytaniach…”, ukazała się książka Heinza Hülsmanna o tytule „Trzy miejsca narodzin filozofii”[60]. Była w niej mowa o Chinach, Indiach i Grecji, a jedyne, co mi w niej przeszkadzało, to rodzajnik określony w tytule, bo, jak myślałem, nie powinno go być, powinna być tylko cyfra, bo wiele jest miejsc narodzin filozofii. Już w 1988 r. w ówczesnym NRD ukazał się zbiór rozpraw pod tytułem „Dlaczego i w jaki sposób filozofia powstawała w różnych regionach świata”[61]. Miałem już wtedy kontakt z kilkoma autorami tego tomu, z Gerdem-Rüdigerem Hoffmannem, który, jak ja, badał filozofię afrykańską, i Steffi Richter, dziś profesor japonologii w Lipsku, oraz z innymi badającymi to zagadnienie. Niektórzy z nich po tym, jak przestała istnieć NRD, musieli odejść z uniwersytetów. Inni, jak sinolog Ralph Moritz, redaktor tomu, kontynuowali pracę.

---

[59] *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, red. F.M Wimmer, Wien 1988.

[60] R.A. Mall, H. Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie*, dz.cyt.

[61] *Wie und wann entstand die Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde*, red. R. Moritz, H. Rüstau, G.R. Hoffmann, Berlin 1988.

A.C. *A zatem można by mówić o swoistym duchu czasów, objawiającym się w różnych miejscach? Jak scharakteryzowałby Pan różne ośrodki zainteresowań międzykulturowych w tamtych czasach?*
F.M.W. Jeśli chodzi o Niemcy, to trzeba powiedzieć, że centra zainteresowań międzykulturowych znajdowały się przeważnie na Wschodzie, w NRD. Ten stan rzeczy brał się z odmiennego sposobu, w jaki filozofia rozwijała się w obydwu państwach niemieckich. W ówczesnym RFN, ale i w Austrii, filozofia akademicka hołdowała podejściu „historycznemu", rozumianemu jako uprawianie, zgłębianie filozofii, interpretujące jedną czy drugą tradycję filozoficzną w powiązaniu z przypisanym jej kontekstem historycznym (związanym bądź z samym autorem, bądź ze szkołą czy uniwersytetem). Nie było tak w NRD, gdzie filozofia podług rozumienia marksistów miała być instrumentem orientacji intelektualnej. Druga różnica polegała na tym, że marksizm – albo marksizm-leninizm – zawsze podkreślał internacjonalizm i interkulturalizm. Także sześciotomowa „Historia filozofii", wydana (jeszcze w duchu stalinizmu) przez radziecką Akademię Nauk, traktowała dosłownie o całym świecie. Było jasne, że należy zajmować się tradycją filozoficzną Kazachów, filozofią uzbecką, jak i kanadyjską czy argentyńską itd. A w krajach zachodnich tak nie było: historia filozofii dotyczyła jedynie filozofii zachodniej w jej rozgałęzieniach, była skoncentrowana na rzeczywistości starego Zachodu. Studenci z NRD byli ukierunkowani inaczej i nawet jeśli w ostatnich latach nie myśleli w ścisłych kategoriach następowania po sobie formacji społecznych, to zwracali uwagę na różnice kulturowe, regionalne, lingwistyczne. Dlatego chcę podkreślić, że problematyka filozofii międzykulturowej w niemieckojęzycznym obszarze językowym była bardziej rozwinięta w NRD niż w innych regionach.

Wymieniłem przedtem książkę Hülsmanna i Malla. Ta książka była w momencie swego ukazania się czymś całkiem nowym, zaskakującym. Tu chyba trzeba podkreślić, że jeden z autorów książki, jej *spiritus movens*, Ram Adhar Mall[62] to ktoś, kto międzykulturowości doświadcza i przeżywa ją osobiście: jest ojcem rodziny w Niemczech, ale pochodzi

[62] Zob. rozdz. *Ram Adhar Mall* w części I.

z Indii, ma indyjskie korzenie. Również funkcjonując w społeczności akademickiej, jest kimś, kto doświadczył miedzykulturowości pod każdym względem. To wszystko nie dotyczyło mnie. Myślałem jedynie, że jeśli filozofia jako dyscyplina akademicka ma współcześnie i w przyszłości odgrywać rolę, to musi robić coś więcej niż wciąż tylko interpretować i przetwarzać własną spuściznę.

A.C. *Mówił Pan o rozwoju zainteresowania międzykulturowością w Niemczech Wschodnich. A jakie mogły być – prócz motywacji, które wymienialiśmy, jak spotkania osobiste i rosnąca potrzeba znajomości historii filozofii – myślowe inspiracje takich zainteresowań w Niemczech Zachodnich? Zdumiewające podobieństwa, jak te między myśleniem Heideggera a myśleniem taoistycznym, które pojawiają się w badaniach Güntera Wohlfarta?*[63]*. Rozszerzenie kierunków zainteresowań fenomenologii, co pokazują badania Bernharda Waldenfelsa?*[64].

F.M.W. Ma Pani rację, były takie inspiracje. Nie jestem pewien, czy właściwie interpretuję Wohlfarta czy Waldenfelsa, chociaż dyskutowałem z obydwoma na ten temat, ale wiem, że obydwaj, jakkolwiek na różne sposoby, natrafili na problematykę międzykulturową w sposób wynikający immanentnie z ich własnych filozoficznych stanowisk. Problematyki międzykulturowej nie sposób obejść, kiedy ktoś zajmuje się fenomenologią obcego jak Waldenfels, ani kiedy napotyka na swej drodze fenomenologów takich jak Paul Ricœur, Enrique Dussel z Ameryki Łacińskiej czy Derrida. Wohlfart postępuje inaczej i próbuje w swojej postawie teoretycznej faktycznie, moim zdaniem, pożegnać się z Europą. Nie wydaje mi się to w studiach międzykulturowych nieuniknione. Nie uważam za niezbędne, by w trakcie zajmowania się taoizmem stawać się taoistą, a nawet gdyby miało to nastąpić, spokojnie można jednocześnie pozostać wittgensteinistą. Być może nawet da się

---

[63] G. Wohlfart, *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001.

[64] Por. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main 1997, pol. *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002; tenże, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main 1998; tenże, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006, pol. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009.

przyjmować postawę taoisty, ale z tego powodu nie trzeba wymazywać z pamięci Husserla, Heideggera czy Wittgensteina.

A.C. *A stanowiska Kimmerlego*[65] *czy Holensteina?*[66]*. Współpracowaliście Panowie w zakresie filozofii międzykulturowej…*

F.M.W. O tak, wszyscy współpracowaliśmy i dyskutowaliśmy. Wspólnie zakładaliśmy Międzynarodowe Towarzystwo Filozofii Międzykulturowej [GIP]. Mall był założycielem i pierwszym przewodniczącym, Kimmerle był w zarządzie, ja zostałem wiceprzewodniczącym. Od kilku lat przewodniczącą jest po Mallu Claudia Bickmann, profesor uniwersytetu w Kolonii[67], od niedawna wspólnie z Georgiem Stengerem [Würzburg] jako współprzewodniczącym[68]. Towarzystwo organizowało konferencje we wszystkich częściach świata i prawdziwie wspomagało współpracę międzynarodową.

A.C. *Nie rozmawialiśmy jeszcze o krajach anglosaskich czy też raczej o anglojęzycznych badaniach międzykulturowych…*

F.M.W. To jest złożony temat. Bo badania w języku angielskim nie są przecież ograniczone do Wielkiej Brytanii, USA itd. Kiedy na przykład badałem filozofie i filozofów w Afryce, trudno było nie brać pod uwagę gwałtownej debaty na temat tego, czym jest właściwie filozofia afrykańska, debaty, która toczyła się w języku angielskim (i francuskim), z wyjątkiem kilku prac po niemiecku, wydanych w NRD. Angielski jest w coraz silniejszym stopniu językiem światowym również filozofii, jest zarazem byłym językiem kolonialnym i dlatego to nie przypadek, że idea dekolonializacji pojęć filozoficznych pochodzi właśnie z doświadczeń filozofii afrykańskiej dokonanych w tym języku jako języku kolonialnym i światowym. Pochodzi od Kwasi Wiredu, filozofa

---

[65] Zob. rozdz. *Heinz Kimmerle* w części I.

[66] Zob. rozdz. *Elmar Holenstein* w części I.

[67] Claudia Bickmann jest profesorem filozofii na uniwersytecie w Kolonii. Wykłada także na wielu uczelniach europejskich i pozaeuropejskich. Zob. tej autorki: *Differenz oder das Denken des Denkens*, Hamburg 1996; *Immanuel Kants Weltphilosophie*, Nordhausen 2006.

[68] Georg Stenger objął jako pierwszy Katedrę Filozofii w Globalnym Świecie na Uniwersytecie w Wiedniu. Zob. tego autora: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg im Breisgau – München 2006.

z Ghany, który od dawna wykłada w USA i podobnie jak ja bliski jest tradycji filozofii analitycznej[69]. Jest jednym z najważniejszych teoretyków XX wieku (myślę przynajmniej, że następne pokolenia będą go za takiego uznawać), od niego dowiedziałem się czegoś dla mnie bardzo ważnego, poznałem doświadczenie filozofii afrykańskiej, która wyraża się w języku angielskim przy jednoczesnej świadomości, że na kształt tej filozofii ma przede wszystkim wpływ i odciska się w niej „charakter” języka afrykańskiego. I aby wrócić do Pani pytania o ducha czasów – temat różnych form filozofii pojawił się nagle wszędzie – w Indiach, Japonii. Było tak, jakby jedno z moich „czterech pytań” z książki z 1988 r. zadawało sobie jednocześnie wielu ludzi, pytanie: Jaki jest wkład poszczególnych filozoficznych tradycji regionalnych, który mógłby być owocny dla przyszłości całej ludzkości?

A.C. *Czy dostrzega Pan różnice, odmienne rozłożenie akcentów w uprawianiu filozofii międzykulturowej, zarysowujące się w różnych kręgach językowych, francuskim, niemieckim, angielskim? Być może w kręgu francusko- czy angielskojęzycznym dominująca jest problematyka postkolonialna? Zauważyłam zresztą, że rzadko wymienia Pan Edwarda Saida, którego dyskurs wydaje mi się dokonaniem pionierskim, zarazem heroicznym, w stawianiu oporu tradycjom humanistyki zachodniej o wielowiekowych korzeniach i umocowaniach w stosunkach władzy*[70].

F.M.W. Zgadza się, rzadko wymieniam Saida, dopiero teraz, kiedy Pani o to pyta, uświadomiłem to sobie, ale go cytuję. Mówiliśmy już o tym, że pojawienie się filozofii międzykulturowej wynikało z ducha czasu, który objawiał się jednocześnie w różnych miejscach. Dlatego można mówić o sytuacji postkolonialnej, która w charakterystycznie odmienny sposób kształtowała sie w Europie i poza Europą, przy czym okazywało się, że koniec epoki kolonialnej nie oznaczał rozwiązania jej wszystkich problemów. W tym okresie doszło do załamania systemu krajów

[69] Zob. podrozdz. „*Exemplum*: filozofia afrykańska” w rozdz. *Heinz Kimmerle* w części I.

[70] Edward Said (1935–2003), krytyk literacki i filozof kultury, jeden z głównych przedstawicieli tzw. postkolonializmu, twórca koncepcji orientalizmu, zob. odniesienia do Saida w wielu tekstach tego tomu.

socjalistycznych i Związku Radzieckiego, a co za tym idzie przestał funkcjonować podział świata, który stanowił pewne ramy, nawet jeśli się go ocenia negatywnie. Zniknięcie tego, co dotychczas było oczywistością, podobne było do działania ducha czasów. W tym czasie zaczęto też powszechnie używać terminu „globalizacja". Wyrażenie to istniało co prawda od dawna, stosowane było choćby przez Toynbeego, ale wtedy stało się terminem kategorialnym swoich czasów. Inny przykład: kiedy zacząłem w filozofii mówić o *międzykulturowości*, było to słowo stosunkowo nowe, bo wtedy mówiono przede wszystkim o *multikulturowości*, przez co rozumiano konieczność budowania takiego społeczeństwa, w którym – w miastach i metropoliach przyszłości – mogłyby koegzystować wszystkie możliwe kultury. Już wtedy wydawało mi się, że to *multi-* to nie jest dobry przedrostek, bo nie oznacza niczego więcej jak bycie obok siebie, zwykłą wielość. I mogło to oznaczać, że jedni drugich jakoś tolerują, ale w gruncie rzeczy nie biorą się nawzajem na serio. Takie było też moje zastrzeżenie wobec filozofii komparatywnych, porównawczych, że porównują one tylko pojęcia i formy filozofii, ale już nie włączają ich do własnego dyskursu krytycznego i samokrytycznego. Dlatego wolałem mówić o *międzykulturowości*. Jeszcze przez jakiś czas słowa tego nie było w angielskim i dlatego, kiedy chciałem na konferencję w Indiach w 1994 r. zgłosić swój referat „Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?", powiedziano mi, żebym zmienił tytuł, bo nikt nie zrozumie, o co chodzi, bowiem słowo „międzykulturowy" nie istnieje[71]. Powinienem użyć wyrażenia „*cross-cultural*" albo „*comparative philosophy*". Znałem te słowa, ale nie ich znaczenie miałem na myśli. Uważam prefiks *między-* za dość ważny, ale ma on dwóch konkurentów: *multi-* i *trans-*. Wolfgang Welsch na przykład woli mówić o *transkulturowości*[72]. I terminem tym określił pewien ważny moment

[71] F.M. Wimmer, *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?*, w: *Interculturality of Philosophy and Religion*, red. G. D'Souza, Bangalore 1996, s. 45–57.

[72] W. Welsch, ur. 1946, profesor filozofii na Uniwersytecie Friedricha Schillera w Jenie. Rozwinął koncepcję „transkulturowości", w której próbuje przezwyciężyć ujmowanie kultur przez ich odgraniczanie się od zewnątrz, opowiadając się za ujęciem wspólnoty

w relacjach kultur. Ale jeżeli to, co oznacza *trans-*, ma odnosić się do czegoś, co wychodzi poza wszystkie kultury, to ten wybór terminu nie wydaje mi się dobry. ***Inter-* wskazuje na coś nowego, co wydarza się miedzy kulturami**. I tak zdecydowaliśmy się, Holenstein, Kimmerle, Mall i inni – na termin „międzykulturowość”.

A.C. *W krótkiej historii filozofii międzykulturowej można wyróżnić kilka stadiów. Wydaje mi się, że pierwsze stadium to podważenie paradymatu zachodnioeuropejskiej historii filozofii, w myśl którego każda wyprzedzająca epoka jest podporządkowana następującej po niej, a filozofia zachodnia stanowi dominujące centrum wszelkiej myśli ludzkiej. Drugie stadium, jak mi sie wydaje, rozpoczyna się od propozycji paradygmatu «polilogu», czyli stworzenia podstaw podejścia międzykulturowego do problemów usystematyzowanej refleksji filozoficznej.*

F.M.W. W pełni przyznaję Pani rację. Nie byłem nawet świadom tej sekwencji, zwłaszcza, że sam jestem uwikłany w proces, o którym mowa, ale patrząc wstecz, muszę stwierdzić, że moje pierwsze teksty na tematy filozofii międzykulturowej, a nawet książka z 1990 r. [*Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*] nie stawiały sobie innego celu jak nowe podejście do historii filozofii[73]. Chodziło o to, aby poszerzyć pole filozofii o moment krytyki jej wyłącznej orientacji (a właściwie należałoby powiedzieć *okcydentacji*) w kierunku wyznaczonym przez filozofię zachodnią. To było przedmiotem tej książki. Kiedy się ukazywała, nie wiedziałem jeszcze – jeszcze nie – że będzie to musiało mieć konsekwencje dla logiki, teorii poznania, etyki. O tym jeszcze nie było mowy, na pierwszym planie była kwestia tworzenia historii filozofii. Słusznie Pani zauważyła, że wraz z propozycją czy też ideą regulatywną „polilogu”, przedstawioną w połowie lat 90., pojawiły się całkiem inne oczekiwaniania. Chodziło o metody czy sposoby podejścia, które pozwoliłyby na zajęcie się trudnościami i możliwościami związanymi z czymś więcej niż historia filozofii, a mianowicie ze sposobami systematycznego uzasadniania tez i teorii

kulturowej powstającej przez wzajemną wymianę, wpływy i kontakty, jak to wyraża w swej pracy: *Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen*, „Zeitschrift für Kulturaustausch” 1995, nr 1.

[73] F.M.Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien 1990.

w każdym zakresie filozofii. Tu znajdujemy się na całkiem innej płaszczyźnie refleksji, która wszakże wynika z pierwszej. Następowanie po sobie faz, które Pani wyróżniła (historia filozofii i problem uzasadnienia) daje się rozpoznać w curriculach kolegów, którzy zajmowali się filozofią międzykulturową – prawie wszyscy zaczynali od tematów historycznych (filozofia w Afryce, Ameryce Łacińskiej itd.), aby potem przejść do kwestii systemowych: do uzasadnienia praw człowieka z punktu widzenia międzykulturowości, do estetyki międzykulturowej itd. To następowanie po sobie (historia – systemowość) można obserwować też w nauczaniu: studenci studiują najpierw problemy historyczne, a później przechodzą do prób rozwiązań systemowych.

A.C. *Czy mółby Pan scharakteryzować bliżej postępowanie «polilogu»? Podać przykłady?*

F.M.W. Pojęcie „polilog" określa coś, co po pierwsze, jest wymogiem koniecznym na teoretycznej płaszczyźnie filozofii, po drugie, jest konieczne również na płaszczyźnie praktycznej, a po trzecie, jest także możliwe – ale „polilog" w czystej formie nie istnieje. Nie znam żadnego przypadku czystego polilogu i nie mogę też sobie wyobrazić go jako realnego.

Punkt wyjścia tej koncepcji jest następujący: w odniesieniu do głównych problemów podstawowych nie istnieje jakaś jedna tradycja pojęciowa, z której punktu widzenia te podstawowe problemy mogłyby być ujmowane. Tradycji pojęciowych jest wiele. Dotyczy to już obszaru jednego określonego kontekstu kulturowego, a w wymianie między różnymi kulturowo nacechowanymi tradycjami objawia się jeszcze silniej. Bo oto w obrębie różnych tradycji rozwinęły się odmienne koncepcje podstawowe, metody, pojęcia, a także teorie, które nie zawsze pokrywają się ze sobą, a czasem nawet są ze sobą sprzeczne albo przynajmniej są postrzegane jako takie. Filozofowanie w kontekście globalnym nie może i nie powinno ignorować takich różnic.

Nie może, ponieważ współcześnie na całym świecie słyszalne są głosy, które należą nie tylko do tradycji zachodniej, ale i do innych. Dzieje się tak za sprawą tych samych mediów i po części w tych samych językach. Nie jest już tak jak za rozkwitu kolonializmu europejskiego, że filozofowie – co prawda bezpodstawnie, ale za to z pełnym

przekonaniem – mogli mówić, że filozofia w sensie ścisłym ma tylko jedną historię, zaczynającą się od Greków i sięgającą po zachodnią nowoczesność, a co do innych tradycji, to są co najwyżej jakimiś jej etapami wstępnymi. **Inni są, podobnie jak my, istotami myślącymi**, i uprawianiu filozofii nie pomaga ignorowanie innych, uzasadniane w ten oto sposób, że ich myśli nie mają postaci jednoznacznej, że nie poddawane były interpretacjom ani opisom.

A.C. *Co czynić w takiej sytuacji?*

F.M.W. Są dwie możliwości. Jedną z nich jest ta, że my – wszelako jakieś za każdym razem określone „My” – staramy się wywrzeć wpływ na wszystkich Innych w jednostronny sposob i przekonać ich do naszego myślenia, a więc jest to możliwość monologu. Przyglądając mu się bliżej, okazuje się wszakże, że czysty monolog jest niemożliwy, wręcz nie do pomyślenia, bowiem każdy rzeczywisty monolog zawiera w sobie także element dialogiczny już przez to, że skierowany jest ku określonym Innym z założeniem bycia przez nich zrozumianym, ale i przez to, że w każdym monologu obecny jest refleks Innego i że wpływanie nigdy nie jest, wbrew swej intencji, całkowicie jednostronne. Jednakowoż monolog istnieje przynajmniej jako intencja, jako strategia w relacjach z Innymi, nawet w owej quasi-tolerancyjnej formie, którą założyciel zakonu jezuitów sformułował w ten mniej więcej sposob: *Z każdym człowiekiem wchodzę w jego drzwi, aby go wyprowadzić swoimi.* Zakłada to oczywiście, że drzwi Innego stanowią – biorąc obiektywnie – drogę okrężną, którą właściwie należałoby zamknąć i korzystać z niej tylko ze względów subiektywnych czy dydaktycznych. To wszakże wskazuje na drugi, fatalny dla intencji filozoficznych aspekt postępowań monologicznych – zakładają one absolutną pewność lub prawdę bez podejmowania jakiejkolwiek dyskusji z innym myśleniem. Jest to bezwzględne założenie, że z tego, co myślą inni, niczego się nie można nauczyć, że wszystko, do czego pomyślenia ludzkość jest prawowicie zdolna, zawarte jest w jednej historii myślenia. Ponieważ jednak filozofia nie jest religią, założenie monologu jest dla niej fatalne. Druga możliwość polega teoretycznie na tym, że argumentuje się w całkowicie inny sposób, który nazywam **polilogiem**: w taki sposób, w którym do jednego problemu podchodzi się, ujmując go z punktu

widzenia równorzędności różnych – czterech, pięciu, sześciu – pozycji filozoficznych, rozwiniętych w różnorodnych formach i w możliwie długiej historii swego powstawania, i w ten sposób pracuje się nad jego wyjaśnieniem i rozwiązaniem.

Polilog – podobnie jak monolog – nie występuje w formie czystej, a to z różnych względów: wszystkie koncepcje, stworzone w różnych tradycjach myślenia, musiałyby rozwinąć ten sam język, te same pojęcia, kryteria argumentacji itd., przy czym żadnej z tradycji nie dawano by pierwszeństwa, a każda musiałaby w każdym momencie być gotowa przekazać do dyspozycji i poddać rewizji argumentacyjnej swoje koncepcje, oczywistości i rezultaty badawcze, a wreszcie niedopuszczalne w takim postępowaniu byłoby uznawanie jakiekolwiek innego niż argument autorytetu. A ponieważ myśląc realistycznie, trudno tego oczekiwać, czysty polilog nie istnieje na równi z czystym monologiem. Przy argumentowaniu między filozofami ukształtowanymi kulturowo w różny sposób nieuchronnym jest zawsze wychodzenie od własnych pojęć i kategorii, stąd mówię o centryzmie próbującym, tentatywnym, odpowiednim do roztrząsań filozoficznych. Wszyscy jego uczestnicy wychodzą w sposób konieczny z przekonania o słuszności własnej pozycji i tradycji, przyznając zarazem wszystkim innym uczestnikom prawo do tego samego przeświadczenia. Tym samym model ten nie zakłada – w przeciwieństwie do monologiczego – że prawda absolutna, która powinna być oczywista dla wszystkich, już gdzieś została odnaleziona w sposób niepodlegający dyskusji i że trzeba tylko pracować nad jej wydobyciem. Rzeczywistość dyskursów – także międzykulturowych – leży zawsze gdzieś między monologiem a polilogiem. Postępowania i strategie polilogiczne napotyka się w historii myślenia, szczególnie w sytuacjach, w których wielość tradycji światopoglądowych jest we współżyciu społecznym nieredukowalna.

Takie sytuacje zdarzały się na przykład w historii islamu, poczynając od założenia Domu Mądrości w Bagdadzie za dynastii abbasydzkiej, gdzie ludzie różnorodnych religii, języków i kultur spotykali się i dyskutowali wspólnie sprawy sporne, przy czym obowiązywała reguła, że nikt nie może się powoływać na własną tradycję i religię jako na prawdę absolutną, lecz musi argumentować w sposób niezależny od

nich[74]. O porównywalnych praktykach donoszono ze średniowiecznej Andaluzji. W całkiem innym kontekście czasów wojen religijnych w chrześcijańskiej Europie Jean Bodin opisał utopię, która może być dla nas pouczająca: w *Colloquium heptaplomeres* ma miejsce polilog w stosunkowo czystej postaci[75]. Siedmiu mężczyzn – po jednym przedstawicielu religii ówcześnie konkurujących w Europie oraz jeden wolnomyśliciel – spotyka się, aby w skupieniu i wspólnie wyłożyć sobie i za pomocą wielostronnej argumentacji wyjaśnić między sobą kwestie sporne. Robią to w języku, który nie jest językiem macierzystym żadnego z nich, ale którym wszyscy władają, mianowicie po łacinie. A kiedy któryś z nich powołuje się na autorytet swojej tradycji, to musi wyjaśnić wszystkim innym, dlaczego miałaby być autorytetem.

Dziś możemy pytać, jak można by praktycznie rozwijać podobny tok postępowania. Problemem jest już język, w którym miałyby się odbywać, gdyż angielski (który od razu brany jest pod uwagę) to inny język niż łacina w tekście Bodina. Angielski to język macierzysty wielu ludzi, którzy już z tego względu znaleźliby się w takim wypadku w pozycji uprzywilejowanej. Drugi punkt, który wyróżnia fikcje Bodina i jest trudny do zrealizowania, to równouprawnienie wszystkich uczestników i wzajemne uznanie się za równouprawnionych. Ta równorzędność różnych tradycji jest trudna do urzeczywistnienia w praktyce już ze względu na historię światowego kolonializmu europejskiego.

A.C. *Gdzie należałoby dziś zastosować postępowania polilogiczne?*

F.M.W. Na przykład w uzasadnianiu praw człowieka. Istotne jest uzasadnienie nie tylko jurystyczne i historyczne, ale i filozoficzne. Przy tym centralnym problemem w tej kwestii jest to, że tam, gdzie

[74] Dom Mądrości (Bayt al-Hikma) to akademia powstała na wzór perskiej Gundiszapur w 825 r. pod władzą kalifa abbasydzkiego Al-Mamuna, obejmująca obserwatorium astronomiczne, bibliotekę i szpital. Pracowali w niej wspólnie chrześcijanie, żydzi, sabeusze, tworząc przede wszystkim przekłady na arabski, głównie z greckiego. Akademia ta była z kolei wzorem dla podobnych fundacji w Sewilli, Kordobie i Kairze.

[75] Jean Bodin (1529–1596), francuski prawnik i teoretyk państwowości, autor dzieła *Colloquium heptaplomeres* (napisane ok. 1588), w którym siedmiu mężczyzn, przedstawicieli różnych religii, wymienia we wszechstronnym i równouprawnionym dialogu własne poglądy i w jego rezultacie ogłoszone zostaje równouprawnienie różnych religii, które uznawać należy za warianty jednej jedynej religii naturalnej.

ujawniają się różnice w określeniach statusu praw człowieka w poszczególnych tradycjach myśli i gdzie pertraktują między sobą reprezentanci państw, religii, organizacji, biorą oni udział w postępowaniach strategicznych władz, a nie w wolnej grze myśli. Muszą to robić, nie da rady inaczej. Reprezentant konkretnej religii nie może się na przykład zdystansować wobec jej podstaw – nie podda pod dyskusję dogmatów. A w takim przypadku nie ma już mowy o dyskursie filozoficznym czy filozoficznym polilogu. Myślę w ogóle, że wiele dyskursów, określanych jako dialogi międzykulturowe, w rzeczywistości nie jest ani dialogami, ani polilogami w sensie filozoficznym, a tylko negocjacją kompromisów. Czy mamy zatem utracić nadzieję?

Nie sądzę. W każdym razie sytuacja stawia przed nami wynikające z jej krytyki zadanie. A jestem przekonany, że kiedy uda się nam dyskutować jak przystało filozofom, wtedy dojdzie do uzasadnienia filozoficznego, do pojęć, i że wtedy będziemy w stanie nawzajem – krytycznie – traktować się z powagą. Czy takie rozważania przekonają resztę świata? Tu znów mamy od czynienia ze starym problemem relacji między filozofią a światem realnym.

A.C. *I ostatnie pytania: Jakie główne zadania stoją w przyszłości przed filozofią międzykulturową? I jakie są najważniejsze problemy, z którymi się boryka?*

F.M.W. Pierwsze zadanie to dystans wobec samej historii filozofii. Stało się to całkiem jasne na podstawie sprawozdania z publikacji na temat filozofii międzykulturowej, które przed kilku laty ukazało się w czasopismie „Polylog”[76]. Filozofia międzykulturowa zbyt silnie koncentruje się na historii filozofii. Oczywiście nie należy zapominać o historii, a przede wszystkim nie należy ignorować historii innych. Nie możemy robić tego błędu, żeby mniej się zajmować buddyzmem czy Grekami.

Ale zadanie filozofii nie może się ograniczać do wyłącznego zainteresowania interpretacjami jej historii. Hermeneutyka nie jest jedynym

[76] T.C. Chini, *Interkulturelle Philosophie. Disziplin, Orientierung, Praxis? Ein Literaturbericht*, „Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren” 2004, nr 12, s. 120–131.

problemem filozofii, są też problemy etyki, logiki, teorii poznania. Wszystkie problemy filozoficzne są zarazem problemami filozofii międzykulturowej, jeśli nie chcemy poprzestać na postępowaniach odseparowanych i zamykać się w gettach. Wydobycie wymiaru międzykulturowego we wszelkiego rodzaju problematyce filozoficznej jest dziś, jak sądzę, głównym zadaniem filozofii międzykulturowej. A zadaniem na przyszłość – rzeczywiste i coraz intensywniejsze aktywizowanie polilogów.

A.C. *Mam wrażenie, że to już się dzieje i że nadchodzące lata – mimo tendencji «identytarnych» – będą w filozofii latami poświęconymi problemowi międzykulturowości myślenia filozoficznego. A to może doprowadzić tylko do poszerzenia Humanum. I w tym pokładamy nadzieję.*

II.
PERSPEKTYWY MIĘDZYKULTUROWOŚCI

O filozofię międzykulturowości)

Problem międzykulturowości a filozofia

Problem międzykulturowości, jeszcze dziesięć lat temu z trudem percypowany przez opinię publiczną i prawie niewyobrażalny w Europie jako przedmiot dyscypliny uniwersyteckiej, stał się dziś punktem odniesienia wielu dyskusji i tematem koncentrującym na sobie uwagę nauk humanistycznych. Międzykulturowość jawi się dziś jako zagadnienie centralne w świetle następujących doświadczeń:

- konflikty i wojny, jak te prowadzone z całą brutalnością w Afganistanie, Iraku, Libii, Syrii (wojna, która pozostaje wojną mimo wymyślanych dla niej neutralizujących i legitymizujących określeń), jak gwałtowne konflikty etniczne w najróżniejszych miejscach świata (Kosowo), walki o autonomię (Czeczenia, Belgia),
- przemieszczenia ludności związane z tymi konfliktami i wojnami, konfrontacja Europy z napływem przybyszów z terenów objętych konfliktami,
- cierpienie przeważającej części świata, której nie udało się dotrzymać kroku cywilizacji zachodniej,
- problemy codziennego współżycia z osobami pochodzącymi z różnych kultur i przybyłymi w celach zarobkowych do społeczeństw zachodnich i problemy osób przybyłych z orientacją w nowej rzeczywistości i ukonstytuowaniem własnej egzystencji w społeczeństwach zachodnich,
- coraz szerszy zasięg horyzontów naszego działania obejmujący kultury niezachodnie,
- ogólna mobilność naszych czasów (intensyfikacja przemieszczeń i ich możliwości techniczne),

– ogólna problematyka tożsamości planetarnej (w tym problematyka przetrwania w obliczu zniszczeń wojennych, w tym również totalnego zagrożenia ludzkości i Ziemi, problematyka dystrybucji zasobów naturalnych, zmian ekologicznych itd.),
– problematyka spójności i substancjalności tożsamości europejskiej,
– problematyka tożsamości ludzkiej w epoce „bezdomności transcendentalnej", konstatowanej w literaturze, filozofii i naukach humanistycznych od początku XX wieku.

W ostatnim z wymienionych punktów problematyka międzykulturowości pojawia się na tle konieczności stanięcia wobec pytania o sens, pytania: po co to wszystko? O co w gruncie rzeczy chodzi w całym naszym życiu i naszej ludzkiej historii? Problem międzykulturowości okazuje się w ostatniej instancji problemem nierozłącznym od pytania o prawdę (albo substancję) naszego życia i jego możliwego spełnienia.

W dotychczasowych ujęciach problematyki międzykulturowości już na pierwszy rzut oka dostrzec można zarówno **różnorodność perspektyw**, jak i **różnorodność dyscyplin**. W powstałej literaturze widoczna jest ekspozycja kilku aspektów: ekonomicznego, politycznego, socjologicznego, prawnego[77]. Charakterystyczna, wręcz uderzająca, jest nieobecność fokalizacji i systematyzacji o podstawach filozoficznych[78].

[77] A oto przykłady tej literatury w jej bardzo ogólnym ujęciu: aspekt ekonomiczny: U. Beck, *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main 1998; H.M. Wachtel, *The Money Mandarins. The Making of a Supranational Economic Order*, New York 1990; aspekt demograficzny: K. Bade, *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2000; aspekt prawny: *Future of the International Legal Order*, red. C.E. Black, R.A. Falk, 4 vols., Princeton 1969–1972; aspekt socjologiczny: Z. Bauman, *Society under Siege*, Cambridge 2002; aspekt ekologiczny: E. Altvater, B. Mahnkopf, *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik*, Münster 1996.

[78] Można by pokusić się o opis głównych tendencji badań w poszczególnych krajach jako zróżnicowanych kulturowo podejść do konstrukcji modeli międzykulturowości. Na przykład w Niemczech podejście to kształtowało się w obliczu konieczności stawienia czoła problemom imigrantów tureckich, których liczną wspólnotę tworzą tzw. gastarbeiterzy, przybyli do Niemiec głównie w latach 60. Przed Niemcami lat 90. stanął problem imigrantów i uchodźców z całego świata. Punktem wyjścia konstrukcji modelu międzykulturowego były kwestie związane z aspektem administracyjnym

Projekty filozofii międzykulturowej

A przecież w epoce międzykulturowej nie brak projektów specyficznie filozoficznych, które mogłyby lec u podstaw takiego ujęcia. Jednym z nich, rezultatem pierwszego etapu zainteresowania filozoficznego problematyką międzykulturową grupy partnerów filozoficznych, złożonej z takich postaci jak Ram Adhar Mall, Heinz Kimmerle, Elmar Holenstein, Franz Martin Wimmer, jest filozofia międzykulturowa[79]. Pierwszym krokiem, jaki uczyniła ta filozofia, była krytyka paradygmatu obowiązującego w traktowaniu historii filozofii, paradygmatu tzw. progresywnego, którego klasycznym reprezentantem jest Hegel (według którego każdy etap wcześniejszy w rozwoju filozofii jest pośledniejszy od następującego po nim) i w myśl którego nowoczesna filozofia zachodnia stanowi dominujące centrum całej filozofii. Ten krok krytyczny, uczyniony, jak twierdzi Wimmer, między innymi w reakcji na deficyty polityki pomocy dla krajów rozwijających się, uprawianej intensywnie w Europie Zachodniej, ale też i Wschodniej (również w Związku Radzieckim) w latach 70., pozwolił na otwarcie się wobec myśli, których nie uwzględniano w kanonicznych studiach:

---

sytuacji imigracyjnej i to podejście wyróżnia pierwsze powstałe w Niemczech ujęcia problemu międzykulturowości. Ostatnio niemiecki dyskurs międzykulturowy opanowany został przez inne podejście, sygnalizujące pozytywny kierunek w rozwoju sytuacji, podejście skoncentrowane na tzw. *Migrationsliteratur* – literaturę w języku niemieckim, tworzoną przez cudzoziemców z jej znaczącymi rezultatami w postaci twórczości autorów takich jak: Rafik Schami, Libuše Moniková, Zafer Şenocak, Franco Biondi, Carmine Chiellino. Analizy tedencji w rozwoju dyskursu międzykulturowego zawarte są w tomach serii „Stauffenburg Discussion. Studien zur Inter- und Multikulturalität", Tübingen (od 1995). Polskie podejście do problematyki międzykulturowej naznaczone jest wpływem silnej tradycji badań socjologicznych, zob. w tym tomie przyp. 108. We Włoszech badania międzykulturowe skoncentrowane są na aspekcie pedagogicznym i zaowocowały wieloma publikacjami, np. A. Nanni, *Decostruzione e intercultura*, Bologna 2001; F.P. Minerva, *L'intercultura*, Roma 2002; A. Bosi, *Il gioco delle appartenenze. La contrattazione sociale nell'educazione interculturale*, Milano 2004.

[79] Zob. część I tego tomu i przedstawione w niej sylwetki wymienionych filozofów oraz wywiad.

na filozofię chińską, indyjską, arabską, afrykańską (a należałoby sobie życzyć otwarcia również na myśl nie tak odległą, a mało w Europie znaną jak myśl polska czy czeska). Obalenie paradygmatu ewolucjonistycznego w historii filozofii i „dominującego centryzmu" filozofii zachodniej pozwoliło na konfrontację z przesądami o jej wyłączności bądź ekskluzywności, od których nie byli wolni wielcy myśliciele, tacy jak Kant czy bracia Weber. Pozwoliło też na nakreślenie całej bogatej „mapy" filozofii: Elmar Holenstein jest autorem „Atlasu filozofii"[80]. Pomiędzy różnymi filozofiami uwzględnionymi w tym „Atlasie", mógłby odbywać się – tak mówi Wimmer – dialog czy raczej polilog. W swoim artykule otwierającym pierwszy numer czasopisma „Polylog" Wimmer sformułował regułę minimum postępowania polilogicznego w jej wersji negatywnej i pozytywnej:

> Nie uważaj za dobrze uzasadnioną tezy filozoficznej, która swe powstanie zawdzięcza ludziom z jednej tylko tradycji kulturowej. […] Szukaj wszędzie, gdzie to możliwe, międzykulturowych zbieżności pojęć filozoficznych, ponieważ jest prawdopodobne, że te same dobrze uzasadnione tezy rozwinięte zostały w więcej niż jednej tradycji kulturowej[81].

Filozofia międzykulturowa odcisnęła głęboki ślad na współczesnych sposobach filozofowania: dziś rzadko się zdarza, żeby w założeniach prac filozofów zachodnich brakowało odniesień międzykulturowo-filozoficznych.

Inny projekt filozoficzny dla epoki międzykulturowej przedstawił Pier Cesare Bori, znawca twórczości Lwa Tołstoja, filozofii arabskiej i autor modelu współżycia kultur, w którym wielość inspiracji duchowych zasila aktywność na planie etycznym, od zawsze wykazującym „tendencję uniwersalizującą"[82]. Bori stawia w centrum swego modelu niezwykły potencjał doświadczenia duchowego i wzmacnia go przez możliwość sięgania do wielu różnych źródeł. Podkreśla w tym modelu

[80] Na temat „Atlasu filozofii" zob. część I tego tomu.

[81] F.M. Wimmer, *Tezy*, s. 175. Por. w tym tomie część I oraz wywiad.

[82] P.C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*, Genova 1991; tenże, *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova–Milano 2004, zob. w tym tomie *Wielkie Księgi ludzkości*.

jednostkową subiektywność i godność ludzką – to podstawy wzajemnego szacunku niezbywalnego w relacjach między czonkami różnych wspólnot kulturowych. Bori podkreśla więź między inspiracją duchową a uniwersalizującą refleksją etyczną („etyka przekonań podstawowych" przejawiającą się choćby w tzw. złotej regule), której wagę podkreśla się również w tybińskim projekcie o nazwie „Etos światowy"[83], do którego Bori nawiązuje w swych projektach.

Jeszcze inny projekt filozoficzny zaprezentował Ottfried Höffe. Projekt „Republiki światowej" opiera się na filozofii Kanta i stawia w swym centrum wymóg światowego porządku prawnego i ponadnarodowej instytucji demokratycznej (gwarantującej prawa człowieka), federalnej i pomocniczej, uzupełniającej działania poszczególnych państw[84].

Filozofia międzykulturowości, do której zmierzam, która powinna być punktem odniesienia ujęć międzykulturowości, to filozofia podstawowa, pozwalająca na wyłanianie perspektywy globalnej sensu, filozofia, w której akcent położony jest na czwarte pytanie Kanta zawierające w sobie trzy poprzednie (po pytaniach: co mogę wiedzieć, co powinienem czynić, w czym mogę pokładać nadzieję) – pytanie: czym jest człowiek, oraz na ramy odniesień, w których udzielana jest odpowiedź[85]. Te ramy odniesień to obszar kultury, którego waga (podkreślana nie tylko przez myślicieli współczesnych, takich jak Charles Taylor czy Clifford Geertz, ale i „klasyków", jak Giambattista Vico czy Johann Wolfgang Goethe oraz autorów *Kulturphilosophie* jak Ernst Cassirer), wynika dziś w spotęgowany sposób z wielości kultur. Myślę

[83] H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

[84] O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999. Na temat relacji: republika światowa – kultura światowa, zob. tekst autorki oparty na dyskusji z Höffem na uniwersytecie w Genui 23 marca 2001 r.: A. Czajka, *Repubblica mondiale e cultura mondiale. A proposito della conferenza di Otfried Höffe «Abbiamo bisogno di una repubblica federale mondiale?»*, „Ragion pratica" 2001, nr 16, s. 149–151. Projekty Boriego, etosu globalnego i republiki światowej, były przedstawiane i dyskutowane na konferencjach organizowanych na uniwersytecie w Genui, zob. publikacja: *Ethos mondiale e globalizzazione*, red. G. Cunico i in., Genova 2005.

[85] I. Kant, *Logik*, Königsberg 1800, A 25, Ak. IX 25.

tu o pojęciu kultury, wspólnym właśnie wymienionym autorom, konstytuującym się na planie poetycko-estetycznym, planie, który wydaje się współcześnie schronieniem dla metafizyki[86].

Filozofia międzykulturowa, wyłaniająca się z europejskich tendencji filozoficznych i artystyczno-estetycznych minionego wieku, to próba odpowiedzi na czwarte pytanie Kanta, o którym, w sposób opatrznościowy i złowieszczy, przypominają zrozpaczone twarze uciekinierów dobijających do brzegów Włoch i Europy.

Projekt Saida i dziedzictwo myśli europejskiej

Moment międzykulturowy w pytaniu o tożsamość zaznaczał się w XX w. w rozmaitych orientacjach filozoficznych, takich jak fenomenologia Innego, myśl żydowska, myśl postkolonialna. Edward Said, literaturoznawca i filozof, jeden z najważniejszych przedstawicieli postkolonializmu (reprezentowanego przez postaci takie jak Frantz Fanon, Homi K. Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Iain Chambers)[87], w sposób najbardziej wyczerpujący i dobitny (z odniesieniami koncepcyjnymi do Michela Foucaulta) przedstawia zachodnie myślenie o Innym (tzw. orientalizm) jako odznaczające się następującymi wyróżnikami:

- podział rzeczywistości na dwie przeciwstawne sobie części (kultura Zachodu zbudowana na tej linii podziału),
- założenie odpowiednio przewagi i podległości obydwu tych części,
- uprzedmiotowienie Innego,
- schematyzm (posługiwanie się definicjami esencjalizującymi, monodyscyplinarnymi, bezczasowymi),

[86] Na temat relacji poezja–metafizyka w XX w. zob. M. Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, Stuttgart 1910, s. 7–11.

[87] Inne ogólne prezentacje postkolonializmu: B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London – New York 1997. Należałoby do nich dodać ważne późniejsze publikacje, które ukazały się przekładach polskich: L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne* [1998], przeł. J. Serwański, Poznań 2008; A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm* [2005], przeł. N. Bloch, Poznań 2011; G.Ch. Spivak, *Strategie postkolonialne* [1990], przeł. A. Górny i in., Warszawa 2011; R.J.C. Young, *Postkolonializm: wprowadzenie* [2003], przeł. M. Król, Kraków 2012.

– ujmowanie sfery estetycznej za pośrednictwem klisz wyobrażeniowych[88].

Z przedstawionej tu szkicowej wersji krytyki zachodnich ujęć Innego można by wyprowadzić równie szkicową charakterystykę projektu myślenia międzykulturowego, złożoną z następujących wyróżników:
– ujęcie różnych sektorów rzeczywistości jako pozostających w relacjach,
– założenie dialogicznego charakteru tych relacji,
– intersubiektywność relacji z Innym,
– posługiwanie się strukturami myślowymi otwartymi, dynamicznymi i elastycznymi, odpowiednimi do wielo- i interdyscyplinarnego ujęcia wielowarstwowej rzeczywistości jako splotu dyskursów o charakterze historycznymi i czasowym,
– uwolnienie wrażliwości estetycznej i produktywność estetyczna.

Niezwykle przenikliwa krytyka Saida (a można by też powiedzieć, że „heroiczna", bo dająca odpór niezwykle silnym, wielowiekowym i opartym na stosunkach władzy tendencjom w myśleniu) ma też swoje mankamenty, a do nich można by zaliczyć nieobecność odniesień do momentów owocnych spotkań między Wschodem a Zachodem i tych momentów w historii myśli zachodniej, które mogłyby zostać „odziedziczone" przez myśl międzykulturową, jak na przykład koncepcja prawdy dialogicznej (*veritas* przez *varietas*), przedstawiona w sposób nieznający dotąd równych sobie w dziele Gottholda Efraima Lessinga (*Natan Mędrzec*, *O wychowaniu rodzaju ludzkiego*)[89]. Inne przykłady możliwych odniesień do filozofii historii to dzieło Giambattisty Vico (*I principi di scienza nuova intorno alla natura comune delle nazioni*), Johanna Gottfrieda Herdera, Alexandra i Wilhelma von Humboldtów, Adama Mickiewicza (chociażby artykuły z „Trybuny Ludów")[90]. Projekt

[88] E. Said, *Orientalism*, New York 1978; pol. *Orientalizm*, dz.cyt.

[89] Na ten temat zob. G. Cunico, *Da Lessing a Kant*, Genova 1992; K.J. Kuschel, *Im Ringen um den wahren Ring. Lessings 'Nathan der Weise' – eine Herausforderung der Religionen*, Stuttgart–Ostfildern 2011.

[90] G. Vico, *Principi di scienza nuova intorno alla natura comune delle nazioni*, pol. *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966 (przekład wymagający rewizji);

filozofii międzykulturowej wymaga rekonstrukcji swego dziedzictwa w historii kultury i filozofii.

Filozofia międzykulturowa na tle tendencji humanistyki XX wieku

Formowanie się wyróżników myślenia międzykulturowego wyprowadzonych z krytyki myśli zachodniej autorstwa Saida można zaobserwować, podejmując rekonstrukcję nurtów filozoficzno-estetycznych, istotnych dla ram ujmowania problemu tożsamości ludzkiej, które kształtowały się w epoce po końcu metafizyki, epoce kryzysu religijnego (nietzscheańska „śmierć Boga"), kryzysu nauk i generalnego kryzysu zachodniej samoświadomości europejskiej, w której niemożliwe stały się odwołania do tradycyjnych koncepcji człowieka takich jak duch, osoba, a nawet *animal rationale* (ujmującej odczuwaną niejednolitość bycia-człowiekiem, ale w sposób statyczny).

– nurt antropologiczny

Za pierwszy z tych wielkich nurtów uważam antropologię filozoficzną, która ujmuje bycie człowiekiem z różnych punktów widzenia: naukowego, egzystencjalnego, społecznego, politycznego i innych. Definicje antropologii filozoficznej – usytuowane w epoce „bezdomności" – wyrzekają się charakteru esencjalnego, ujednolicającego i uprzedmiotawiającego, przybierając otwarty charakter strukturalno-funkcjonalny. Wspólnym mianownikiem tych koncepcji jest ich charakter „zadaniowy", otwartość i założenie o elastyczności bycia człowiekiem[91].

J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) i inne dzieła; na temat tych osiemnastowiecznych koncepcji zob.: H. i H. Schlaffer, *Studien zum ästhetischen Historismus*, Frankfurt am Main 1975; M. Koch, *Weimaraner Weltbewohner. Zur Genese von Goethes Begriff «Weltliteratur»*, Tübingen 2002.

[91] Charakter ten odpowiada postulatom „interkulturalistów", kontynuatorów Saida.

Pierwszym etapem rozwoju antropologii filozoficznej była antropologia tzw. biologiczna, reprezentowana w latach 20. przez Helmutha Plessnera, a później Arnolda Gehlena. Antropologia biologiczna definiuje człowieka na tle wielowarstwowego porządku świata organicznego jako istotę żyjącą (*Lebewesen*) wyróżniającą się „ekscentrycznością" (jest to kontynuacja jednego z głównych motywów filozofii Herdera ujmującego człowieka jako „istotę naznaczoną niedostatkiem", *Mängelwesen*). „Ekscentryczność" oznacza, że człowiek znajduje się w centrum swego środowiska, ale jest w stanie uświadamiać sobie tę centralność i pozostając w centrum, potrafi jednocześnie dystansować się, być właśnie „eks-centrycznym" wobec środowiska: nie opuszczając go, prowadzić nieustanną nad nim refleksję, być zarazem podmiotem i przedmiotem swej egzystencji i wciąż na nowo urzeczywistniać historycznie swoją paradoksalną „pozycję" w świecie organicznym. Człowiek winien „bezustannie czynić się tym, kim jest", „żyje tylko, o ile aktywnie prowadzi swe życie". Plessner ustala trzy reguły tego życia: 1. Reguła naturalnej sztuczności (natura–kultura); 2. Reguła zapośredniczonej bezpośredniości; 3. Reguła utopijności bycia człowiekiem – docierając do pewnego punktu rozwoju historycznego, człowiek musi go natychmiast przekroczyć: „Jego znakiem jest zwykła nieskończoność. Jego żywiołem – przyszłość"[92].

Koncepcja Gehlena bliska jest Plessnerowi w jego krytyce metafizyki i rozwiązaniach strukturowych. Na podstawie określeń bycia ludzkiego pochodzących z ujęcia porównawczego z innymi formami życia biologicznego Gehlen charakteryzuje człowieka jako istotę działającą (*Handlungswesen*), zdystansowaną wobec swego środowiska, wolną od pochodzących z niego determinacji, przewidującą i projektującą siebie, „elastyczną" (*Plastizität*). Ale konsekwencje, jakie Gehlen wyciąga z tej bliskiej Plessnerowi charakterystyki człowieka, są przeciwstawne Plessnerowskim. Podczas gdy Plessner podkreśla utopijność, Gehlen deklaruje niezbędność instytucji, które jego zdaniem podtrzymują niestabilną

[92] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. Main 1981, t. IV, s. 346; tenże, *Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie* (1937), t. VIII, s. 33–51; tenże, *Selbstdarstellung*, t. X, s. 302–341.

organiczność ludzką i konstatuje ich wykluczającą dyskusje „krystalizację" w naszych czasach, które ocenia jako *posthistoire*, pohistoryczne[93].

Obydwie pozycje antropologii biologicznej, ustaliwszy charakter zadaniowy bycia ludzkiego, jego obowiązek aktywnego prowadzenia życia, wyczerpały swoje możliwości odkrywcze i uczyniły ewidentnym wymóg przejścia na płaszczyznę etyczną bycia człowiekiem, łącząc w ten sposób dwa tradycyjne aspekty ujmowania kwestii ludzkich: *hominitas* biologiczną z *humanitas* wraz jej aspektami etycznymi i historycznymi. Po antropologii biologicznej następuje filozofia egzystencji, a wymogom koncepcyjnym odpowiada rozwój historii nauki. Wydaje się, że ekscentryczna struktura biologiczna znajduje swą replikę i wzmocnienie w egzystencji jako koncepcji strukturalnej, która zawiera w sobie realność i możliwość, urzeczywistnianie samego siebie. Urzeczywistnianie samego siebie, które odbywa się na płaszczyźnie społecznej i politycznej, ujęte jest w strukturze emancypacji, czyli wyzwalania z relacji zniewolenia na płaszczyźnie społecznej i politycznej, stojącej w centrum zabiegów badawczych Teorii Krytycznej. Na planie indywidualnym przekłada się ona na strukturę napięcia w relacji *id* i *ego*, wszechobecnej w psychoanalizie (która później rozszerza swe badania na płaszczyznę społeczną i polityczną). W rozwoju pozycji filozoficznych w kolejnych dziesięcioleciach XX wieku można rozpoznać zarys tych sprzężeń zwrotnych i rosnącą komplementarność w ujęciu bycia ludzkiego. Na podstawie zrekonstruowanej linii rozwoju można było wypracować projekt antropologii filozoficznej jako zespołu postępowań uzupełniających się wzajemnie, jako antropologii filozoficznej w sensie podstawowym, wiążącym dla kwestii działania i odniesienia do horyzontu sensu[94] – projekt odpowiadający w swych

[93] A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Wiesbaden 1978; tenże, *Urmensch und Spätkultur* (1956), Wiesbaden 1983, pol. *Obraz człowieka*, przeł. A. Czajka, J. Malczewski, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 8–9.

[94] Opieram się na projekcie antropologii filozoficznej przedstawionym przez Helmuta Fahrenbacha w artykule *Mensch*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973–1974, s. 888–913, pol. *Człowiek*, przeł. A. Czajka, „Studia Filozoficzne" 1982, nr 5–6, oraz na antologii tekstów z zakresu antropologii filozoficznej autorów niemieckiego obszaru językowego (H. Fahrenbach, H. Plessner, W. Schulz, A. Gehlen,

zarysach humanistycznej wielo- i międzydyscyplinarnej postawie odczytanej z dzieła Edwarda Saida.

– nurt estetyczny

Drugim nurtem, w którym podjęta zostaje kwestia tożsamości ludzkiej, jest nurt, który powstał na początku XX wieku, a który nazwałabym estetycznym: to nurt poszukiwań odbywanych w literaturze, sztuce i doświadczeniach estetycznych. Wspominałam już o wielkim kryzysie filozoficznym, naukowym i religijnym przełomu wieków XIX i XX. Jedynym *remedium* na ten kryzys wydawała się ucieczka ku formom estetycznym. Wiele jest świadectw kryzysu i prób jego przezwyciężenia przez zwrócenie się ku sferze estetycznej. Wśród nich znajduje się słynny krótki tekst Hugo von Hofmannsthala zatytułowany *List* (znany jako *List lorda Chandosa*) z 1902 r., w którym, po odrzuceniu wyszukanych gier intelektualnych, jako jedyna prawda jawi się ta osiągalna w doświadczeniu estetycznym, prawda adekwatności świata wewnętrznego jednostki i świata zewnętrznego[95]. Przesunięcie poszukiwań prawdy, tożsamości, istoty na plan estetyczny, w sposób emblematyczny pojawiające się w tekście Hofmannsthala (poddane później refleksji przez Margarete Susman, a wiele lat potem Martina Heideggera)[96], znajduje swe potwierdzenie w intensywnej produkcji

M. Horkheimer, H. Marcuse, E. Bloch, M. Heidegger, H.G. Gadamer, E. Coreth, W. Kamlah, D. Böhler i in.), przygotowanej przeze mnie w latach 80. do druku w wydawnictwie Książka i Wiedza w Warszawie i nieopublikowanej z powodu trudności wydawnictwa w czasach przełomu, zob. A. Czajka, *Antropologia filozoficzna*, „Studia Filozoficzne" 1982, nr 5–6. O zwrotach w rozwoju antropologii po tym okresie zob. np. W. Pircher, *Das «Verschwinden des Menschen». Postmoderne Anthropologie*, w: *Philosophische Anthropologie der Moderne*, red. R. Weiland, Weinheim 1995.

[95] H. von Hofmannsthal, *Ein Brief* [1902], *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Prosa II*, Frankfurt am Main 1951, s. 45–55, pol. *List*, w: tenże, *Księga przyjaciół i szkice wybrane*, wybrał, przeł. i notami opatrzył P. Hertz, Kraków 1997.

[96] M. Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, Stuttgart 1910, s. 7–11; E. Bloch, *Geist der Utopie*, München 1918; M. Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerkes* [1935], Stuttgart 1977.

manifestów artystycznych, które dokumentują odwrócenie pozycji sztuki i doświadczenia estetycznego w stosunku do problematyki poszukiwania prawdy: od podporządkowania sztuki prawdzie filozoficznej w starożytności przez ujęcie jej jako przejawianie się ducha (u Hegla) po uznanie jej za najbardziej odpowiednie medium poszukiwania Siebie.

Oto Józef Conrad Korzeniowski, pisarz angielski pochodzenia polskiego, odczuwa potrzebę sformułowania programu poetyckiego w postaci Przedmowy do powieści *Murzyn z załogi Narcyza* (1897)[97], w której podkreśla roszczenie sztuki do wydobywania na światło dzienne prawdy w momentalności obrazu („uszczknięcia z biegu czasu przebłysku prawdy") – takie doświadczenie prawdy jest źródłem „nieuniknionej solidarności". We „Wprowadzeniach" do almanachu „Błękitny Jeździec" (*Der Blaue Reiter*, 1912), zaprojektowanego przez malarzy Franza Marca i Vassilija Kandinsky'ego, podkreśla się, że po końcu starego świata to sztuce przypada pośród aktywności ludzkich pozycja centralna, oparta na transcendentalnej zdolności budowania podstaw poznawania i działania, skoncentrowanej wokół „wewnętrznego dźwięku" podmiotu ludzkiego. Stwierdza się nadto wielkie nasilenie produkcji artystycznej i porozumienie między artystami co do jej finalności. Kompozytor Arnold Schönberg twierdzi w „Nauce o harmonii" (*Harmonielehre*, 1911), że głównym zadaniem sztuki jest swobodne wyrażanie się podmiotów, wyrażanie człowieczeństwa. A wreszcie James Joyce nazywa *epiphanies* doświadczenia zawarte w jego krótkich opowiadaniach, którym, „ulotnym i delikatnym", przypisuje właściwości piękna sformułowane przez Tomasza z Akwinu: *integritas*, *consonantia*, *claritas*, a razem: *quidditas*. Epifanie zatem to dla Joyce'a objawienia istoty, esencje, manifestujące się w świadomości ludzkiej w sposób nagły w momentach inspiracji pobudzanych wrażliwością i nieoczekiwaną konfiguracją rzeczy[98].

---

[97] J. Conrad, *The Nigger of the Narcissus*, w: „New Review" [London] 1897, pol. *Murzyn z załogi «Narcyza»*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 1, przeł. B. Zieliński, Warszawa 1987, s. 431–435; W. Kandinsky, F. Marc, *Der Blaue Reiter* [1912], München–Zürich 1984; A. Schönberg, *Harmonielehre*, Leipzig 1911; J. Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, New York 1916.

[98] Zob. A. Czajka, *Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literaturauffassung*, Berlin 2006.

Podwójna odpowiedź na czwarte pytanie Kanta. Tożsamość a kultura (rdzeń poetycko-estetyczny)

Obydwa nurty poszukiwań XX wieku stanowią rezultat konfrontacji z trzema pytaniami Kanta zebranymi w czwartym: czym jest człowiek?. Odpowiedzi na to pytanie, jej pełni i głębi, poszukuje się przede wszystkim w nurcie estetycznym, ale rezultaty tych poszukiwań wymagają poddania refleksji i konfrontacji z dyskursami naukowymi: koniecznym jest przenikanie się postępowań obydwu nurtów. Gdyby pokusić się o zarys stanowisk dotyczących tożsamości ludzkiej powstałych w obydwu nurtach, to powstałby z jednej strony zespół wielo- i interdyscyplinarnych postępowań wypracowanych w ramach antropologii filozoficznej, odniesionych do poszczególnych warstw i płaszczyzn rzeczywistości ludzkiego bycia-w-świecie (biologicznych, etycznych, społeczno-politycznych-psychoanalitycznych itd.), a z drugiej – cały wachlarz obrazów (momentalnych) jako przebłysków istoty i prawdy, nazywanych przez artystów transcendentalnymi, które wskazują na głęboką jedność obydwu nurtów i tworzą rodzaj firmamentu rozpiętego nad rdzeniem ontologicznym rzeczywistości jeszcze-nie-spełnionego świata, czasowości pozostającej w napięciu ku spełnieniu. W tak zarysowanym modelu można odnaleźć zarówno ślady nauk nie tylko filozofa nadziei, Ernsta Blocha, lecz także Johanna Wolfganga Goethego, mówiącego o **zobowiązaniu do pielęgnowania czasu**, który jest nam dany wraz z życiem:

> Mój spadek, jakże wspaniały
> i jak rozległy, jak wielki,
> Czas jest mi dany w posiadanie
> Czas jest rolą, którą uprawiam[99].

Zauważmy jeszcze, że transcendentalia nurtu estetycznego nie stanowią w sensie kantowskim tylko uwarunkowań poznania, ale występują też w znaczeniu (nakreślonym w dziełach Jakoba Böhmego i Johanna

[99] *Mein Erbteil, wie herrlich / weit und breit / Die Zeit ist mein Besitz / mein Acker ist die Zeit*, J.W. Goethe, *Westöstlicher Divan*, w: tenże, *Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 2, München 1988, s. 12–13.

W. Goethego) „niespełnionych entelechii", stosunkowo zmiennych, łączących się w nowe konfiguracje, które w procesie identyfikacyjnym, obejmującym rzeczywistość, wskazują jego (wciąż przekraczane) horyzonty – aż po spełnienie.

Spoglądając na nurt estetyczny, konfrontujemy się z całym szeregiem pytań. W pierwszej kolejności jest to pytanie: jakie są wzajemne relacje między obrazami powstającymi w procesie artystycznym lub doznaniach subiektywnych a obrazami przewodnimi poszczególnych kultur lub inaczej: „zmysłowymi intensywnościami" o charakterze lingwistyczno-geo-przestrzennym (Ernst Cassirer i Antonina Kłoskowska nazwaliby je symbolami albo systemami symbolicznymi)[100]. Czy rzeczywiście istnieją „intensywności estetyczne" o rysach związanych w sposób nieredukowalny ze wspólnotami językowo-przestrzennymi, noszące w sobie włoskość, angielskość, polskość…? Rysy, które mogłyby w konkretnych sytuacjach łączyć się między sobą i konstytuować obrazy przewodnie nowe dla nowych, szerszych i bogatszych wspólnot, a to znaczy konstytuować nowe przestrzenie życiowe współużytkowane przez wspólnoty dotąd rozdzielone. Można by w takim przypadku myśleć o korzeniach kultur, nie tyle tkwiących w przeszłości, co – paradoksalnie – zwróconych ku przyszłości, o korzeniach, które tworzą się w produkcji poetycko-estetycznej, korzeniach „rosnących w niebo", jak brzmi jeden z najsilniejszych motywów poezji żydowskiej[101].

[100] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* [1923–1929], w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 11–13, Hamburg 2001–2002; A. Kłoskowska, *Kultura symboliczna poza strefą autoteliczności*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, Warszawa 1984; taż, *Socjologia kultury*, Warszawa 1985.

[101] Zob. na przykład R. Varnhagen, K.A. Varnhagen, *Briefwechsel*, t. 2, München 1979, s. 106, 258. Motyw ten obecny jest także w poezji Paula Celana, zob. P. Celan, *Ortswechsel bei den Substanzen* [Zamiana miejscami], w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 1, Frankfurt am Main 1983, s. 290; dz.cyt., t. 3, s. 118, pol. *Psalm i inne wiersze*, wybór i przekład R. Krynicki, Warszawa 2013, s. 375. Zob. także R. Ausländer, *Gesammelte Werke*, t. 3, Frankfurt am Main, 1984–1990, s. 67, 170; dz.cyt., t. 5, s. 23.

Zadania kulturoznawstwa: historia i aktualność pojęcia kultura, komunikacja estetyczna między kulturami

Podobne pytania sprawiają, że odczuwa się deficyt ujęcia kultury, mimo nadzwyczaj częstych odniesień do tego terminu we wszystkich debatach naukowych i publicznych. Mimo dziedzictwa analiz i dyskusji prowadzonych intensywnie w ramach neokantyzmu (W. Windelband, H. Rickert, E. Cassirer)[102], mimo krytyki kultury i rozważań na temat pary pojęć *Kultur* i *Zivilisation* (Leo Frobenius, Oswald Spengler, Georg Simmel, Ortega y Gasset)[103], mimo prób precyzowania tego pojęcia na obszarze nauk etnoantropologicznych (Franz Boas, Melville J. Herskovits, Bronisław Malinowski, Edward Burnett Tylor)[104], mimo ujęć postmodernistycznych o charakterze metaforycznym, nieskończonego *serious play* z modelami rzeczywistości[105].

---

[102] Zob. np. W. Windelband, *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, w: tenże, *Präludien*, t. 2,Tübingen 1903; H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1910. Na temat neokantyzmu i filozofii kultury zob. E.W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, Würzburg 1996.

[103] L. Frobenius, *Probleme der Kultur*, Berlin 1901; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1923, pol. *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001; G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, München 1918, pol. *Filozofia kultury, wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007; J. Ortega y Gasset, *Europäische Kultur und europäische Völker*, Stuttgart 1954; pol. *Rozmyślania o Europie*, przeł. H. Woźniakowski, Warszawa 2006.

[104] Zob.: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, red. A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, Cambridge 1952.

[105] Na temat postmodernistycznych koncepcji kultury zob. M. Harris, *Theories of Culture in Postmodern Times*, Walnut Creek, CA, 1999. Oto wybór publikacji na temat teorii kultury w Niemczech: C.-F. Geyer, *Einführung in die Philosophie der Kultur*, Darmstadt 1994; Th. Jung, *Geschichte der modernen Kulturtheorie*, Darmstadt 1999; H. Böhme, P. Matussek, L. Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft*, Hamburg 2000; red. G. Schröder, H. Breuniger, *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen*, Frankfurt am Main 2001; w USA seria Indiana University Press „Theories of Contemporary Culture", Bloomington 1977 n.; we Włoszech tworzenie koncepcji kultury wydaje się mniej intensywne.

W poszukiwaniu pojęcia kultury odpowiadającego wymogom naszych czasów nieunikniona jest konfrontacja z pragmatycznymi ujęciami kultury, których przykład przedstawia Samuel Huntington:

> Wiemy, kim jesteśmy tylko wtedy, kiedy sobie uzmysłowimy, kim nie jesteśmy, nierzadko zaś tylko wtedy, kiedy wiemy, przeciw komu występujemy[106].

Ta pierwsza konfrontacja, by nie powiedzieć – zderzenie, odsyła do głębszych dyskusji i wciąż otwartych problemów związanych z pojęciem kultury i jej teoriami. Spektrum tych dyskusji jest obszerne i sięga od potwierdzenia niezbywalności kategorii kultury (w dyskursach tożsamościowych nawiązujących do koncepcji Ch. Taylora) po jej odrzucenie (jak np. w „logikach metyskich" Jean-Loupa Amselle'a, „splątanego kłębka", koncepcji transkulturowości Wolfganga Welscha[107]). Pośrodku znajdują się stanowiska bardziej konstruktywne, jak na przykład prezentowane przez polską socjolożkę kultury Antoninę Kłoskowską w jej książce *Kultury narodowe u korzeni* (1996)[108]. Książka traktuje o kwestii tożsamości narodowej, opierając się o ujęcie kultury jako przede wszystkim złożonego systemu symbolicznego (często, jak to widać na przykładzie Polski, bardziej trwałego niż realne struktury etniczne, ekonomiczne, państwowe). *Kultury narodowe*

---

[106] S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996, pol. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1998, s. 16.

[107] Na temat tej obszernej dyskusji podajemy tylko kilka podstawowych wskazówek bibliograficznych: Ch. Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1992; W. Welsch, *Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen*, „Zeitschrift für Kulturaustausch" 1995, nr 1; G. Baumann, *The Multicultural Riddle. Rethinking National Ethnicm and Religious Identities*, New York – London 1999; M. Aime, *Eccessi di culture*, Torino 2004.

[108] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, zob. tekst *«Kocham Francję»* w tym tomie. Książka prezentuje silną w Polsce (a niedostatecznie znaną na świecie) tradycję filozofii i socjologii kultury, odwołując się do jej ważnych koncepcji i metod (na przykład filozofia kultury S. Czarnowskiego, metoda biograficzna F. Znanieckiego i J. Chałasińskiego, koncepcja „małych ojczyzn" S. Ossowskiego). Wskazuje na elementy dorobku humanistyki polskiej, które, mimo niesprzyjających warunków jej rozwoju, osiągnęły format i znaczenie światowe.

to podług Kłoskowskiej akty utożsamiania się (ani jednorazowe, ani monolityczne) indywiduów w ich konkretnych sytuacjach życiowych (określonych pod względem antropologicznym, społecznym, biograficznym) z elementami systemu symbolicznego wykształconego przez lata wspólnego życia danej zbiorowości. Kłoskowska analizuje różne sytuacje egzystencjalne (konwersje narodowe, sytuacje emigrantów, a wśród nich przede wszystkim artystów i pisarzy) grup społecznych żyjących na pograniczach (mniejszość ukraińska i białoruska w Polsce, niezwykle złożona sytuacja kulturowa Śląska), konstatując możliwość poliwalencji kulturowej i wywodząc z przenikliwych badań, analiz socjologicznych i odniesień do filozofii model postawy identyfikacyjnej otwarty, refleksyjny, wrażliwy i produktywny w stosunku do różnych systemów symboliczno-kulturowych. Kłoskowska wskazuje na możliwości tworzenia nowych, coraz to bogatszych i witalnych przestrzeni współżycia wspólnot kulturowych[109].

Ważnym momentem w dyskusjach o pojęciu kultury jest rozróżnienie między teoriami esencjalistycznymi i procesualnymi (kultura jako proces identyfikacji o charakterze kontekstualnym, wieloaspektowym i elastycznym, G. Baumann). Wskazuje się w tych pierwszych na reifikacje treści instrumentalizowanych często przez ośrodki władzy i przeciwstawia je dialogicznej koncepcji prawdy, czasowemu i historycznemu charakterowi poszukiwania tożsamości. Krytyka reifikacji tożsamościowych nie wyklucza, lecz, wręcz przeciwnie, z całą siłą zaleca postępowania opisowe, interpretacyjne, dialogiczne, a nawet – a jest to czynnik nie dosyć naszym zdaniem we współczesnych debatach uwzględniany – aktywny udział w formowaniu tożsamości.

Brak odpowiedzi na pytanie wywodzące się z centrum estetycznego kultur wskazuje na dwa zadania filozofii międzykulturowości. Odnoszą się one do koncepcji kultury aktualnej we współczesnej nam sytuacji, w której żyjemy, a jest to sytuacja międzykulturowa. Pierwszym zadaniem jest rekonstrukcja historyczna paradygmatycznych

[109] Znajdują one swe potwierdzenie m.in. w badaniach socjolożki indyjskiej Veeny Das, która mówi o „rozszerzeniu potencjału tożsamości w sytuacjach międzykulturowych", zob. *Veena Das im Gespräch mit Ursula Baatz*, PLL, s. 70–73.

koncepcji kultury (powiązanych między sobą przez centralne dla nich znaczenie konstytucji poetycko-estetycznej), pochodzących od autorów takich jak Giambattista Vico, Immanuel Kant, Fryderyk Schiller, Johann Wolfgang Goethe, Ernst Cassirer, Margarete Susman[110]. Drugim zadaniem byłaby analiza fenomenologiczna i interpretacja „kanonów" kulturowych (językowo-przestrzennych) w ich dynamice, interferencji, hybrydyzacji, przekształceniach – byłaby to próba zorkiestrowania ich w jedna „symfonię"[111]. To podejście koncentrowałoby się na wymiarze estetycznym kultur jako uprzywilejowanym miejscu ich spotkań, które w sferze estetycznej zachodzą ze szczególną łatwością, uwydatniając nakierowanie sztuki i estetyczności na królestwo finalności[112]. Ale należy dodać, że sfera estetyczna, będąc sferą swobodnej ekspresji, jest zarazem zagrożona przez nieustanne próby reifikacji i instrumentalizacji.

[110] M. Susman (1872–1966), poetka, filozof kultury i religii, jako jedna z pierwszych na początku XIX wieku umieściła w centrum swych prac problematykę międzykulturową i uniwersalną spełniania ludzkości, pojawiające się w humanistyce na początku wieku, a później zmarginalizowane przez rozwój systemów totalitarnych. Badania *a priori* poszczególnych kultur narodowych (problemu postawionego przez Wilhelma Wundta i Johannesa Volkelta, przedstawionego przez Susman w pracach *Spinoza*, *Die Brücke zwischen Judentum und Christentum*, *Mahatma Gandhi*, *Vom geistigen Anteil der Juden an der deutschen Geistesgeschichte*) kontynuuje Susman, stosując w podejmowaniu tematu międzykulturowości goetheański model „rozmowy" między kulturami narodowymi (egipską, żydowską, indyjską, niemiecką), a w książce *Vom Sinn der Liebe* (Jena 1912) przed specyficznymi „rozmowami" międzykulturowymi roztacza perspektywę uniwersalną: perspektywę spełnienia – przez rozmowę, w której dochodzi do wzajemnego wzbogacenia – całej ludzkości. Na temat życia i dzieła tej mało znanej również w Niemczech autorki zob. A. Czajka, *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, w: M. Susman, *Il senso dell'amore*, red. A. Czajka, Reggio Emilia 2007, s. 9–47.

[111] E. Bloch, *Geist der Utopie*, dz.cyt.; tenże, *Geographica*, Frankfurt am Main 1964.

[112] Nie przypadkiem obszerny sektor badań międzykulturowych poświęcony jest narracji, zob. np.: T. Eagleton, F. Jameson, E.W. Said, *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Minneapolis 1990; H.K. Bhabha, *Nation and Narration*, London 1990; R. Görling, *Heterotopia. Lektüren einer interkulturellen Literaturwissenschaft*, München 1997. Zob. także tomy serii „Stauffenburg Discussion": t. 12, H. Arens, *«Kulturelle Hybridität» in der deutschen Minoritätenliteratur der achtziger Jahre*, Tübingen 2000; t. 16, *Biographie und Interkulturalität. Diskurs und Lebenspraxis*, red. R. Franceschini, Tübingen 2001.

Kultura w swym aspekcie poetycko-estetycznym jest zagrożona, gdy staje się obszarem przedsiębiorczości podporządkowanej innym niż jej własne celom – jest jeszcze czas, by ją dla nich odzyskać. Jest jeszcze czas, by czynić ją **laboratorium formacji w wymiarze światowym** (*Weltbildung*), w którym korzysta się z humanistycznego dziedzictwa całej ludzkości wypracowanego i wypróbowanego w różnych kulturach w perspektywie obywatelstwa światowego (*Weltbürgertum*)[113], w świecie, który mógłby stać się ojczyzną dla wszystkich[114].

Kultury narodowe w symfonii kultur świata

Ale czy taka możliwość naprawdę istnieje? Czy istnieje aktualnie? Sięgnijmy do doświadczeń osobistych międzykulturowości, które często stanowią motywację projektów międzykulturowych. Są one w moim przypadku raczej negatywne. Nie odczuwałam szczególnego uznania dla zwielokrotnionych przez poliwalencję kulturową wiedzy i doświadczeń ani ze strony instytucji, ani w ocenach prywatnych, za to raczej natrafiałam na przeszkody typu instytucjonalnego i środowiskowego. Nie jestem nawet pewna, czy utrzymanie osobistej międzykulturowości w sytuacji jej niedoceniania jest możliwe: trudno jest orientować się jednocześnie w kilku światach, nie utracić kontaktu z pulsem codzienności, z żywotnością języka, wtapiać się w zmienne horyzonty rozumienia świata nawet bliskich osób.

Przykład: w publikacji *Polonia. Słownik biograficzny* znalazłam niewiele osób, które cieszyły się uznaniem dla swej wielokulturowości: Jan Paweł II i niewielu innych jak Czesław Miłosz czy Roman Polański[115]. Wśród Polaków, którzy odnieśli sukces poza granicami, przeważają modele życia zglobalizowane czy zintegrowane z nową

[113] Znaczenie tej sfery podkreśla w swym programowym artykule R. Panikkar, *Religion, Philosophie und Kultur*, PLL, s. 13–37.

[114] W znaczeniu, które Ernst Bloch zawarł w zakończeniu swego głównego dzieła (*Das Prinzip Hoffnung* [Wszechzasada nadziei], Frankfurt am Main 1959, s. 1628) jako „czegoś, co dla każdego jest odblaskiem dziedziństwa i gdzie nikt jeszcze nie był".

[115] *Polonia. Słownik biograficzny*, red. A. i Z. Judyccy, Warszawa 2000.

kulturą albo też zamknięte w parku etnicznym poszczególnych Polonii. Najbardziej międzykulturowy charakter mają, jak się wydaje, biografie kobiet artystek (malarek, rzeźbiarek) okresu powojennego: w ich pracach można dostrzec tożsamość głębszą, wielowymiarową. Miałoby się ochotę wnioskować o szczególny status uznania dla osób twórczo i odpowiedzialnie podejmujących wyzwania wielokulturowości, pionierów walencji wielokulturowej, która pozwala też lepiej określić tożsamość narodową.

„Kocham Francję”. Antonina Kłoskowska: kultura narodowa i problematyka międzykulturowości[116]

Obecność humanistyki polskiej w dyskusjach o tożsamości i międzykulturowości

Charakterystyczne dla światowej dyskusji o międzykulturowości jest czerpanie z literatury kanadyjskiej, amerykańskiej, francuskiej, w tym autorów pochodzenia arabskiego, hinduskiego, wypowiadających się w którymś z głównych języków światowych. Na tle tych intensywnych odwołań uderzająca jest nieobecność w dyskusjach międzykulturowych, a nawet w dyskusjach dotyczących tożsamości Europy autorów i problematyki Europy Wschodniej. Tymczasem problem tożsamości narodowej jest w Europie Wschodniej bardzo żywy: po upadku ZSRR i systemu państw tzw. socjalizmu realnego otworzyła się istna puszka Pandory problemów etnicznych, mniejszościowych, narodowościowych, wywołując krwawe konflikty, secesje, a także – tam, gdzie istnieje kultura współżycia i wzajemnego zainteresowania sobą – wnosząc bogactwo różnorodnych perspektyw. Zjawiska społeczne były w powojennej Europie Wschodniej uważnie przez badaczy obserwowane. W Polsce były one często ujmowane

[116] W tytule nawiązujemy do motta zaczerpniętego przez Kłoskowską od Fernanda Braudela („Oświadczam raz na zawsze: kocham Francję tą samą namiętną miłością, wymagającą i skomplikowaną, co Jules Michelet. Bez rozróżniania jej cnót i jej wad, tego, co wolę, i tego, co przyjmuję mniej chętnie. Ale to uczucie w niczym nie wpłynie na karty tej pracy”, *L’identité de la France*), w: A. Kłoskowska, *Kultury*, dz.cyt., s. 14.

w koncepcje znacznie głębsze niż tak – dziś rozpowszechnione – pragmatyczne analizy politologiczne.

Tradycje kulturoznawstwa polskiego

Spotkanie z rzeczywistością wielo- i międzykulturową Europy Wschodniej można by zainaugurować za pośrednictwem pracy Antoniny Kłoskowskiej *Kultury narodowe u korzeni* z roku 1996[117]. Jest to książka ze wszech miar godna uwagi. Jako jedna z pierwszych – w siedem lat po ustaleniach tzw. Okrągłego Stołu – stawiła czoło problematyce wielokulturowości w Polsce, z której ci, co wzrastali w Polsce socjalistycznej, zaledwie sobie zdawali sprawę. Ale nowatorstwo książki Kłoskowskiej jest oparte – co wcale nie stanowi paradoksu – na tradycji badań socjologicznych uplasowanych zazwyczaj w szerokim wielodyscyplinarnym kontekście humanistycznym i na wielkich humanistycznych osobowościach, takich jak Ludwik Gumplowicz, Ludwik Krzywicki, Stefan Czarnowski, Stanisław Ossowski czy Jan Strzelecki[118]. Książkę charakteryzuje szerokość spojrzenia, interdyscyplinarność udatnie skorelowanych postępowań naukowych, pełna znajomość badań światowych i adekwatne w ankietach podejście do sytuacji konkretnych, a wreszcie – odniesienia do literatury i sztuki. Charakterystyczne jest wskazanie w konkluzji na sztukę jako jedyne medium zdolne ująć człowieka w jego pełni.

[117] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996; wyd. angielskojęzyczne: *The national cultures at the grass-root-level*, przeł. C.A. Kisiel, Budapest 2001, wyd. włoskie: *Alle radici delle culture nazionali*, red. A. Czajka, przeł. M. Bacigalupo, wprowadzenie Zygmunt Bauman, z listem Karla Dedeciusa, Reggio Emilia 2007.

[118] Na temat socjologii polskiej zob. *Klasycy socjologii polskiej*, Wrocław 1985; *Socjologia w Polsce*, red. Z. Krawczyk, K.Z. Sowa, Rzeszów 1998; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002.

Antonina Kłoskowska – etapy twórczości

Kultury narodowe u korzeni to ostatnia książka Antoniny Kłoskowskiej (1919–2001), jednej z najwybitniejszych postaci socjologii polskiej drugiej połowy XX wieku, profesor socjologii Uniwersytetu Łódzkiego i Warszawskiego, redaktor czasopisma „Kultura i Społeczeństwo"[119]. Takie zwieńczenie pracy badawczej Kłoskowska zawdzięcza w dużej mierze jej początkom, przygotowaniu, jakie otrzymała od swych wybitnych nauczycieli: Stanisława Ossowskiego i Józefa Chałasińskiego. Obydwaj naukowcy byli na różny sposób kontynuatorami myśli Floriana Znanieckiego, który w socjologii łączył nastawienie antypozytywistyczne o wyraźnych nawiązaniach do neokantyzmu z empiryzmem. Znaniecki jest autorem kompleksowego pojęcia kultury, którego centrum stanowi teza o więzi społecznej jako sprzęgnięciu kultury ze społeczeństwem, jest on także prekursorem kulturalistycznej koncepcji narodu, podkreślającej skupienie zbiorowości wokół pewnego układu wartości i aktywne w nim uczestnictwo. Pomysłem Znanieckiego była zasada „współczynnika humanistycznego", czyli rozpatrywania zjawisk społecznych jako przedmiotu działań ludzkich. Pierwszy zastosował w socjologii metodę badań dokumentów osobistych (pamiętniki, biografie), których analiza pozwala na połączenie oglądu subiektywnego z obiektywnym. Stanowisko Znanieckiego rozwijał Chałasiński, który kładł nacisk na jego praktyczną – zwłaszcza w kwestii uczestnictwa w kulturze narodowej – przekładalność. Ossowski koncentrował się na pogłębieniu koncepcji kultury i wychodząc od doświadczeń z estetyką, rozpatrywał problematykę wzorców kulturowych. Wszyscy badacze w ramach badania problematyki narodu i kultury zajmowali się tematem emigracji i antagonizmów narodowościowych.

[119] W niniejszej prezentacji opieram się na publikacjach: Z. Bokszański, *Teoria i socjologia kultury Antoniny Kłoskowskiej*, „Kultura i Społeczeństwo" 2006, nr 3, s. 191–199; tenże, *Antonina Kłoskowska*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Warszawa 1999, s.120–123; *Społeczeństwo, kultura, osobowość. Księga dedykowana Pani Profesor Antoninie Kłoskowskiej w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa–Łódź 1990.

Pierwszy nurt zainteresowań Kłoskowskiej dotyczył społeczno-kulturowego formowania jednostki i internalizacji kultury. Prawie jednocześnie Kłoskowska zajęła się krytycznymi analizami badań nad charakterem narodowym. Prowadziła studia nad powstawaniem stereotypów etnicznych, m.in. stereotypem Niemca i autostereotypami Polaków. Badania te Kłoskowska kontynuowała we współpracy z międzynarodowym zespołem uczonych pracujących w UNESCO pod kierunkiem Otto Klineberga nad źródłami napięć w stosunkach międzynarodowych, a następnie z Groupe de Psychologie Appliqué. Później uczestniczyła jako ekspert w zespole powołanym przez UNESCO do przygotowania raportu *Les notions de race, d'identité e de dignité*. Jej tekst włączony do raportu dotyczył miejsca i znaczenia w dorobku ogólnoludzkim zróżnicowanych wartości, jakie wnoszą poszczególne zbiorowości etniczne, a także sposobów doświadczania i postaw wobec wartości innych kultur. Cechą charakterystyczną prac Kłoskowskiej było z jednej strony oparcie na najszerzej zakresowo ujętej koncepcji kultury i jej teorii, z drugiej zaś zamysł socjologicznej interpretacji zjawisk kultury. Kolejnym elementem badań stało się odniesienie do problematyki osobowości, interpretowanej socjologicznie, a później coraz silniej podbudowywanej filozoficznie. Badania dotyczące poszczególnych kwestii kulturowych, np. dziedziczenia, prowadziła Kłoskowska w grupach tzw. pierwotnych (podstawowych). Poświęcając się socjologii rodziny w latach 60. i 70., współpracowała z wieloma badaczami zagranicznymi jak Alain Touraine, Pierre Bourdieu i Luc Boltanski, którzy często odwiedzali Polskę. W poprzedzających ten okres latach 1950–1956 ze względu na zawieszenie z powodów politycznych socjologii jako dyscypliny akademickiej uczona zajęła się studiami z zakresu historii kultury i myśli społecznej, co sprzyjało nawiązaniom do badań historycznych.

Kłoskowska pracowała nad konstytucją socjologii jako nauki nomotetycznej, formułującej prawa ogólne na wzór nauk ścisłych, a bliska koncepcji Stanisława Ossowskiego, przedstawiła tezę o niemożności pomijania zmienności historycznej i kulturowej zjawisk społecznych. Swoją orientację naukową określiła jako socjologię kulturalistyczną.

W latach 60. uczona poświęciła się badaniom odmienności koncepcji kultury w antropologii i socjologii i generalnie historii pojęcia kultury. Jednocześnie zajęła się fenomenem kultury masowej. Rezultatem tego nurtu badań była własna koncepcja kultury. Zjawiska kulturowe Kłoskowska podzieliła na trzy kategorie: kultury bytu (rzeczywistości), kultury społecznej i kultury symbolicznej. Tym kategoriom kultury poświęciła trzy kolejne swoje książki: *Kultura masowa* (1964), *Społeczne ramy kultury* (1973) i *Socjologia kultury* (1981)[120], które skupione były na poszukiwaniu wzajemnych zależności między kategoriami kultury. Istotnym wkładem polskiej socjolożki na tle różnicujących się pojęć w badaniach światowych było wyodrębnienie z całości kultury jej względnie autonomicznego sektora – kultury symbolicznej. Sektor ów zawiera elementy kultury, które są znakami autotelicznymi, niemającymi bezpośrednich odniesień instrumentalnych, ale pozostającymi w zróżnicowanych relacjach z innymi płaszczyznami kultury i z działaniami ludzkimi. Ujęcie takie pozwalało na podejście socjologiczne do zjawisk pozostających dotąd w ramach intuicyjnie uchwytywanej sfery „kultury duchowej". Kłoskowska zainicjowała badanie aspektów społecznych obiegu i recepcji kultury symbolicznej: zainicjowała współpracę między socjologami, historykami, filozofami i literaturoznawcami. Kwestię symboliczności i autoteliczności kultury pogłębiła w dalszym ciągu swych badań, opierając się przede wszystkim na badaniach semiologicznych, ale i odwołując się do koncepcji działań samocelowych Stanisława Ossowskiego i stosowanej przezeń w analizach recepcji dzieł sztuki. Badania nad społeczno-osobowościowym odtwarzaniem kanonicznych elementów kultury symbolicznej przeniosła na teren podejmowanej przedtem w szczegółowy sposób problematyki kultur narodowych.

[120] A. Kłoskowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1964; taż, S*połeczne ramy kultury*, Warszawa 1973; taż, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.

„Kultury narodowe u korzeni". Główne problemy: koncepcje narodu, kulturalistyczna koncepcja narodu, definicja kultury, kanon kultury, stereotypy, walencja i poliwalencja kulturowa

Kultury to, jak mówiliśmy, praca będąca ukoronowaniem twórczości Kłoskowskiej, w której współgrają wypracowane wcześniej elementy jej postawy badawczej. Książka składa się z dwóch komplementarnych części. Pierwsza z nich ma charakter historyczno-teoretyczny, druga poświęcona jest analizom przykładów identyfikacji narodowych. Chcemy zwrócić uwagę na niektóre ważne problemy teoretyczne oraz konkretne znaczące przykłady identyfikacji, pozostawiając czytelnikowi dogłębną lekturę przebogatej w treści książki, której wszystkim inspiracjom nie sposób sprostać w niniejszej prezentacji[121].

W przedmowie do książki Kłoskowska wskazuje na najważniejsze jej elementy. Pierwszy z nich to podejście do kwestii narodu, szczególnie intensywnie w humanistyce polskiej badanej, a w rzeczywistości przeżywanej, kwestii, która była jedną z naczelnych w XIX wieku, a teraz powraca pod postacią problematyki noszącej nazwę tożsamości. Kłoskowska w nawiązaniu do swych wielkich nauczycieli opowiada się za koncepcją kulturalistyczną. Jej pierwszy krok w książce to krytyczny przegląd teorii i koncepcji narodu, w którym odrzuca koncepcje o charakterze naturalnym i państwościowym, odwołuje się natomiast do wypracowanych w antropologii koncepcji grupy jako jednostki kultury. Uzyskuje w ten sposób najprostszą definicję narodu jako zbiorowości społecznej o charakterze kulturowej wspólnoty. Następny istotny element to koncepcja kultury narodowej jako wspólnych ram odniesienia: konkretnych i symbolicznych jednostek danej zbiorowości. Kłoskowska uzyskuje w ten sposób połączenie dwóch ujęć kultury: kultury jako podstawowej jednostki (etnicznej) i wytworzonego przez nią kodu i kultury jako uniwersum symbolicznego zbiorowości. Istotna jest możliwość określania stopnia przenikania się tych ujęć kultury (czy ojczyzny): peryferyjnego i centralnego.

[121] Dyskusja na temat książki i odpowiedzi autorki opublikowane są w: „Studia Socjologiczne" 1997, nr 3, s.13–51.

Kulturę ujmuje Kłoskowska jako dynamiczny układ stanowiący rezultat twórczych i odbiorczych działań jednostek, jako trwający w czasie, jakkolwiek zmienny, rezultat integracji wielu systemów ujęty we wspólnocie komunikacji, jako względną całość złożoną – w nawiązaniu do Karla Deutscha – z wielu elementów (*building blocks*), takich jak język, niekiedy religia, określone „wielkości" literackie, których zmienne konstelacje decydują o osiągnięciu poziomu względnej tożsamości i względnej odrębności. Istnienie kultury oparte jest na wyborach jednostek dokonywanych w danych, różnorodnie określanych, okolicznościach: biograficznych, społecznych, politycznych, świadomościowych (pamięć). Aktualny wybór indywidualny dokonuje się w zespolonym odniesieniu do tzw. małej ojczyzny, czyli obrazów i przeżyć o konkretnych cechach, związanych z miejscem przeżywania dzieciństwa czy młodości, oraz w odniesieniu do wielkiej ojczyzny i zbiorowych pojęć, które ją określają. Z wyborem jednostek związane są dwa pojęcia wprowadzone przez Kłoskowską: kanonu kultury i syntagmy, czyli zasobów wartości i treści oraz ich aktywowania w postaci wewnętrznie zespolonej, czyli wzorów w danym „horyzoncie czasowym".

> Kultura narodowa jest […] subiektywnie realizującym się zjawiskiem intersubiektywnym, odniesionym do obiektywnych faktów: do syntagmy kultury i jej rdzenia, który stanowi kanon[122].

Kłoskowska przedstawia też, opierając się na dość długiej historii badań, problematykę stereotypów jako mechanizmów zapewniających ekonomię opisu i postrzegania zjawisk (Walter Lippmann), które wszakże oprócz czynnika utwierdzającego własną postać zawierają w sposób konstytutywny i te, które deprecjonują inność (Józef Chałasiński). Analizuje i dyskutuje (odnosząc się do długiej linii propozycji związanych z problematyką określania tożsamości tworzonej przez Wiliama Jamesa, Wilhelma Diltheya, Claude'a Lévi-Straussa, Erica Eriksona, George H. Meada, Hansa-Georga Gadamera, Paula Ricœura, Maleka Chebela, Petera Weinreicha) problematykę weberowskich typów idealnych, którymi posługuje się w swych badaniach Znaniecki,

[122] *Kultury*, s. 79.

a które i Kłoskowskiej wydają się propozycją najbardziej użyteczną. Wprowadza pojęcie walencji, czyli przyswojenia i uznania za własną danej kultury. Stanowi ona część i czynnik globalnej osobowości oraz tożsamości, która jest całością i jednią, ale złożoną z wielości, zmienną i czasem pełną napięć. Ostatnie wreszcie pojęcie Kłoskowskiej to pogranicze, sytuacja znalezienia się w kręgu oddziaływania więcej niż jednej kultury, rozumiana w sensie nie tylko terytorialnym czy grupowym, lecz także świadomościowym.

Tożsamość narodowa w sytuacjach pogranicza

Wprowadzone pojęcia Kłoskowska stosuje do badań grup osób znajdujących się w sytuacji kulturowego pogranicza lub konieczności zdefiniowania tożsamości. Jej metodyka jest bardzo złożona i za każdym razem dostosowana do badanej grupy: Kłoskowska w wirtuozowski sposób korzysta z metodologii badań, łącząc różne postępowania tak, aby w ich toku wyłonił się najwierniejszy obraz rzeczywistości. Podstawowym materiałem badanym są autobiografie, zapisy życia, w których jego indywidualny przebieg poddawany zostaje wartościującej refleksji. Tam, gdzie brak było autobiografii, przeprowadzano (nagrania na taśmie magnetofonowej) w starannie wybranych grupach osób wywiady, w których należało określić, co w danym życiu było najważniejsze. W interpretacji materiału autobiograficznego Kłoskowska nie tylko korzysta z doświadczenia socjologicznego Znanieckiego, lecz także sięga do filozofów: do Wilhelma Diltheya i jego koncepcji wyrażania się zjawisk historycznych przez różne systemy kulturowe oraz centralne w biografiach pojęcia *Erlebnis* i *Erfahrung*, do fenomenologicznej koncepcji *Lebenswelt*, do Gadamerowskiego „horyzontu rozumienia", do Paula Ricœura i jego koncepcji dystancjacji, czyli obiektywizacji treści tekstu. W sytuacjach, w których dane autobiograficzne nie były wystarczające do dokonania interpretacji, Kłoskowska stosowała wywiad uzupełniający i ankiety, dotyczące niejasnych miejsc. Uzyskane dane badaczka konfrontowała z rezultatami badań historycznych, demograficznych, ekonomicznych, politycznych, a także oczywiście ze specyficzną literaturą przedmiotu

i doświadczeniami wpływowych osobowości jak np. Stanisław Lem czy Czesław Miłosz. Jakkolwiek Kłoskowska przyznaje priorytet perspektywie indywidualnej, to jednak posługuje się hipotezą uzupełniającą głoszącą, że kultury narodowe będąc wyobrażonymi, mają jednocześnie udział w realnych działaniach wspólnot. W postępowaniu badaczki dokonuje się zbliżenie między koncepcją społecznych postaw Znanieckiego a hermeneutyką, naukami humanistycznymi i badaniami empirycznymi. W wyniku takiego wielotorowego postępowania Kłoskowska mogła wyróżnić charakterystyczne i wielowymiarowe typy identyfikacji narodowej, które wszakże nie są wolne od arbitralnego wyboru metod i subiektywnej ich oceny, dokonywanych przez badacza. Badania, na które powołuje się Kłoskowska, przeprowadzono w latach 1992–1994.

Konwersje

W złożoną problematykę pogranicza wprowadza Kłoskowska poprzez analizy konkretnych przypadków polsko-niemieckich konwersji narodowych: przypadku polonizacji wychowanego w kulturze niemieckiej Adalberta von Winklera, czyli Wojciecha Kętrzyńskiego, absolwenta szkoły wojskowej w Poczdamie, uniwersytetu w Królewcu, a następnie aktywnego sympatyka powstania styczniowego, badacza Mazur, Śląska i historii Polski, bibliotekarza i wreszcie dyrektora Zakładu Ossolineum we Lwowie, oraz przypadku germanizacji, a następnie powrotu do polskości żyjącego na przełomie XIX i XX wieku syna chłopskiego, Jakuba Wojciechowskiego, robotnika w Berlinie, a potem działacza organizacji emigracyjnych. Analiza obydwu biografii wykazuje, że konwersja nie jest procesem jednoznacznym i jednowymiarowym, lecz przeciwnie: współgrają w nim różnorodne czynniki, które każdorazowo należy ustalić i które aktywizują się w różnych życiowych okolicznościach i konstelacjach historycznych. Analizując konwersje, Kłoskowska ustala cztery typy przyswojenia kultury narodowej: uniwalencję, biwalencję, ambiwalencję i poliwalencję. Ustala również cztery typy identyfikacji narodowej: jednolitą, podwójną, niepewną i kosmopolityczną. Odnajduje je później w badaniach mniejszości narodowych.

Mniejszości narodowe w Polsce (Ukraińcy, Białorusini, Śląsk)

W badaniach grupy mniejszościowej Ukraińców w Polsce autorka bierze pod uwagę wiele czynników: znajomość wydarzeń historycznych (konfliktowych do tragicznych dla sąsiadujących i współżyjących Polaków i Ukraińców), decyzje administracyjne przesiedlenia Ukraińców z ich pierwotnych miejsc zamieszkania, doświadczenia z Polski, stosunek Polaków do omawianych mniejszości i inne. Autobiograficzne wypowiedzi badanych Ukraińców zostały uporządkowane podług deklarowanej w nich wartości ogniskującej, którą okazała się deklarowana lub obecna *implicite* narodowość. W badaniach pokazuje się wszelako, że postaci narodowości są bardzo zróżnicowane i daleko odbiegają od polskich stereotypów dotyczących Ukraińców. Momentem istotnym okazuje się określanie tożsamości przez przeciwstawienie: przymusowi administracyjnemu, niechętnemu stosunkowi Polaków, tzw. etykietowaniu. Badaczka stwierdza, że identyfikacja narodowa ukraińska jako wartość centralna jest związana ze szczególnym pojęciem ojczyzny. Jest to przywiązanie do małej ojczyzny, którą Ukraińcy mogli poznać w granicach powojennej Polski, i do przeżyć wspólnotowych w tych miejscach (wspólne wycieczki, śpiewy): cechą tych przeżyć jest centralna wartość obrazu życia wiejskiego. Przywiązanie Ukraińców odnosi się do opartej na tych przeżyciach ojczyzny marzeń. Natomiast większość Ukraińców w Polsce nie odczuwa silnych związków z państwem ukraińskim, od 1991 r. uniezależnionym politycznie, z tzw. wielką ojczyzną, pojmowaną głównie politycznie. Znajomość kultury ukraińskiej koncentruje się na potocznej znajomości języka i literatury (głównie najważniejszego autora Tarasa Szewczenki). Większość badanych posiada duże kompetencje w zakresie kultury polskiej (które wszakże nieczęsto sięgają konstytutywnej dla tożsamości funkcji ekspresyjnej). Postawa identyfikacyjna Ukraińców okazuje się zazwyczaj złożona i oscyluje od jednoznacznej przez ambiwalentną aż do podwójności określeń (generalnie za bolesne uznawane są sytuacje przymusu narodowego samokreślenia się). Kłoskowska wskazuje na konieczność ujmowania tych postaw w całej skali ich niewspółmiernych wartości. Stwierdza silną relację z narodowością jako autotelicznym elementem kultury

(śpiew, formy, barwy), bez jakichkolwiek instrumentalnych politycznie uwarunkowań: jej realizacją jest zadośćuczynienie sobie w poczuciu spełnionej chwili. Okazuje się także, że u wszystkich badanych Ukraiców w Polsce można było stwierdzić akcenty uniwersalistyczne i europejskie. Postawy tożsamościowe Ukraińców można zatem ująć jako zmienne, niespójne, ale i otwarte. Centralny w nich jest związek z elementem autotelicznym kultury, którego przeżywanie łączy się z poczuciem godności.

Inna jest konstelacja ujmowania tożsamości Białorusinów w Polsce. Czynnikiem wyróżniającym tę grupę mniejszościową jest tradycyjne poczucie więzi z terenem i silne uczestnictwo w kulturze ludowej. Przeważający jest zatem związek z małą ojczyzną, realiami dnia codziennego. Zaobserwowano stosunkowo niską znajomość białoruskiej kultury literackiej, a wręcz języka, który uważany jest za język życia codziennego. Dość dobra jest natomiast znajomość języka i literatury rosyjskiej. Białorusini w Polsce mają wielkie problemy z określeniem tożsamości (wskazują na towarzyszące takim aktom dyskomfort i „rozłamanie"). Zdecydowanie deklarują związek z małą ojczyzną (samookreślenie: „tutejsi") i kulturą etniczną (dobrze rozwinięte organizacje pielęgnujące kulturę ludową). Deklarują dystans wobec państwa białoruskiego (zwłaszcza po pobytach tam) przy stosunkowej akceptacji – w braku alternatywy – usytuowania politycznego w Polsce. Stosunek do narodowości polskiej jest ambiwalentny: chłodny w sytuacjach etykietowania przy jednoczesnym stosunkowo częstym utożsamianiu się, które zaznacza się w sformułowaniach „my". Silnie manifestowany jest sceptycyzm wobec Europy, zwłaszcza ze względu na jej negatywnie odbieraną nieokreśloność.

Kłoskowska, korzystając z aparatu socjologicznego, precyzyjnie analizuje śląskie dylematy w odniesieniu do dwóch pokoleń: urodzonych w latach 30. (doznających zatem rozdarć związanych z II wojną światową i jej konsekwencjami) i urodzonych w latach 1961–1970 (przeżywających zatem przemiany związane z rozpadem bloku wschodniego). Z badań autobiografii Ślązaków wynika, że są one w mniejszym stopniu niż u Ukraińcow skoncentrowane na identyfikacji narodowej. Występuje u nich silne i zideologizowane – w odróżnieniu od białoruskiej

„tutejszości" – poczucie przywiązania regionalno-etnicznego. W przeciwieństwie do Białorusinów Ślązacy wiążą nadzieję na zachowanie swej małej regionalnej ojczyzny z rozwojem Wspólnoty Europejskiej[123].

Peryferie a centrum

Kłoskowska kreśli także portret narodowościowy centrum Polski, wybierając do tego dwa pokolenia: pokolenie młodzieży wojennej i pokolenie młodzieży okresu posolidarnościowego. Potwierdza w swoich badaniach znaną tezę o szczególnej odpowiedniości koncepcji wspólnoty wyobrażonej do fenomenu narodu polskiego, który dzięki kulturze przetrwał wiek XIX bez instytucjonalnego bytu państwowego, nie tylko nie kurcząc liczebnego stanu posiadania, lecz także rozszerzając go i wzmacniając intensywność narodowokulturowej więzi w sytuacjach zagrożenia. Jednocześnie na podstawie materiału dotyczącego osób z centrum Polski, czyli osób o zdecydowanej identyfikacji narodowej, wykazuje, że również tu identyfikacja nie ma postaci jednolitej i niezmiennej. Właśnie w centrum narodowościowym – co z pozoru paradoksalne – niejednolitość i różnorodność identyfikacyjnych odniesień uwypuklają się szczególnie. Badając pokolenia młodzieży okresu wojennego, badaczka rekonstruuje różne modele „życia na niby" w okresie okupacji hitlerowskiej i realizowanego pod jego powierzchnią prawdziwego życia wspólnoty narodowokulturowej z jego kulminacją w postaci Powstania Warszawskiego 1944 r. Charakterystyczne w tym ważnym momencie wojennego życia wspólnoty narodowokulturowej, zrealizowanym głównie przez kwiat społeczeństwa, inteligencką młodzież, a wśród niej wielu poetów, artystów, naukowców, twórców sfery symbolicznej, że jego aksjologiczne punkty odniesienia odczuwane były **nie jako wartości narodowe, lecz uniwersalne i egzystencjalne**, oraz że brak było negatywnych odniesień do konkretnego

[123] W książce Kłoskowskiej świadomie pominięta została wykraczająca poza jej ramy złożona problematyka Żydów polskich i Polaków o genealogii żydowskiej. Na ten temat powstała w ostatnich latach przebogata literatura szczegółowa (Żydzi w Łodzi, Żydzi w Warszawie, Żydzi-Polacy, antysemityzm w Polsce itd.).

narodowego wroga. Miało zatem to powstanie nienacjonalistyczny charakter, chodziło w nim o godność ludzką w ogóle, której, w myśl polskiej uniwersalnej tradycji romantycznej (z jej głównym przedstawicielem Adamem Mickiewiczem), należało bronić tu i teraz – w Polsce. Uczestnicy Powstania stanowili uosobione wartości w obliczu śmiertelnego zagrożenia: nazywano ich „diamentami użytymi w walce zamiast kul", stanowili wzór osobowy oddziałujący podskórnie, mimo niechęci władz Polski Ludowej, aż do czasów „Solidarności". W pokoleniu powojennym i posolidarnościowym, w którym silna jest obecność osób pochodzenia chłopskiego, wzór ten ulega rozcieńczeniu. Autobiografie Polaków okresu przełomu demokratycznego nie są zogniskowane – jak u Ukraińców – wokół kwestii narodowości, jakkolwiek obecne są odniesienia do różnorakiej działalności na rzecz wspólnoty narodowej. Słaba jest znajomość kanonu kultury narodowej (badaczka stwierdza załamanie znajomości Mickiewicza i jego kontynuatora w XX w., Stefana Żeromskiego) oraz nikłe związki z kulturą ludową. Częste są odniesienia do symboli religijnych, natomiast brak odniesień do przeżyć religijnych. Sam kanon narodowokulturowy bywa podawany w wątpliwość, ale nadal deklarowany jest silny związek z autoteliczną ojczyzną. W centrum autobiografii wkracza współczesność i sprawy osobiste. Charakterystyczna jest niewspółmierność i niespójność identyfikacyjnych postaw (np. deklaracja kosmopolityzmu i jednocześnie gotowości walki za ojczyznę).

Twórcy polscy na emigracji (Gombrowicz, Lechoń, Czapski)

W epilogu książki Kłoskowska analizuje kwestię polskości w grupie, w której problematyka przynależności narodowościowej jest szczególnie uwydatniona. Chodzi tu o pisarzy i twórców, którzy znaleźli się na pograniczu kultur w sytuacji emigracji XX wieku. Na podstawie dokumentów autobiograficznych i utworów wybranych autorów Kłoskowska sporządza szkic – przyznając, że jest on wysoce arbitralny – skali polskości pisarzy, na której *per definitionem* wyróżnia czynnik współtworzenia kultury narodowej. Do oceny identyfikacji narodowej

stosuje m.in. miarodajne w stosunku do członków inteligencji kryterium czynnego stosunku do interesu narodowego. Sytuacja emigracji zaostrza postawy narodowe, ich postaci mogą być wszelako bardzo zróżnicowane, zwłaszcza jeśli chodzi o osobowości twórcze, przeważnie złożone psychologicznie i znajdujące się w krańcowych sytuacjach. Trzy przykłady reprezentują postawy skrajne i rodzaj ich syntezy. Skrajna pozycja Witolda Gombrowicza, pisarza, który znalazł się na emigracji w Argentynie, a później Francji, to zmaganie się z polskością i odrzucanie jej, a zarazem, paradoksalnie, oparcie własnej twórczości na przetwarzaniu – aż do groteski – form polskości, czyli nierozerwalny z nią związek. A oto dalsze paradoksy tej osobowości: kontrastujące z deklarowanym odrzuceniem polskości jest zanurzenie Gombrowicza w języku polskim, jego postulat wyzwalania się z form narodowokulturowych i uniwersalności człowieczeństwa interpretowany jest jako oparty na charakterologicznym egoizmie. Paradoksalne też, że odrzucający polskość Gombrowicz odbierany był w świecie jako „typowy Polak", a jego poglądy interpretowane jako sarmatyzm podniesiony do filozoficznej rangi. Na drugim biegunie postaw narodowościowych znajduje się Jan Lechoń, który przebywał na emigracji w USA. Jego postawa może być określona jako obsesja polskości. Zdecydował się na nią Lechoń pomimo swej głębszej niż u Gombrowicza znajomości kultur obcych i żywotnych związków zwłaszcza z literaturą francuską. Deklarując emigrację jako ideę, z której nie można zrezygnować, i krytykując autorów wracających do powojennej Polski, Lechoń całą swą twórczość okresu amerykańskiego skupił na polskości: krajobrazie i przypominanych miejscach, symbolach, wierzeniach, literaturze. Inną jeszcze postacią przynależności narodowościowej, znajdującą się w sytuacji wielokrotnego pogranicza: genealogicznego, etnicznego, emigracyjnego, jest Józef Czapski, malarz i pisarz. Genealogia von Hutten-Czapskiego uwypukla wskaźniki jego polskości. W artystokratycznej rodzinie wymieszane były elementy niemieckie w wersji bałtyckiej poddanej rosyjskim wpływom, a także elementy austriackie, czeskie, wreszcie polskie w postaci, jaka się uformowała w otoczeniu białoruskim i koneksjach bałtycko-rosyjskich. W geograficznej i politycznej Polsce Czapski spędził tylko kilkanaście lat, jego małą

ojczyzną na emigracji stało się środowisko wokół wydawanego pod Paryżem, w Maison-Laffitte, czasopisma polskiego „Kultura". Mimo to jest przykładem bogatej i intensywnej polskości. Pierwsza forma polskości utworzyła się u Czapskiego w okresie dzieciństwa. Dominowała w nim polskość za sprawą propolskich inklinacji matki Austriaczki, jakkolwiek Czapski otrzymał za pośrednictwem guwernantek również wychowanie w obcych językach. Z racji pierwszej szlachecko-obyczajowej polskości odczuwał Czapski kompleksy wobec uniwersalizmu humanizmu rosyjskiego (Lew Tołstoj), z którym spotkał się w szkole. Drugą polskość odkrył za pośrednictwem, jak interpretuje Kłoskowska, zinternalizowanych w młodości wartości dzieł wielkiej literatury rosyjskiej w dziele Brzozowskiego, Żeromskiego i Norwida. Czapski odkrywa wtedy, że jego droga do idei uniwersalnej ludzkości może prowadzić tylko przez Polskę i jej system wartości symbolicznych. Odwołuje się do idei Norwida, który narodowość pojmuje jako trudny obowiązek spełniany w oparciu o zdolność apropriacji elementów kultur, z którymi przychodzi współżyć, a nie na wyłączności. Czapski posiadał znajomość wielu kultur, których wręcz nie mógł nazywać obcymi ze względu na żywotne relacje z elementami ich systemów symbolicznych. Głęboko związany był z literaturą rosyjską, istotny wkład wniósł do literaturoznawstwa francuskiego (cenne wykłady o Prouście). Pozwalało mu to dokonywać wyborów tego, co w danym systemie najlepsze, wyborów opartych na szerokim rozeznaniu i porównaniu. Poliwalencja kulturowa uchroniła go przed negatywnymi obrazami Niemiec czy Rosji nawet w obliczu doświadczeń wojennych i łagrowych. Była też podstawą głęboko ufundowanego wyboru polskości w jej określonych elementach autotelicznych. Związek z nimi określa jako „ze złotymi gwoździami, które trzymają przy życiu", istotnymi nie tylko dla określenia narodowościowego, lecz także dla podtrzymania totalnej tożsamości człowieka.

Jakie znaczenie dla międzynarodowej dyskusji nad problematyką wielo- czy interkulturowości może mieć książka Kłoskowskiej? Po pierwsze, otwiera ona oczy na rzeczywistości europejskie mało znane i wkazuje na to, że istnieją w Europie zbiorowości ze swoją własną zróżnicowaną dynamiką, które jakkolwiek dziś znajdują się na marginesie, w przyszłości mogą stać się podmiotowe. Książka Kłoskowskiej

pokazuje, że Europa to nie tylko Rzym czy dziś francusko-niemiecka Europa Karola Wielkiego, ale także m.in. Polska i jej pogranicza. Spełnia w odniesieniu do Polski i jej pograniczy intencję pisarstwa Ryszarda Kapuścińskiego: pokazać, że jest nas więcej w zglobalizowanym amerykańskim świecie. Jeszcze głębiej i w jeszcze bardziej zaskakujący sposób przedstawia Europę i wprowadza ją w dyskurs o tożsamości Andrzej Stasiuk, który w swej *Podróży do Babadag* zamieszcza następującą quasi-herderowską refleksję:

> Małe kraje powinny być chronione tak, jak chronione jest dzieciństwo. Obywatele hipertroficznych tworów powinni je odwiedzać dla nabrania rozsądku. Prawdopodobnie niewiele by to dało, ale ludziom trzeba dawać szansę i stwarzać możliwości refleksji nad wielością sensów tego najlepszego ze światów[124].

Znaczenie książki Kłoskowskiej: niezbywalność kultury narodowej i jej nieustannych określeń, kultury narodowe w kulturze światowej, poezja i estetyczność w sferze autotelicznej kultur

Udostępnienie czytelnikom włoskim książki Kłoskowskiej pozwala także na ich konfrontację z humanistyką polską, która, aczkolwiek powstała na peryferiach Europy, odznacza się „światowością" w sensie zarówno odniesień do badań międzynarodowych, jak i postawionych sobie zadań. Humanistyka ta tylko w niewielkim stopniu znana jest na Zachodzie. Lektura książki pozwala na pierwszy pobieżny rzut oka na dorobek kultury polskiej, w tym przede wszystkim literaturę, ale także sztukę i muzykę. Jest cechą charakterystyczną tej kultury, że wyjątkowo wielu jej autorów kształciło się w środowiskach zagranicznych. Ich twórczość w uderzającej rozciągłości – od Jana Kochanowskiego po Stefana Żeromskiego, sprzęgnięta była, w mniej lub bardziej bezpośredni sposób, z problematyką wspólnotowego życia narodowego. Istotne

[124] A. Stasiuk, *Podróż do Babadag*, Wołowiec 2004, s. 111.

jest wspomniane już na wstępie humanistyczne, kompleksowe ujęcie problematyki, które nie zamyka się w sobie, lecz wskazuje na potrzebę i możliwości samoprzekraczania i niepozbawione jest odniesienia do horyzontu sensu. Wychodzi ono naprzeciw zgłaszanym obawom przed zasadzkami redukcjonizmu i sprowadzania problemów dywergencji kulturowych do kwestii z zakresu li tylko filozofii języka, interpretacji, tłumaczenia czy politologii. Badacze, jak Salvatore Veca, wskazują na nieredukowalną kompleksowość problematyki zróżnicowania kulturowego, kompleksowość obecną zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym konkretnych rozwiązań problemów grup i indywiduów kulturowo zróżnicowanych[125]. Można by, w nawiązaniu do określeń Margarete Susman, pokusić się o określenie zasięgu dzieła Kłoskowskiej jako kobiecego z racji realizowanej intencji całościowego i wyczerpującego objęcia badanej problematyki i nadania jej – choćby tylko prawie poetycko zarysowanego kierunku – sensu[126]: dzieje się to niekiedy kosztem materiałowego przeładowania, niejasności pojęciowych i językowych, które wszakże nikną na tle całościowego zamysłu i jego wirtuozowskich konkretyzacji.

Książka Kłoskowskiej zajmuje stanowisko wobec kluczowych momentów dyskusji nad problematyką modnie dziś nazwaną tożsamościową (jakkolwiek odwołuje się ona do bogatej i prawie zapomnianej tradycji, chociażby w polskich badaniach, tematu charakteru narodowego). Wychodzi naprzeciw krytykom ujmowania kultury jako jednolitego bloku, krytykom ujmowania kultur w sposób esencjalny (klasyczna już krytyka takiego ujmowania kultur zawarta jest w *Orientalizmie* Edwarda Saida[127], w ślad za nim idzie wielu badaczy: Appiah, Gerd Baumann, Matera, Dal Lago[128]). Badania Kłoskowskiej już od wielu

[125] S. Veca, *Prefazione*, w: *Oltre le culture. Valori e contesti della comunicazione interculturale*, red. E. Bardone, E. Rossi, Como–Pavia 2004, s. 9–11.

[126] M. Susman, *Il senso dell'amore*, dz.cyt.

[127] E.W. Said, *Orientalizm*, dz.cyt.

[128] Zob. A. Appiah, *Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societes and Social Reproduction*, w: Ch. Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, dz.cyt., s. 149–164; G. Baumann, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, dz.cyt.; V. Matera, *Contro la cultura: note critiche su un concetto critico*, w: *Oltre le culture*,

lat pokazywały, że kategoria kultury narodowej (będąca ważną postacią wspólnoty społecznej) jest kategorią zmienną, zależną od różnych sytuacji bytu ludzkiego. „Prawdziwy Polak", „prawdziwy Niemiec" – to nie są możliwe do uzasadnienia określenia, lecz stereotypy, uporczywie się utrzymujące mimo długiej już tradycji badań nad tematem.

Kłoskowska wykazuje, że **kultury narodowe istnieją – mają swe korzenie – w aktach identyfikowania się z elementami ich systemów symbolicznych konkretnych osób, aktach, które nie są jednorazowe i nieodwołalne, lecz wciąż ponawiane i weryfikowane**. Akty wyboru odnoszą się do różnych elementów systemów symbolicznych, układając się w niewspółmierne skale narodowościowej identyfikacji. (Należy zwrócić uwagę, że Kłoskowska wyłącza z grona ankietowanych osób „zawodowych" organizatorów kultur mniejszościowych, pragnąc uniknąć kontaminacji badań przez postawy instrumentalizujące politycznie treści kultur)[129]. Zaporą przed esencjalizacją i eternizacją identifikacji narodowokulturowych jest inspirowana z jednej strony przez badania kulturowoantropologiczne, z drugiej przez filozofię i koncepcje Diltheya, Webera, Znanieckiego i Ricœura (Kłoskowska obywa się jeszcze bez odniesień do koncepcji tożsamości Ch.Taylora) – redukcja indywidualna.

Analiza indywidualnych aktów identyfikacyjnych dokonujących się w określonych kontekstach prowadzi u Kłoskowskiej do ważnego odkrycia: zjawiska przyswajania i wyrażania się w więcej niż jednym systemie symbolicznym, czyli bi- lub poliwalencji kulturowej. Poliwalencja kulturowa czyni wybory identyfikacyjne silniej ugruntowanymi i dojrzałymi, umożliwia podwójną lub różne identyfikacje, bądź wręcz – w ostatecznej (utopijnej) konsekwencji – identyfikację ze wspólnotą światową. Poliwalencja, pisze Kłoskowska, wyzwala z partykularyzmu niezgodnego z tendencjami naszych czasów, stanowi krok w kierunku uniwersalizacji, nie jest porzuceniem związku ze wspólnotą narodową, lecz jego rozszerzeniem i ma podstawy we własnych uniwersach

dz.cyt. s. 27–40; A. Dal Lago, *Esistono davvero i conflitti tra culture? Una riflessione storico-metodologica*, w: *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, red. C. Galli, Bologna 2006, s. 45–79.

[129] Zob. na ten temat G. Baumann, *L'enigma multiculturale*, dz.cyt.; M. Aime, *Eccessi di culture*, dz.cyt.

wszystkich kultur narodowych, które nigdy nie powstawały w izolacji, lecz są wynikiem konfrontacji i spotkań, jest podstawą stanowiska wzajemnego uznania i akceptacji. Poliwalencja kulturowa to koncepcja dla osobowości w otwartej wspólnocie umożliwiająca między-kulturowość, czyli wzajemne przyswajanie sobie różnych kultur i aktywność w ich ramach, a być może także tworzenie w warstwie autotelicznej obrazów przewodnich i wartości, stanowiących stop najwyższych wyznaczników identyczności i implikujących zniesienie podziałów. Jak widać, Kłoskowska nie podaje rozwiązań politycznych kwestii tożsamości narodowej, lecz proponuje odpowiedni model osobowości. Jest to koncepcja postawy osobowościowej najbardziej stosowna do sytuacji wielonarodowości, postawy, której dotkliwy brak stwierdza m.in. Will Kymlicka, pisząc o samotnościach społeczeństw wielokulturowych w wyniku kompletnego wzajemnego indyferentyzmu[130]. Rozwiązania polityczne i tolerancja jako postawa nie mogą zapewnić poczucia wspólnoty zbiorowościom wielokulturowym. Potrzebna jest (por. Henry/Pirni) oparta na poliwalencji międzykulturowość[131], kultura w rdzennym znaczeniu tego słowa: **poszukiwania prawdy człowieka o samym sobie w nieustannej konfrontacji z różnymi formami tych poszukiwań**[132]. Wydaje się, że propozycja Kłoskowskiej jest niezbędnym uzupełnieniem propozycji Piera Cesare Boriego dotyczących lektury Świętych Ksiąg różnych kultur, tak aby móc w nich rozpoznawać i porównywać odmienne odpowiedzi na te same fundamentalne ludzkie problemy[133], czy Franza Martina Wimmera propozycji polilogu, wielostronnej i tranzytywnej konfrontacji logicznych podstaw danych kultur[134]. Ważny jest

---

[130] W. Kymlicka, *Stati multiculturali e cittadini interculturali*, w: *Oltre le culture*, dz.cyt., s. 171–199.

[131] Wskazuje na to Barbara Henry w tomie: B. Henry, A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Soveria Mannelli 2006, s. 227 n.

[132] G. Cunico, *Cultura al plurale e prospettiva universale*, w: *Culture e religioni: la pluralità e i suoi problemi*, red. G. Cunico, D. Venturelli, Genova 2011, s. 97–134.

[133] Zob. w tym tomie tekst *Wielkie Księgi ludzkości*.

[134] P.C. Bori, *Per un consenso etico tra le culture*, dz.cyt.; tenże, *Universalismo come pluralità delle vie*, dz.cyt. Na temat Franza Martina Wimmera zob. w tym tomie rozdział *Franz Martin Wimmer* w części I oraz wywiad *«Inni są, jak my…»*.

wkład Kłoskowskiej w dyskusję na temat koncepcji kultury. Mówiliśmy już o od dawna praktykowanej przez Kłoskowską „dekonstrukcji" ujęcia monolitycznego i esencjalnego. Ale nadal na uwagę zasługuje wielowarstwowe ujęcie kultury przez Kłoskowską, podkreślenie w nim znaczenia warstwy autotelicznej oraz jej sprzęgnięcia z innymi warstwami kultury (bytu i socjetalnej). Są to momenty ujęcia kultury, które znikają z naszej rzeczywistości. Natomiast dominujące staje się opanowywanie kultury przez „racjonalność" rynkową i instrumentalną. Życie wspólnoty, tracąc punkt odniesienia w warstwie autotelicznej, traci najsilniejszy element spójności i przebiega w chaosie, obywając się prawie bez wyobrażeń, pojęć docelowych (w warstwie autotelicznej u Kłoskowskiej: spełnienie chwili) dostosowane do praw rynku i asystującej mu bezkrytycznie polityki przy ogłuszającym akompaniamencie skomercjalizowanych i zinstrumentalizowanych mediów. Najistotniejsza warstwa kultury, autoteliczna, pozostaje odgrodzona od życia wspólnoty kulturowej, a w ten sposób ta przestaje być – w myśl definicji Znanieckiego[135] – sobą jako niepowiązana solidarnością, ustanawianą przez wspólnie uznawane jej elementy.

Kłoskowska, opierając się na przeprowadzonych badaniach i ustanowionych teoriach, stanowczo zaprzecza werdyktom o przestarzałości kategorii kultury narodowej, która jest ogłaszana często zbyt pochopnie, na podstawie niekiedy ograniczonych danych, czy traktowaniu identyczności jako przypadkowego „splątanego kłębka", albo też identyfikacji kulturowych jako dowolnego „zmieniania koszulek"[136]. Status beznarodowościowy, status bycia człowiekiem uniwersalnym uważa za abstrakcję. Rdzeń narodowościowy (obecny w nieustalony sposób zwłaszcza w warstwie autotelicznej) pozostaje momentem wymagającym stałej refleksji i określania – przede wszystkim w komunikacji między kulturami. Czynnik narodowościowy zawarty jest choćby w pojawiających się spontanicznie momentalnych obrazach małej ojczyzny, obrazach dzieciństwa, a te w niewyjaśniony dotąd sposób leżą u podstaw naszej

[135] F. Znaniecki, *Współczesne narody* [*Modern Nationalities*, 1952], Warszawa 1990, s. 33.

[136] J.L. Amselle, *Logiche meticce*, Torino 1999; M. Aime, *Eccessi di culture*, dz.cyt.

świadomości i pojęciowości. Wynikają z tego silne postulaty. Pierwszy, który badaczka dzieli z Taylorem, to trudny do zrealizowania i realizowalny raczej za pośrednictwem formowania osobowości, a nie przez formalne i niekiedy wręcz pogłębiające prawodawstwo, postulat równouprawnienia kultur narodowych[137]. Drugi to postulat nieustannego opisywania i ustalania kanonów kultur narodowych, jakkolwiek byłyby one zmienne i płynne[138].

Pewne wątpliwości nasuwają się co do ujęcia przez Kłoskowską systemów kulturowych: ujęcia nazbyt może strukturowego i sztywnego, odpowiadającego fenomenologicznej warstwowości (Ingarden). Centralne miejsce zajmują w nich wartości stwarzane przez ludzi sztuki. Dzisiejsze doświadczenia wskazują na płynny, hybrydalny charakter kultur, na to również, że w dużej mierze przypadkowe zjawiska estetyczne, niezawarte w dziełach sztuki, oraz takie, które nie są dziełem elit, mogą się znaleźć pośród autotelicznych. Elementy warstwy autotelicznej, które Kłoskowska określa jako „spełnienia chwili"[139], implikowałyby ujęcie dynamiczne, temporalne, ujęcie, powiedzielibyśmy, muzyczne. Można by wtedy powiedzieć, że narodowość to pewien diapazon, który może harmonizować się, a w każdym razie koncertować, z diapazonami innych narodowości. A jeszcze inaczej mówiąc: może te centra polskości, włoskości to rodzaj Goethego „niespełnionych entelechii", które wszelako komunikują ze sobą jak w schillerowskiej komunikacji form estetycznych. Ujęcie kultury w warstwie autotelicznej nie zawiera jeszcze rezultatów interkulturowości, ale na podstawie koncepcji poliwalencji możliwa jest przebudowa w tym kierunku. W kierunku stanowienia w nowych obrazach przewodnich nowej Ojczyzny, albo może rzeczywiście, jak chciał Gombrowicz, synczyzny, opartych nie tylko na odziedziczonych wartościach poszczególnych kultur, lecz także na ich fuzjach rozszerzających horyzont form wspólnotowych, interkulturowych właśnie.

---

[137] Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, dz.cyt., s. 56 n.

[138] Zob. w tym tomie tekst *O filozofię międzykulturowości.*

[139] A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, dz.cyt. s. 201–215 i s. 553 n.; S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, Warszawa 1933, s. 294 n.

O poszukiwaniu tożsamości w komunikacji estetycznej między kulturami

Problemy z określaniem tożsamości wspólnotowych. Orientalizm „wewnątrzeuropejski" i kwestia równouprawnienia kultur

Trwająca od wielu już dziesięcioleci dyskusja na temat tożsamości europejskiej nie przyniosła jak dotąd przekonujących rezultatów – i nadal pozostaje otwarta. Nasuwa się przypuszczenie, że przyczyną tego stanu rzeczy jest nieadekwatne podejście do problematyki tożsamości i po pierwsze, ujmowanie jej w poszczególnych aspektach (ekonomiczno-prawnym, politycznym, historycznym, filozoficznym itd.), z których żaden sam w sobie nie może być wystarczający, a tylko stanowi element wielodyskursywnego postępowania poznania kulturowego, po drugie, brak oparcia w pojęciu kultury nie tylko kompleksowym, lecz także odpowiadającym realnej sytuacji wielości i różnorodności kultur, a wreszcie, po trzecie, swego rodzaju „orientalizm wewnątrzeuropejski", za którego sprawą kultury „słabsze", wyłączone z procesu aktywnego określania wartości, kryteriów i horyzontów współżycia w Europie, nie rozpoznają się w dokonywanych bez ich udziału określeniach „europejskości"[140].

[140] Nawiązuję tu do terminu zaproponowanego przez Edwarda Saida dla określenia sposobu, w jaki racjonalność zachodnioeuropejska ujmowała rzeczywistości poza nią, uprzedmiotowiając ją, unieruchamiając i upraszczając, zob. E. Said, *Orientalizm*, dz.cyt. Por. w tym tomie tekst *O filozofię międzykulturowości*.

Więcej niż tolerancja. Komunikacja estetyczna jako źródło wyznaczania wspólnego horyzontu życia różnych kultur

W poniższych rozważaniach spróbujemy skierować uwagę na możliwość określania tożsamości europejskiej przez specyficzne ujęcie różności jej kultur, odniesionych zawsze do „rdzeni autotelicznych" (czyli jednostek stanowiących dla siebie cele, a nie funkcje podporządkowane innym) systemów symbolicznych stanowiących o wspólnotach[141]. Ta różność, odpowiednio ujęta, mogłaby bowiem stanowić przebogate źródło intensyfikacji poszukiwania tożsamości, staje się natomiast często – gdy usztywniona lub zmolekulizowana – tytułem do wykluczenia, obojętności lub wręcz wrogości. Zwykła tolerancja w obliczu różnic kulturowych wydaje się postawą niewystarczającą, może bowiem prowadzić w społeczeństwach wielokulturowych – jak to stwierdza Will Kymlicka[142] – do utrwalania lub wytwarzania nowych samotności[143]. Wydaje się natomiast, że słusznie byłoby – korzystając z rozpoznań Kłoskowskiej – postawić w centrum zainteresowań kanony kultur, których status należałoby w obliczu postmodernistycznych podejrzeń określić na nowo, akcentując znaczenie obrazów o charakterze estetycznym. Należałoby opisywać je w ich różnorodności i wskazując na rysy uniwersalne, analizować i interpretować (a nie poddawać ideologizacji lub instrumentalizacji), a przede wszystkim skoncentrować się na istniejących już i wciąż powstających rezultatach międzykulturowej komunikacji estetycznej, mającej miejsce przede wszystkim w sferze sztuki. W procesie komunikacji estetycznej różnice czy wyróżniki, zawarte w elementach poszczególnych rdzeni autotelicznych i konstytutywne dla poszczególnych kultur, „stapiają" się z sobą, tworząc rdzeń

[141] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, dz.cyt. Koncepcję sfery autotelicznej kultury uczona opracowała, rozwijając idee Stanisława Ossowskiego. Zob. tekst *«Kocham Francję»* w tym tomie.

[142] W. Kymlicka, *Stati multiculturali e cittadini interculturali*, w: *Oltre le culture*, dz.cyt., s. 171–199.

[143] Zob. M. Babecka, „Tolerancja. Konceptualizacje historyczne, współczesne ujęcie teoretyczno-praktyczne i relacje z międzykulturowością", praca mgr napisana na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW pod kier. prof. A. Czajki-Cunico w 2014 r.

nowy, bogatszy, wspólny dla kultur dotąd rozdzielonych, wyznaczając wspólny im, szerszy i bogatszy horyzont życia i działania i czyniąc niszczycielskie „zderzenia" absurdem.

Pojęcie kultury w epoce międzykulturowości. Punkty odniesienia w filozofii kultury

Postulowane stanowisko otwarcia i wrażliwości na kulturową różność wymaga oparcia w koncepcji kultury adekwatnej do aktualnej sytuacji międzykulturowości. Taką koncepcją, jak dotąd, jeszcze nie dysponujemy, mimo nadzwyczajnej intensywności produkcji teorii i definicji kultury w XX wieku: od antropologicznych (Kroeber, Kluckhohn, E.B. Tylor)[144], etnologicznych (Malinowski)[145], strukturalistycznych (Lévi-Strauss)[146], po socjologiczne (Znaniecki)[147], semiotyczne (Łotman)[148] i politologiczne (Ch. Taylor, Huntington)[149].

Gadamer

Ważną wskazówkę co do kierunku poszukiwań współczesnego ujęcia kultury znajdujemy u Hansa-Georga Gadamera, który w *Prawdzie i metodzie* przedstawia koncepcję kultury jako kształtowania (*Bildung*), odwołując się nie tylko do epoki Goethego, ale wcześniejszej jeszcze niemieckiej tradycji mistycznej, według której człowiek nosząc w duszy

[144] *Culture. A Critical Review*..., dz.cyt.

[145] B. Malinowski, *Naukowa teoria kultury*, w: tenże, *Dzieła*, t. 9, przeł. A. Bydłoń i A. Mach, Warszawa 2000.

[146] C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire. Race et Culture*, Paris 2002.

[147] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój* [*Cultural Sciences. Their Origin and Development*, 1952], Warszawa 1971.

[148] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1977, tu: teksty J. Łotmana.

[149] Ch. Taylor, *Multiculturalism and «The politics of recognition»*, dz.cyt; S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, dz.cyt.

obraz Boży (*Bild*), na którego podobieństwo został stworzony, ma go w sobie nieustannie rozbudowywać[150]. Gadamer w swoich nawiązaniach do klasyków i własnych poszukiwaniach przeciwstawia się z jednej strony zarówno koncepcjom typu heglowskiego (wchłaniającym kulturę do filozofii), jak i neokantowskiej filozofii kultury jako „filozofii totalnej", a z drugiej – gwałtownemu rozprzestrzenianiu się koncepcji strukturalistycznych. Opierając się tym tendencjom, otwiera jednocześnie drogę do recepcji dzieła Giambattisty Vica, recepcji, która w XX wieku rozwinęła się przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych: zarówno w postaci badań nad tym dziełem jako krytyką barbarzyństwa „z nadmiaru pojęciowości" (Donald Philipp Verene), Michael Mooney)[151], jak i w postaci nawiązującego do neapolitańskiego filozofa stanowiska humanizmu krytycznego Edwarda Saida[152].

Vico

Znaczenie dzieła Giambattisty Vica dla filozofii kultury i międzykulturowości wymagałoby specjalnego omówienia. W tym miejscu ograniczymy się jedynie do wskazania, w odniesieniu przede wszystkim do *Scienza nova* (1744), kilku momentów podstawowych, do których mogłaby nawiązać koncepcja kultury epoki wielo- i międzykulturowej. Według Vica każda kultura opiera się na obrazie dobra wyprodukowanym przez mądrość poetycką ludzi[153]. Obraz ten tworzy się w obliczu sytuacji nieznanej, niepokojącej i niebezpiecznej, pozwala przezwyciężyć strach i niepewność, stanowiąc sobą wspólny punkt odniesienia dla wszelkiej ludzkiej aktywności[154]. Obrazy dobra stanowią produkty nie

[150] H.G. Gadamer, *Prawda i metoda* [1960], przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 35–47. Na temat rozwoju tej koncepcji zob. G. Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters,* Frankfurt am Main 1994.

[151] D.Ph. Verene, *Vico s Science of Immagination*, New York 1981; M. Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton 1985.

[152] E. Said, *Umanesimo e critica democratica* [2004], Milano 2007.

[153] Na temat mądrości poetyckiej zob. pracę G. Cacciatore, *Poesie und Geschichte*, w: tenże, *Metaphysik, Poesie und Geschichte*, Berlin 2002, s. 109–139.

[154] G. Vico, *Nauka nowa*, dz.cyt., s. 168.

tylko intelektu, lecz także całego człowieka, uczestniczącego w tym tworzeniu wszystkimi zmysłami, są zatem tworzone na ludzką „miarę", którą przekraczają mocą fantazji, ustanawiając w ten sposób poetyckie „fikcje", oparcie stanowiące sobą przekroczenie ciemności i strachu: fikcje, będące jedynie „pewną" (*certum*) i prawdziwą, bo stworzoną przez człowieka i tylko w ten sposób weryfikowalną (*verum factum*) podstawą rzeczy. Człowiek, konfrontując się z Innym, którego nie pojmuje jego inteligencja, staje się poetycko twórczym. *Homo non intelligendo fit omnia,* lecz poetycko „tworząc":

> Bóg […] jako najczystszy intelekt zna rzeczy i tworzy je świadomie. Oni zaś, w prymitywnej swej niewiedzy czynili to mocą zmysłowej fantazji, a że silna była ich fantazja, czynili to z cudowną wzniosłością, a ta tak niepomiernie przenikała ich samych, że tworząc fikcje, sami siebie stwarzali […][155].

Koncepcja kultury epoki wielo- i międzykulturowej winna zatem od Vica przejąć: poetyckość w konfrontacji z innością (ujęcie zmysłami, tam gdzie brak jeszcze pojęć) i wypełnienie horyzontu historii żywymi obrazami dobra. Momentom tym towarzyszy u Vica realistyczne ujęcie wspólnej wszystkim narodom ludzkiej natury (*comune natura delle nazioni*), zdolnej do rzeczy wzniosłych, podlegającej wszakże również ograniczeniom i degeneracjom „barbarzyńskości" (takim jak wyczerpanie się fantazji i zesztywnienie w pojęciowości, jak brak równowagi między poezją a refleksją). Remedium na to są zawsze możliwe powroty w historii do nowego początku (*teoria dei corsi e dei ricorsi storici*) i czerpanie z filologii, która „pozwala widzieć rzeczy".

Herder, Schiller

Vico nie znalazł, jak wiadomo, bezpośrednich kontynuatorów, ale jego idea historii narodów podążających we wspólnej drodze ku człowieczeństwu pojawia się znowu, nie będąc wynikiem bezpośredniej recepcji, w dziele Johanna Gottfrieda Herdera wypracowanym

[155] Tamże, s. 171 n. (przekład zmodyfikowany, A.C.).

w miejscu od Neapolu odległym, a mianowicie w Prusach i w Weimarze. *Myśli o filozofii dziejów* (1794)[156] ujmują kulturę jako wznoszenie się ku człowieczeństwu, jako postępowanie w ślad za jego odczytywanymi w stworzeniu znakami, jako postępowanie prowadzone przez intuicję moralną i artystyczną; stanowiły jako takie podstawę epoki humanizmu weimarskiego. Jeden z jego głównych przedstawicieli, Fryderyk Schiller ze szczególną mocą podkreśla – w słynnych swych *Listach o wychowaniu estetycznym człowieka* (1795)[157], stanowiących jak wiadomo swoiste rozwinięcie inspiracji kantowskich – znaczenie estetyki w koncepcji kultury. Piękne formy, które pojawiają się w wolnej grze władz poznawczych uznawane są przez Schillera za drugą kulturę. Jest ona nadbudowana nad pierwszą (opartą na rozziewie między naturą a rozumem) i zezwala człowiekowi na kształtowanie siebie w sposób adekwatny: swobodnie, w nieskończoność, postępując śladem żywych form piękna. Piękno to sfera najadekwatniejszej komunikacji międzyludzkiej. Komunikacja między formami piękna, komunikacja estetyczna, unika usztywnień i przemocy, polega na „udzielaniu wolności za pośrednictwem wolności". Ta koncepcja Schillera rozwinięta w ramach programu kształtowania konkretnej wspólnoty narodowej (niemieckiej) zawiera w sobie wychodzącą daleko poza horyzont pojedynczego narodu perspektywę światowości – jej najsłynniejsza realizacja to finał Beethovenowskiej *Dziewiątej*.

Goethe

Schillerowski patos[158], silnie obecny w koncepcji wychowania estetycznego człowieka, doznał natychmiastowej płodnej i pogłębiającej krytyki ze strony ściśle w tym okresie z Schillerem współpracującego Goethego. Odpowiedzią Goethego na *Listy* Schillera jest dziełko

[156] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów* [1784–1791], przeł. J. Gałecki, Warszawa 1962.

[157] F. Schiller, *Listy o wychowaniu estetycznym człowieka* [1795] *i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa 1972.

[158] Krytyka patosu Schillera posunęła się w XX wieku aż do słynnego odwołania *Dziewiątej*, zob. T. Mann, *Doktor Faustus. Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna* [1947], przeł. A. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 2001, s. 622.

Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten („Rozmowy niemieckich uchodźców")[159], opublikowane w czasopiśmie „Die Horen", wydawanym wspólnie przez obydwu poetów. Z analizy zestawionych publikacji: „Listów" i „Rozmów", wynika, że wspólny Goethemu i Schillerowi jest apel o posługiwanie się formami kultury właśnie w sytuacjach gwałtu i przemocy, prowokowanych często przez wykluczającą się pojęciowość odmiennych kultur. Poeci apelują o poszanowanie i wrażliwość wobec form kulturowych, wypracowanych w różnych geoprzestrzennych rzeczywistościach. Goethe, jak wiadomo, konfrontuje się w swej twórczości nieustannie z formami innych kultur – wystarczy tu wskazać chociażby na *Dywan Zachodu i Wschodu* – i konfrontacje te kładzie u podstaw swej koncepcji literatury światowej[160].

Goethego „Rozmowy uchodźców" są w ogóle utworem istotnym dla procesu wypracowywania koncepcji kultury: to w tym utworze dokonuje się przejście od oświeceniowego paradygmatu towarzyskości (*Geselligkeit* jako specyficzny niemiecki odpowiednik francuskiej *civilisation*) ku paradygmatowi estetycznemu kształtowania się (*Bildung*), w którego centrum Goethe stawia zadanie rozwijania zdolności uchwytywania sytuacji życiowej w formę, tj. w adekwatny do niej obraz, będący wynikiem wszechstronnego kolokwium (*Gespräch*).

Akcja „Rozmów" rozgrywa się w czasach rewolucji francuskiej, w okresie ostrych starć militarnych, politycznych i kulturowych. Goethe – jak drugi Vico – proponuje, aby sytuacji niebezpiecznej i niepewnej stawić czoło, zastępując dyskusje polityczne na temat bieżących wydarzeń wymianą narracji o sprawach dotyczących wszystkich ludzi. Piękne formy Schillera o charakterze nazbyt monumentalnym,

[159] J.W. Goethe, *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten. Hamburger Ausgabe*, t. 6, Hamburg 1998, s. 125–241. Na temat tego utworu zob. *Unser Commercium. Goethes und Schillers Literaturpolitk*, red. W. Barner, E. Lämmert, N. Oellers, Stuttgart 1984; U. Gaier, *Soziale Bildung gegen ästhetische Erziehung. Goethes Rahmen der Unterhaltungen als satirische Antithese zu Schillers Ästhetischen Briefen*, w: *Poetische Autonomie?*, red. H. Bachmaier i Th. Rentsch, Stuttgart 1987, s. 207, 272.

[160] Na temat tej koncepcji zob. M. Koch, *Weimaraner Weltbewohner. Zur Genese von Goethes Begriff «Weltliteratur»*, dz.cyt.; *Goethe und die Weltkultur*, red. K. Manger, Heidelberg 2003.

zastępuje Goethe – nie szczędząc czasem wobec nich ironii – formami prostymi, żywymi, niekiedy „niskimi", opowiadaniami traktującymi o miłości, starzeniu się, poszukiwaniu szczęścia. Za pośrednictwem tych opowiadań dokonuje się we wspólnocie słuchaczy (przypominającej tę z *Dekamerona*, skupioną w czasie zarazy) otwarcie na sprawy nieznane, niesłychane i nowe, a wreszcie otwarcie na cudowność. Słuchacze uczestniczą za pośrednictwem opowiadań w doświadczeniu wyrzeczenia się (*Entsagung*) i kształtowania tożsamości: to ostatnie opiera się na koncentrowaniu własnych „wciąż ponawianych odbić" (*wiederholte Spiegelungen*) w obrazach momentalnych (*Augenblicksbilder*). Szczególne te obrazy charakteryzuje z jednej strony pewna atmosferyczna zmienność, z drugiej strony okazują się czyste i trwałe: są to w ujęciu Goethego formy, które „żyjąc, rozwijają się" (*Formen, die lebend sich entwickeln*).

Ukoronowanie i zakończenie „Rozmów" stanowi *Baśń*, rodzaj kompozycji muzyczno-poetyckiej, w której „fantazja rozwija skrzydła" i odmalowuje marzenia z silną, można by wręcz powiedzieć, perswazyjną wrażliwością. *Baśń* zawiera przesłania symboliczne: o możliwych rządach miłości, która nie podporządkowuje, lecz kształtuje i kształci (*die Liebe herrscht nicht, sie bildet*); o wężu (emblemacie rozumu), który zamienia się w most łączący brzegi rzeki, na których żyją różne ludy; i wreszcie przesłanie o świątyni dziedzictwa kultury, która wynurza się z przeszłości i roztacza przed żyjącymi bogactwo form w niej zebranych, tak aby można było z nich w pełni korzystać. *Baśń* zamykają słowa:

> I po dziś dzień na moście roi się od wędrowców, podczas gdy świątynia jest najczęściej odwiedzaną na całej ziemi[161].

Bloch

Można by powiedzieć, że „świątynia kultury" z *Baśni* Goethego wynurza się w całej swej okazałości na powierzchnię życia (jako

[161] J.W. Goethe, *Unterhaltungen*, dz.cyt., s. 241.

rezultat m.in. dyskusji wokół problematyki życia i form, prowadzonych na początku zeszłego stulecia w kręgu filozoficznym wokół G. Simmla, silnie inspirowanych przez weimarczyka) w twórczości Ernsta Blocha, a zwłaszcza w jego głównym dziele *Das Prinzip Hoffnung* (Wszechzasada nadziei) wydanym w 1959 roku[162]. W części tej książki określającej podstawy antropo-ontologiczne filozofii nadziei istnienie ludzkie przedstawia się jako nieokreślone, niespełnione i w poszukiwaniu samego siebie, odbywające się za pośrednictwem form już zarysowanych w świecie, który sam nie jest jeszcze spełniony. Można je ująć następująco:

> Ja, który nim jestem w danej chwili, nie jestem tym już w chwili następnej, ja jestem wielością i mogę odnaleźć autentycznego siebie, jedynie wychodząc poza siebie, kształtując siebie za pośrednictwem tego, co jest innym ode mnie, spotykając inne i wzajemnie z nim na siebie oddziałując[163].

Wokół części drugiej dzieła Blocha o tytule *Grundlegung* (Podstawy), przedstawiającej antropo-ontologiczne podstawy filozofii, zbudowana jest encyklopedia treści i funkcji nadziei, której zwłaszcza dwie ostatnie części: *Konstruktion* (Konstrukcja) i *Identität* (Tożsamość), zawierają dziedzictwo form wyrażających tendencje ku wzniesieniu i spełnieniu człowieczeństwa. Do tych to form, które nie znalazły jeszcze pełnego urzeczywistnienia, można sięgać, stając wobec ciemności chwili, którą żyjemy, próbując ująć w nie, w ich wciąż nowych konstelacjach, życie. Odniesienie do dziedziczonej formy następuje w spotkaniu żywym – dzieje się tak, jak gdyby – w sposób jeszcze niepojęty – z archiwum albo skarbca kultury wyłaniała się forma czy obraz będące w stanie ująć daną sytuację w jej złożoności i nieprzejrzystości w możliwie adekwatny sposób. Przy tym forma z przeszłości nie pojawia się dosłownie taka, jaka była, lecz powraca w teraźniejszość zmodyfikowana, przysposobiona w ten sposób do swego ewentualnego spełnienia w nowym Teraz.

Jest oczywiste, że ruch taki jest możliwy tylko w zakresie ujęcia kultury nie esencjalistycznego, statycznego i nastawionego na

---

[162] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, dz.cyt.

[163] Zob. A. Czajka, *Tracce dell'umano. Il pensiero narrante di Ernst Bloch*, Reggio Emilia 2003, s. 44.

konfrontację, lecz żywego, pulsującego, o charakterze muzycznym, ujęcia, którego centrum – jak u Goethego – stanowi **rozmowa** i w którym buduje się **mosty** ku wszelkiej inności. Dziedzictwo kulturowe traktowane jest tu jako wspólne dla całej ludzkości: sztuka i religie, stanowiące je, pokazane są w dynamiczności swych rozwojów naznaczonych szczególnymi cechami geoprzestrzennymi i historycznymi, wytwarzającymi wzbogacające zróżnicowanie, we wzajemnych odniesieniach, a także spotkaniach i kontaminacjach, w korespondencjach i komplementarności. We „Wszechzasadzie nadziei" żadna forma kultury nie jest traktowana w sposób wyłączny, wszystkie natomiast poddane są spojrzeniu przekrojowemu, które ujmuje je jako różnorodne próby zmierzenia się z problemem tożsamości w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. Spojrzenie to rejestruje na przykład w rozwoju religii uniwersalia, tak jak je ujmował Vico, ujmuje korespondencje, opozycje i interpolacje, jak również powroty przesłań w innych epokach i w innych kręgach geoprzestrzennych czy historycznych. Otwiera dostęp do wspólnego dziedzictwa kultury dla wszystkich ludzi, wychodząc ponad podziały narodowe, państwowe, społeczne, ekonomiczne czy wyznaniowe, wpisując jego treść w horyzonty nowych wspólnych celów i intensyfikując w ten sposób proces tworzenia i zmierzania ku *Humanum*.

Dzieło Blocha łączy w ten sposób różne znaczenia pojęcia „kultura" ukształtowane historycznie przez Vica oraz w trakcie doskonalenia projektu *Bildung*, realizowanego przez Lessinga, Herdera i Goethego[164], akcentując w nim (mesjaniczny) wymiar spełnienia i totalnego przekroczenia istniejącego świata: kultura pojawia się tu także jako kształcenie naturalnych zdolności jednostek (*Kultur*) we współżyciu poszczególnych wspólnot (*civilisation*), a wreszcie w komunikacji międzywspólnotowej zachodzącej w przebiegu historii ku swemu spełnieniu. Te przesłanki filozoficzne pozwalają odczytywać teksty literackie, dzieła sztuki i wszelkie zjawiska estetyczne jako uczestniczące w aktach rozpoznawania Siebie w Innym i „stapiania się form", które

[164] Na temat ostatnich rozwinięć tego pojęcia zob. G. Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt am Main 1994.

nazwałabym formami *a priori* własnej kultury, z formami *a priori* innej kultury, tworząc w ten sposób formy nowe, jakich dotąd jeszcze nie było, a które dostarczają podstaw do ujęcia rzeczywistości w sposób nowy, szerszy, bardziej kompletny.

„Fuzje" międzykulturowe

Historia kultury i sztuki dostarcza wielu przykładów takich fuzji (leżały one choćby u podstaw renesansu czy klasycyzmu francuskiego), których oddziaływanie często pozostawało niedostrzegane: ich przedstawienie to jedno z pilnych zadań badania międzykulturowości.

A oto prosty przykład takiej fuzji form *a priori* różnych kultur, polskiej i włoskiej, pochodzący z krótkiego opowiadania pisarza włoskiego, Mario Rigoni Sterna (1921–2008). Traktuje ono o spotkaniu pisarza w Polsce w latach 40., w długiej drodze do niemieckiego obozu jenieckiego, z Polakiem, który po I wojnie światowej spędził lata niewoli w rodzinnych stronach pisarza. Opowiada także o następującej po spotkaniu zmianie widzenia świata:

> Owe domy w oddali, ku którym skierował się mój Polak, były usytuowane wokół studni z żurawiem o długim ramieniu wycelowanym w szare niebo, szerokie i niskie, ze strzechami koloru oliwkowego, uwydatnionymi na tle bieli i szarości nieba. Kominy dymiły zwolna i przypomniał mi się opis odwrotu Napoleona w *Wojnie i pokoju* i to, że bekasy wylatują gdzieś stąd, żeby dotrzeć do nas i wiele innych rzeczy, bardziej odczutych niż przemyślanych: zabawy dzieci na śniegu, stara ciotka ze strony ojca, która robiła nam skarpety na drutach, ciepło obór, zapachy, obrazy dawniejsze i świeże. Wydawało mi się prawie, że za chwilę zobaczę, jak z tych domów wychodzi mój młodszy brat albo moja narzeczona, jak przejeżdżają sanie ciągnięte przez parujące potem konie. Wszystkie te rzeczy i spotkanie z rodakiem z Polski […] sprawiły, że wypełniło mnie odczucie przyjemnej i łagodnej harmonii[165].

Proza Sterna w dużej mierze czerpie z takich momentów rozpoznawania siebie w innym. W słynnej powieści *Il sergente nella neve*

[165] M.R. Stern, *Storie dell'Altipiano*, Milano 2003, s. 791.

(Sierżant wśród śniegów) (1953) młody żołnierz włoski pochodzący z Alp Weneckich, a wcielony do armii walczącej na froncie rosyjskim, ma wrażenie, że w niezmierzonych śniegach rozpoznaje ukochany rodzinny krajobraz. „Stopienie się" obrazów piękna powstałych w znajomym środowisku, kreślących zazwyczaj estetycznie horyzont wartości docelowych kształtującej się tożsamości młodego człowieka, z pięknem obcego krajobrazu sprawiło, że stosunek żołnierza do rzeczywistości wojennej zmienia się radykalnie. Ludzie wprzęgnięci do walki i niewoli wydają mu się ukrytymi rodakami wspólnej ojczyzny, którą ukonstytuowało nowo powstałe piękno. A ta wizja jako rezultat komunikacji estetycznej znajduje potwierdzenie w konkretnych sytuacjach, zaprzeczających straszliwej wojennej rzeczywistości[166].

Także Ryszard Kapuściński podkreśla w swej twórczości znaczenie doświadczenia estetycznego, umieszczając opisy piękna (słońce, światło) w centrum wielodyscyplinarnych refleksji na temat poznawanej obcej rzeczywistości. Także on, zestawiając obrazy bliskie sobie i znane z nieznanymi, poszukuje estetycznej wspólnoty:

> Już na stopniach samolotu spotyka nas inna nowość. Nowość? Ależ to przecież woń, która wypełniała sklepik pana Kanzmana „Towary kolonialne i inne" przy ulicy Pereca w Pińsku. Migdały, goździki, daktyle, kakao. Wanilia, liście laurowe, pomarańcze i banany na sztuki, kardamon i szafran na wagę. A Drohobycz? Wnętrze sklepów cynamonowych Schulza?[167].

Ale Kapuściński jest także świadom tego, że doświadczenie estetyczne wskazuje na inność niedającą się ująć za pomocą dotychczas używanych środków komunikacji. Przykładem tego jest inność Afryki i bezradność wobec niej europocentrystów:

> Całe wielkie dziedziny życia Afryki pozostają niezgłębione, nawet nietknięte z powodu pewnego ubóstwa języków europejskich. Jak opisać mroczne, zielone duszne wnętrze dżungli? […] A cała wielka dziedzina psychiki, wierzeń, mentalności tych ludzi? Każdy język europejski jest bogaty, ale bogaty w opisie własnej kultury, w przedstawianiu własnego

[166] Zob. A. Czajka, *O wojnie, pszczołach i śniegu. Mario Rigoni Stern i komunikacja estetyczna*, „Borussia" 2007, nr 41, s. 225–230.

[167] R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 2002, s. 8.

świata. Gdy usiłuje wejść na teren innej kultury i opisać ją – ujawnia swoją ograniczoność, niedorozwój, semantyczną bezradność[168].

Tworzenie się fuzji kulturowych form estetycznych *a priori* jest w literaturze wszechobecne. Można by wręcz wysunąć hipotezę, że przełomowe dzieła literackie i poetyckie powstały na gruncie ujęcia międzykulturowego *novum*. Pisarz hebrajski Abraham Jehoshua oświadcza: „Iskra moich powieści pochodzi ze spotkania z Innym"[169]. Spotkanie z Innym stanowi podstawę literatury postkolonialnej (Salman Rushdie, Nadine Gordimer). W tak zwanej literaturze migracyjnej tworzonej w Niemczech[170] powstały utwory, które wpływają na modyfikacje kulturowego kanonu niemieckiego. W filmach reżyserów takich jak Amos Gitai czy Elia Souleyman albo też choćby w popularnych kompozycjach muzycznych (muzyka tzw. etniczna) tworzą się nowe intensywności temporalne, co do których szybko okazuje się, że są niezbywalne. Różnorodność i inność estetyczna kultur łatwiej podlega kompozycji niż dzieje się to choćby w debatach bezpośrednio politycznych, religijnych, a zwłaszcza wyznaniowych (jak to przed wiekami pokazał Gotthold Ephraim Lessing, przenosząc w swym *Natanie Mędrcu* agresywną i wręcz uniemożliwioną przez dogmatyczną sztywność debatę religijną na scenę i za pośrednictwem perypetii i rozpoznań dając wgląd w dialogiczność prawdy)[171].

Rozpoznanie siebie w innym wydarza się także w sztukach wizualnych: za pośrednictwem fotografii Moniki Bułaj prezentowanych na wystawie *Boży ludzie* (*Genti di Dio*), pokazywanej w wielu miastach Włoch i Europy, widz staje się uczestnikiem doświadczeń religijnych pozostawiających różne w przestrzeni i czasie ślady spotkania z „Całkiem Innym". Oglądając je wszystkie razem, ma się wrażenie ich

[168] Tamże, s. 339.

[169] W wywiadzie dla dziennika „La Repubblica" z 6.10.2007, s. 42.

[170] Zob. w tym tomie tekst *O filozofię międzykulturową*.

[171] G. Cunico, *Nathan il Saggio: una predica a teatro*, w: tenże, *Da Lessing a Kant*, dz.cyt., s. 15–20; A. Czajka, *Natan Mędrzec – figura dialogiczności*, w: *Znaczenie. Tekst. Kultura. Prace ofiarowane Profesor Elżbiecie Janus*, red. A. Kozłowska, A. Świątek, Warszawa 2014, s. 221–238.

wzajemnego przenikania się i następującej w nim intensyfikacji form wizualnych, niezastąpionych później przez żadną inna pojedynczą formę[172].

Trudności i ograniczenia

Komunikacja estetyczna między kulturami, której zarys próbujemy tu nakreślić, natrafia na liczne problemy. Pierwszym z nich jest status kultury w naszej rzeczywistości: wydaje się, że jest to – mimo że dziś każdy prawie dyskurs odwołuje się do (zazwyczaj dowolnie rozumianej) kultury – status marginalny, że pozycja kultury podporządkowana jest pragmatycznym celom konsumpcji, ekonomii i polityki. Bliska temu problemowi jest kwestia struktury kultury. W obszernej dyskusji na temat pojęcia kultury wywołanej przez koncepcje Charlesa Taylora skrytykowany został jej sztywny i hierarchiczny charakter. Zaproponowano nowe określenia: płynność, hybrydyzacja[173]. Nie było w tej dyskusji wszakże mowy o sferze autotelicznej kultury jako zawierającej „estetyczne formy *a priori* kultur" łącznie z ich składnikiem narodowym. Ze sferą autoteliczną łączą się dwa typy problemów i zadań. Szczególna uwaga winna być zwrócona ku formom, które zawiera i dzięki którym możemy doznawać tożsamości w chwilach spełnienia. Stanowią one coś więcej niż zwykły repertuar obrazów, którymi można się posługiwać stosownie do okazji, są natomiast „złotymi gwoździami, które trzymają przy życiu", jak to wyraził Józef Czapski, malarz i poeta, dysponujący kompetencjami kulturowymi polską, niemiecką i rosyjską, a zatem w sposób wysoce uświadomiony i ugruntowany dokonujący

[172] Owocem wystawy jest album: M. Bułaj, *Genti di Dio*, Milano 2008, pol. *Boży ludzie. Podróż po kres Europy*, Warszawa 2011.

[173] A oto niektóre publikacje w ramach tej dyskusji: A. Appiah, *Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societes and Social Reproduction*, w: Ch. Taylor, *Multiculturalis. Examining the Politics of Recognition*, dz.cyt., s. 149–164; G. Baumann, *L'enigma multiculturale*, dz.cyt.; V. Matera, *Contro la cultura: note critiche su un concetto critico*, w: *Oltre le culture*, dz.cyt., s. 27–40; A. Dal Lago, *Esistono davvero i conflitti tra culture? Una riflessione storico-metodologica*, w: *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, dz.cyt., s. 45–79.

wyborów odniesień narodowo-kulturowych, które umożliwiają tożsamość indywidualną[174]. O statusie „estetycznych kulturowych form *a priori*" można by powiedzieć, iż jest on entelechetyczny (w sensie „niedopełnionych entelechii" Goethego), jeśli zdążać będziemy śladem poszukiwań metafizycznych w dziedzinie estetyki, tak jak ich przebieg wyznaczyli myśliciele i twórcy już na początku XX wieku[175]. Należałoby podjąć wysiłek opisania tej sfery w różnych kulturach (wraz z jej kanonami) i postawić pytanie o status określenia narodowego (włoskości, niemieckości, polskości) w indywidualnych i zbiorowych aktach identyfikacyjnych. Problematyka narodowości nie wydaje się bowiem, wbrew twierdzeniom choćby Jürgena Habermasa, przedawniona[176]. Podmiot nie może być jeszcze „nomadyczny", jak tego chce Rosi Braidotti[177], lecz winien dążyć do osiągnięcia swej tożsamości, korzystając najpełniej z narodowokulturowych uposażeń i uczestnicząc w **komunikacji estetycznej jako sposobie określania europejskości**: w momentalnych, lecz nieusuwalnych obrazach-fuzjach, tworzących nowy wspólny „horyzont sensu" (czy poetycki „autoteliczny" punkt odniesienia) i tak konstytuujących przestrzeń życiową dla wspólnot dotąd rozdzielonych.

[174] Zob. tekst *«Kocham Francję»* w tym tomie.

[175] A wśród nich i najwcześniej bodaj wyznaczyła je nieznana jeszcze w Polsce autorka Margarete Susman.

[176] J. Habermas, *Die postnazionale Konstellation. Politische Esssays*, Frankfurt am Main 1988; tenże, *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main 2004.

[177] R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi. Trasposizioni e identità postnazionali*, Roma 2002.

Moniki Bułaj fotografie dziecięctwa Bożego

Dyskurs kulturowy a sfera estetyczna. Pytanie o finalność różnorodności rozwojów kulturowych

Znamienna dla dyskursu kulturowego, który po okresie rozkwitu niemieckiej *Kulturphilosophie*, intensywnego rozwoju antropologii kulturowej i socjologii kultury, a następnie semiotyki w krajach anglosaskich i Polsce, ożywił się znów w latach 90. i był zasilany z kilku źródeł, w tym przede wszystkim filozofii politycznej komunitaryzmu Charlesa Taylora i różnych stanowisk postkolonializmu, jest silna w nim i ujmowana głównie przez politologię obecność aspektu wielokulturowości. Powoli zaznacza się także obecność problematyki międzykulturowości. Wychodzi ona poza kwestie wzajemnego tolerowania się, uznawania i koegzystencji różnych wspólnot i skupia się na zjawiskach spotkań, zbieżności, przemieszań czy wreszcie transformacji lub wręcz syntez elementów kultur, konstytuujących poszczególne wspólnoty. Nie jest to problematyka nowa – obecna była w myśli Vica i Herdera, a w sposób może najbardziej dobitny podejmował ją Goethe w swej szkicowej koncepcji światowości – lecz konceptualnie słabo obecna we współczesnych nam debatach[178]. Tymczasem daje w niej znać o sobie niezbywalne pytanie o finalność różnorodności rozwojów kulturowych, w których poszczególne wspólnoty z różnych perspektyw ujmują i próbują urzeczywistnić własne spełnienie – **pytanie o spełnienie człowieczeństwa jako całości**. Międzykulturowość najsilniej zaznacza się w sferze estetycznej rzeczywistości, gdzie najłatwiej dochodzi do przenikania się różnych form, a sfera ta jest właściwym polem sztuki, jakkolwiek

[178] Zob. poprzedni tekst w tym tomie.

w ujęciach współczesnych nie ogranicza się do niej, lecz obecna jest zarówno w kulturze wysokiej, jak i niskiej – we wszystkich warstwach rzeczywistości. W sferze estetyczności dokonywały się w naszej epoce, określanej jako epoka estetycznego zwrotu, projekcje przemian, które dopiero później – w odwróceniu modelu heglowskiego – ujmowane były konceptualnie. W tej sferze też zachowała się możliwość więzi z istotą i nowych poszukiwań metafizycznych.

Artyści epoki międzykulturowej: Monika Bułaj

Jedną z form takich poszukiwań jest twórczość Moniki Bułaj, fotografki i pisarki, publikującej od lat na łamach międzynarodowych czasopism i dzienników, której najpełniejszym i najdojrzalszym dotąd rezultatem jest album *Genti di Dio. Viaggio nell'Altra Europa* (Boże ludy. Podróż po Innej Europie) z roku 2008[179]. Monika Bułaj, Polka przekraczająca granice, śladami Malinowskiego, Kapuścińskiego, podróżująca w tym samym czasie co Stasiuk, odwołująca się do przedsięwzięć autorów takich jak Patrick L. Fermor, Nicolas Bouvier, Bruce Chatwin, bliska postawie Mariusza Wilka.

Odkrywanie zapomnianych światów

Punktem wyjścia jej poszukiwań jest niepokojąca **pustka powstała z przemilczanego w dzieciństwie „Innego"**, „Nieznanego" – świata Żydów w małym mazowieckim miasteczku (Warka). Nacisk pustki powiększało zamknięcie w panującej jeszcze monokulturowości (i ja pamiętam dobrze niepokój napełniający mnie w połowie lat 70. w trakcie odwiedzin różnych miejsc nadbałtyckich, mazurskich, śląskich). Ale połowa lat 80. w Europie Wschodniej, w Polsce, to już moment

[179] M. Bułaj, *Genti di Dio. Viaggio nell'Altra Europa*, dz.cyt., wersja polska (lekko zmodyfikowana): *Boży ludzie. Podróż po kres Europy*, dz.cyt. W tym eseju opieram się na wersji włoskiej.

wykluwania się nowego paradygmatu kulturowego, moment zrywu do ujmowania Innego i Innych wśród nas, obok nas i w sobie, nieco późniejszy w stosunku do dyskursu postkolonialnego, równoległy do załamywania się wielkich struktur państwowych Związku Radzieckiego, Jugosławii i Europy Wschodniej, to moment naturalnego otwierania się na kraje pozostające dotąd za murem i moment rewizji monolitycznego wizerunku kultur narodowych.

Najdobitniejszym Innym był ten, kto był też posłańcem żarliwej duchowości, Żydzi Europy Wschodniej. Bułaj podąża śladem drobnych, pozostałych po Żydach znaków z dzieciństwa i prowadzona tęsknotą za „Nieznanym", które one oznaczają. Odbywa podróż po Europie Wschodniej, podążając za chasydami, a tu wyzwaniem stają się kolejne przemilczenia, na które stale się natyka. Przemilczenia w świecie nowoczesnym, scentralizowanym, jeśli nie wprost totalitarnym, świecie racjonalizacji i techniki, świecie wreszcie ostatnich lat rządzącym się w przeważającej mierze prawami rynku, w którym wiele rzeczywistości ludzkich uległo – o ile nie zagładzie – to zapomnieniu. Te, które przetrwały, zachowały inne sposoby życia, a oko poszukującej uchwytuje je w pierwszym spojrzeniu, o którym się mówi, że ujmuje cechy istotnościowe i zatrzymuje w obrazie.

Poszukując przemilczanego Innego, autorka odnajduje wielu Innych. Jak inny, współczesny i kobiecy Kolumb, „podróżując pieszo, na rowerze, na sankach, czółnach i traktorach", kierując się „mapą nieba", inną niż te ustalone przez polityki realne i przekraczając stale znaczone na nich sztuczne i od układu do układu ruchome, „nadęte nacjonalizmami" granice, odkrywa Inną Europę, „pomniejsze światy, ignorowane przez media i propagatorów globalnej konfrontacji". Odkrywa światy w tym zjednoczone, że ich mieszkańcy, w większości chłopi, zdolni są porozumiewać się z sobą, pokonując wszelkie bariery językowe, w których „mężczyźni i kobiety, dla których byłam cudzoziemką, […] wskazywali mi drogę, przyjmowali mnie, karmili, doglądali, bronili, darowując mi swój czas, uczucia i własne historie".[180] Odkrywa miejsca, w których, jak na Litwie, Białorusi, Bukowinie,

[180] Tamże, s. 26.

różne wiary współżyją ze sobą, szanując się nawzajem i użyczając sobie – „jak sąsiedzi soli" – modlitw i rytuałów („dobra modlitwa jest dobra dla wszystkich"), odwiedza wspólnoty oparte na syntezach religijno-kulturowych (w ujęciu mesjanistów miały one przyśpieszać nadejście Zbawiciela), jak te karaimów w Trokach na Litwie, frankistów i donmehów w Istambule.

Ornament człowieczeństwa

Pustkę przemilczenia i nienasycenie potrzeby istotności autorka zapełnia obrazami napotykanych sytuacji. Wydobywają one z nowoczesnego zapomnienia związki decydujące dla człowieczeństwa. Rozbijają ideologie i stereotypy („islam jest inny", z naciskiem powtarza Bułaj, która odwiedziła wspólnoty, gdzie jest on chlebem powszednim i dzielonym z innymi, gdzie jest życiodajny i żywy). Zdaje relację z prawdziwego stanu świata, którego nie znaliśmy, oddając go w estetycznie istotnościowy sposób i zaopatrując w tekst. „Wierzę w to, co pisał Kapuściński", wielokrotnie w rozmowach z autorką niniejszego tekstu wypowiada Bułaj to szczególne *credo* wobec świadectwa pisarzy-podróżników. Ale Kapuściński misję swą koncentrował na przedstawianiu człowieczej rodziny w jej różnorodności, wielojęzyczności, wielokulturowości i różnorakich historycznych losach, natomiast Bułaj jest odkrywczynią dziecięctwa Bożego ludów (a zatem i ich braterstwa).

Obrazy, które zbiera Bułaj, to fotografie, czyli konstelacje rzeczywistości, uchwycone momentalnie, w swej wyjątkowości, ale też w rzeczywistości mocno ugruntowane, tak że jest ona w nich konkretnie rozpoznawalna: jednocześnie zawierają one przekaz nakierowania świata na coś Całkiem Innego, paradoksalną zatem w tym świecie obecność Nieobecnego. Bułaj fotografuje niefotografowalne: **związek życia jednostek i wspólnot ze źródłem w Bogu – religijność**.

Zebrane obrazy chwil spotkań, skupienia, ekstazy układają się w albumie w szczególny, postnowoczesny ornament człowieczeństwa – wyróżnia się w nim kilka motywów, o których mowa poniżej.

Kobiety

Zaraz na początku albumu zamieszczona jest fotografia przedstawiająca kobiety, zanurzone w sobie, czekające, bezwiednie jakby uczestniczące w czymś najważniejszym. W centrum zdjęcia jedna z nich, ze wzrokiem ogarniającym wszystko, otacza ramieniem dziewczynę ufnie składającą głowę na jej kolanach, może córkę – to figura przekazywania kobiecej mądrości. Na innym zdjęciu młoda dziewczyna godnie oddala się od studni, rozwiesiwszy bieliznę – celebruje proste, codzienne, wciąż te same czynności. Stare kobiety – kapłanki wszystkich kultów i tego uniwersalnego: kontynuowania i kształtowania życia. Kobiety dbające o groby, zapalające świece, odmawiające modlitwy wszystkich wyznań, kobieta z tłuczkiem w ręku jak z berłem i kobiety dbające o wyżywienie rodziny i wszelkiego stworzenia. Kobiety czytające księgi. Dziewczynki: zaledwie dostępujące wtajemniczenia we własne przeznaczenie, małe księżniczki w za dużych butach na obcasach, przebierające się do swych życiowych zadań, marzące w sobie, tańczące. I kobiety opętane jakby dziwnym niepokojem, trochę czarownice, trochę strzygi, jak spiczasta postać na zdjęciu otwierającym album. Czasami boginie jak grecka Gea, kopiące ziemię, z symbolicznym etruskim, słowiańskim, germańskim jajkiem w ręku. Madonny, także wielodzietne, bliskie niemal indyjskim postaciom. Wzory z kobiet – jak tęcza z nich albo haft – jakby ślad odciśnięty przez poszukiwanie.

Mit, biblijność i Wielkie Księgi

W albumie obecne są elementy mitologiczne, podkreślające trwanie życia, a więc: łodzie łączące życie z przeminionym światem, dionizyjskość w postaciach króla Łemków czy albańskich muzykujących pasterzy. Neopogańska wizja ciał i przyrody nad jeziorem Troki, rewokująca wizje Pietrowa Wodkina i Georgesa Seurata. Biblijne widoki z mężczyznami przy stadach i namiotach. Czarne postaci chasydów, eksterytorialnych, lecz wędrujących do swych miejsc, Żydzi na tle współczesnego Izraela, ortodoksi skupieni wokół tajemnicy tylko dla

siebie chronionej, tańczący chasydzi z ich nieziemską radością i wiarą, że prawo Boga i głębia ludzkiego serca są nierozdzielne, i białe postaci dziewczynek w strojach Ester. Opuszczone na Wschodzie groby żydowskie jak zamknięte paczki, które otworzyć może tylko Bóg. Religijności w ich zabarwieniach narodowych skupione wokół lektury Wielkich Ksiąg, wśród nich odbita w rysach twarzy i gestach, uchwycona w fotografii z Wilna religijność polska.

„Wędrowność" i „iskry"

Świat w zdjęciach Bułaj to świat poszukiwań, nomadyczny jak Cyganie z okładki w pityjskich oparach spowijających ich obozowisko i wędrówkę, to życie na wozach i w namiotach, to zmieniające się przestrzenie (rozpoznawane przez artystkę w ich „jakościach" i jako takie nanoszone na specjalną, łączącą, co istotne, mapę treści), to wody, światła poranne i wieczorne, wszędzie inne chmury, ogień i wreszcie kabalistyczne iskry – album ten to przedstawienie alegoryczne i zarazem symboliczne ludzkiej wędrówki na tej ziemi i przygotowań do przekroczenia jej granic.

Obraz, gest, słowo

Przesłanie Bułaj to nie tylko obraz fotografii. Już w nim zresztą zawarte są silne odniesienia do malarstwa (prócz wymienionych także: Jacek Malczewski, Jacek Mierzejewski, Tadeusz Makowski), a przede wszystkim do gestu, do teatru ciała jako wspólnej, zdaniem autorki, matrycy różnych religii. Bułaj nawiązuje też do przypisywanej teatrowi, choćby przez Adama Mickiewicza, funkcji przywoływania pamięci, rekonstrukcji niknących światów, ewokacji utraconej tożsamości, podjętej w znaczący sposób przez teatr polski od Tadeusza Kantora po Ośrodek Praktyk Teatralnych „Gardzienice".

Obrazom towarzyszy narracja, która krąży wokół ruchomego centrum rozpiętego między pytaniami syna autorki, Stasia, a jej własnym

dziecięcym przeżyciem Warki i zatacza wokół tego centrum kręgi jakby w nieskończoność i jakby wyczekując nieznanej interwencji. Opowiadanie kolejnych podróży, komentarze historyczne i współczesne do napotkanych sytuacji i spotkań z osobami (niekiedy niemal baśniowymi: Ukrainka Olena, która jest jak królowa Saba, „potężna, niepokalana, biała jak śnieg", Bułgarka Walia, „która pochwytuje każdą nutę i ją przedłuża", która „mówi także oczami, słucha oczami, oczami śpiewa to, co widzi w tobie"), przywoływanie świadectw poprzedników własnych poszukiwań (autorów takich jak Joseph Roth, Alfred Döblin, Stanisław Vincenz) – konfrontowane są z przestrzenną równoczesnością w obrazie powstającym z różnorodnych elementów. Obraz łączy niekiedy to, mówi Bułaj, co w dogmacie, w ideologii rozdzielone, uchwytuje wielowarstwowość rzeczywistości i jej znaki (na przykład mundury wojska polskiego na tle zabudowy galicyjskiej), wyraża piękno, które zbliża (dywanów w meczecie i w cygańskich wozach), i to, co Nieznane. Obraz to także pierwszy sposób ujęcia kontaktu z przestrzenią i naturą. Bułaj zdaje się w zdjęciach i opisach, w swym szczególnym kadrowaniu świata, podążać za przeświadczeniem wyczuwalnym w wypowiedziach cadyka Nachmana i u Tybetańczyków, o tym, że człowiek spojrzeniem wycina część świata i zamyka ją w ramy, a uczyniwszy to, nie jest już sam, bo odpowiada mu spojrzeniem ów zawarty w ramach spojrzenia dom, kamień, góra, strumyk. Stąd mapa Bułaj nie zawiera danych neutralnych i wymiernych, ale miejsca, gdzie zdarzały się wyjątkowe sprawy ludzkie: gdzie Baal Szem Tow wstąpił do przejścia prowadzącego do Galilei, gdzie pewnego dnia głos Walii dotarł do gwiazd, gdzie książę Potocki, przeszedłszy na hebraizm, został spalony na stosie…

Łącząc różne sposoby przedstawiania i oddziaływania, autorka czyni przekaz wielokanałowym, wyczerpującym, a jednocześnie eksponuje centralne w nim znaczenie **obrazu, który zmysłowo, wizualnie ogarnia nowy stan rzeczywistości, nieujęty jeszcze myślowo**. Intersemiotyczność pracy Bułaj stwarza możliwość przekładania na język zdjęciowo-obrazowych wizji i w konsekwencji ich kontakt z ujęciem pojęciowym. A język tej wykładni i samodzielnej narracji przetykany jest metaforami, porównaniami ujmującymi wszechzwiązki rzeczy, odpowiednimi do świata wypływającego z innych jeszcze niż tylko ludzkie

postanowienia („Wypełniające się ludźmi nawy suną jak lawa"). Estetyczność uzyskiwana przez współdziałanie różnych mediów pozwala percypować i ujmować świat, z którego nieprzejrzanej różnorodności i głębi prześwieca, także na skraju zniszczenia i nędzy, tajemnicze Najwyższe Dobro.

> Cementowe bloki dokoła pleniły się wkoło jak przerzuty nowotworowe pośród niepokalanie pięknej natury; druty kolczaste sterczały z domów, którym nie było dane ani powstać, ani być zamieszkanymi, ani się tym bardziej zestarzeć, a teraz wydawało się, że trwają tylko uczepione olbrzymich reklam. Ale zabójczy wiatr, mieszanka *scirocco* i *levante*, zerwał nagle z murów resztki reklam: strzępy jaskrawych karoserii, fragmenty sprzętów gospodarstwa domowego i wystające spod biustonoszy sutki. – Pustka. Wieczorem okna w wiosce połyskiwały niebieskawym światłem, a kiedy zbliżałam się do nich, widziałam na drgających ekranach Europę talk-showów i mydlanych oper, kosmetyki i głupie miny pośrodku bezbrzeżnych prerii porośniętych ostami i cierniem, które jutro obrócą się w popiół, by dać miejsce pastwiskom. […] Śpię w małym pokoju z Errorem i jego babcią, a spod mojego łóżka wystaje lufa kałasznikowa. Babcia szepce żarliwie: „Bismallah er-Rahman er-Rahim", wstaje […], okrywa mnie pieczołowicie kołdrą, chociaż mnie nie zna, nie wie nic o mnie i nigdy nie będzie wiedziała[181].

Wymiana spojrzeń

Autorka, oddając się całkowicie swym poszukiwaniom, przemierza świat śladem ciszy i czegoś nieznanego, i pozwala, aby wypełniały jej wrażliwość różnorodne przestrzenie, kształty rzeczy, światła, aby przecinały się w niej spojrzenia, aby wreszcie dać się napełniać czy wręcz nawiedzać obrazom – a te obrazy to zwierciadła człowieczeństwa, które pozwalają nam rozpoznać własne zmatowiałe rysy. Postępuje w swej twórczości, wpisując własne jestestwo w różność i składając się prawie w ufnej ofierze Nieznanemu Dobru. „Wiedziałam,

[181] Tamże, s. 235–236.

że przyjdziesz", mówi do niej jedna z kobiet, tak jakby czekała na podróżniczkę i posłankę do zapomnianych krajów i ludzi, by oddać jej swoje widzenie i być dostrzeżoną. Dzieło Bułaj powstaje z głodu świata wynikającego z głodu istoty, a rezultatem jego wielorakich odbić jest rozszerzenie w pierwszej kolejności przestrzennego, wizualnego *a priori* ujmowania rzeczywistości w jej już nie jednowątkowym, lecz wielowątkowym splocie. Kto przestudiował album, widział fotografie, już do zwykłej linearności nie powróci, bo jego oko wyczuliło się na różnorodność i zacznie dostrzegać tęczę przymierza różnych ludów z tym, co boskie i co pomiędzy nimi, i z tym widzeniem będzie musiał koordynować swoje myśli i działania. Spotkanie z wizjami i narracjami Bułaj to przejście ku **nowym kategoriom myślenia o wspólnym świecie**.

Uwaga Bułaj nakierowana jest, jak mówiliśmy, na intensywność łączności z Istotą, którą autorka znajduje na peryferiach współczesnego świata, a ten jakkolwiek zróżnicowany, połączony jest z peryferiami stosunkiem z rzadka tylko aktywowanej komunikacji. Ale kiedy spojrzenia wymieniają się, w ich skrzyżowaniu powstaje widzenie wspólne, wielowymiarowe, które winno być sprzężone z aktem bycia człowiekiem, jego aktualnością, czyli tym momentem czasowości ludzkiej, w którym jest ona określana, bo to właśnie nieustanne określanie się i przemienianie, aby w sposób ludzki być na wysokości swych czasów w ich rozproszeniu i dążności ku spełnieniu, jest paradoksalną, przez wielu filozofów potwierdzoną, definicją człowieczeństwa. Związek z Istotą musi być urzeczywistniony w różnorodnych konkretnych sytuacjach decyzji, na tzw. froncie rzeczywistości, w nieustannym praktycznym zmaganiu się o jej sens. Chodziłoby zatem nie tylko o bierne oddanie się Transcendensowi (które może się przeradzać w ideologię i opresję, a album tego nie zataja), lecz także o czynne naśladowanie słów i czynów postaci jak Jezus i o oczekiwanie w tym spełnienia. U Bułaj sprzęgnięcie z europejską „aktualnością", czyli jej frontem zdarzeń, nie jest jeszcze ewidentne, a próba wydobycia go postawiłaby pytanie o związek z istotnością również Zachodu, który, jeśli odkrywany w duchu tak własnej, jak i polilogicznie poznawanej tradycji, powinien być przebogaty i głęboki.

Kultury świata w dialogu

Kultury świata w programie studiów kulturoznawstwa: podsumowanie i projekty

Publikacja *Kultury świata w dialogu* zaplanowana została jako oparcie i pomoc w badaniach i studiach na konkretnym etapie rozwoju kulturoznawstwa powstałego w 2008 r. na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Jest ona podsumowaniem pewnego etapu oraz stanowi pewien punkt przejścia. Podsumowaniem jest przedstawiany tom w podwójnym sensie. Po pierwsze, wieńczy trzy lata studiów licencjackich w zakresie kulturoznawstwa, podczas których prowadzi się przedmioty rdzennie kulturoznawcze, przygotowujące do podejmowania problematyki kultury współczesnej, a w jej ramach centralnego problemu wielości i różnorodności kultur. Po drugie, wieńczy eksperymentalny wykład „Wielkie kultury świata", przeprowadzony na Wydziale Nauk Humanistycznych we współpracy ze znawczyniami kultur pozaeuropejskich z Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego i zakończony dyskusją panelową z udziałem wykładowców, studentów i zaproszonych gości – wybitnych polskich specjalistów na polu międzykulturowości – poświęconą tematowi możliwości dialogu między kulturami świata.

Przystępując do uczestnictwa w wykładzie „Wielkie kultury świata", studenci zapoznani byli z historią pojęcia kultury, począwszy od świata grecko-rzymskiego, przez tomizm średniowieczny i współczesny, nowożytność, niemiecki okres ujmowania kultury jako *Bildung* (J.G. Herder, W. Humboldt), krytykę kultury (G. Simmel, J. Ortega y Gasset), aż po ujęcia oparte na antropologii początku XX w., oraz obeznani z jej rozmaitymi definicjami i znaczeniami, jakie tworzyły

się w przebiegu historii i w różnych kontekstach geoprzestrzennych i językowych, jak również z głównymi dla dyskursu kulturoznawczego problematyzacjami (relacje: kultura – cywilizacja, kultura wysoka – kultura niska, kultura elitarna – kultura masowa). Byli też zaznajomieni z koncepcjami i badaniami kultury rozwijającymi się szczególnie intensywnie w XX i XXI w., począwszy od antropologii interpretatywnej (C. Geertz) przez teorię krytyczną szkoły frankfurckiej, strukturalizm i poststrukturalizm, pragmatyzm, nowy historyzm, socjologię kultury, badania genderowe i badania nad przestrzenią, oraz przygotowani do zadania poszukiwania ujęcia kultury adekwatnego do współczesnej sytuacji, naznaczonej głównie współistnieniem wielu kultur. Do podjęcia problematyki wielo- i międzykulturowości wprowadził ich wykład-konwersatorium, na którym zetknęli się z problematyką tożsamości w ujęciu filozoficznym (przede wszystkim antropologii filozoficznej i Ch. Taylora) i jako tożsamości narodowej (S. Ossowski) oraz z warsztatem określania tożsamości narodowej (w ujęciu A. Kłoskowskiej). Poznali niektóre stanowiska postkolonializmu (E. Said, F. Fanon), różne aspekty podejmowania problematyki wielokulturowości (politologiczny, pedagogiczny i in.) i międzykulturowości (z naciskiem na komunikację estetyczną). To – w przeważającej mierze teoretyczne – przygotowanie miało być poddane weryfikacji i ewentualnej modyfikacji w konfrontacji z problematyką konkretnych kultur przedstawianą przez ich badaczki na wykładach.

Ramy wykładów

Podejmując razem to kulturoznawcze zadanie, określono wspólne punkty odniesienia dla wykładów dotyczących różnych kultur, wyłaniające się nie tylko na gruncie teorii kultur i międzykulturowości, ale też w szczególnym literacko i intersemiotycznie oraz filozoficznie ukierunkowanym kontekście prac Wydziału Nauk Humanistycznych UKSW, dające się sformułować w postaci następujących pytań:

– Z jakich pozycji gromadzona była wiedza na temat poszczególnych kultur?

– Jaki jest charakter tej wiedzy (filologiczny, wielodyscyplinarny…)?
– W jakim stopniu kultury pozaeuropejskie dają się ujmować przy zastosowaniu pojęć kultury ukształtowanych w kręgu europejskim (naród, kultura narodowa, kanon, podział na warstwy: materialną, instytucjonalną, symboliczną)?
– Jakie są momenty kluczowe, punkty zwrotne w kształtowaniu się przedstawianych kultur?
– Jakie są wyróżniki kanonów poszczególnych kultur?
– Jaki jest stopień otwartości omawianej kultury?
– Jakie są możliwości komunikacji kulturowej (polilogu) i kryteria wartościowania oraz uwarunkowania równouprawnienia kultur?
– Jak można określić obecność i charakter literatury w warstwie symbolicznej poszczególnych kultur oraz medialność warstw symbolicznych kultur?

Znaczenie dialogu we współczesnym świecie

Na zakończenie wykładów, 2 czerwca 2011 r., zorganizowano na Wydziale sympozjum zatytułowane „Kultury świata w dialogu", na którym, w podsumowaniu wyników wspólnej próby ujmowania kultur, szczególny nacisk położono na kwestię potencjału dialogiczności zawartego w poszczególnych kulturach (lub jego braku).

We wstępie do obrad przedstawiono założenia tego dialogu. Jego wielkie znaczenie jako postawy wobec wielości kultur uznano za ewidentne. Ukazano jego wagę, przywołując świeże migawkowe obrazy dnia codziennego z Włoch, dokąd w ciągu trzech wiosennych miesięcy roku 2011 na pontonach, łodziach, tratwach i przy użyciu najrozmaitszych innych sposobów dotarło, z trudem ratując życie, ponad 30 tys. mieszkańców Afryki Północnej. Zwrócono uwagę na nowy stały element włoskich pejzaży: zmęczone, przerażone twarze ciemnoskórych ludzi, którzy, uciekłszy, za przyzwoleniem władz włoskich z miejsc zgrupowań, bez dokumentów i pieniędzy, błąkając się po kraju, stają się łatwym łupem dla wszystkich, którzy wykorzystują swą przewagę wobec ludzi mających jeden cel: uratować

życie w sytuacji gwałtownego rozpadu dotychczasowych ram swojej egzystencji[182]. Tymczasem rozpadowi ulegają (na różne, warte analizy, sposoby) ustalone „porządki" Afryki Północnej, na całym globie w przyśpieszonym tempie rozpadają się całości, których trwałość z natury rzeczy jest względna – i oto w dzisiejszym świecie, globalnym świecie migracji i mobilności, w jednej przestrzeni przychodzi **współistnieć** (a dobrze by było, gdyby udawało się **współżyć**) ludziom przynależącym do różnych kultur (wyznaczanych przez różne czynniki w ich różnorodnym układzie). Do takich sytuacji ani Europa, ani świat nie są przygotowane – ani pod względem politycznym, ani ekonomicznym, a przede wszystkim pod względem świadomości i pojęć, którymi się posługujemy. Nie dysponujemy kategoriami i pojęciami pozwalającymi ujmować nową sytuację, w której się obecnie znajdujemy. Nie pojmujemy ani nie rozumiemy samych siebie w sytuacji zmienności, sytuacji gwałtownych czy płynnych zmian ram naszej egzystencji, w sytuacji konfrontacji z wielowymiarową różnorodnością. A przecież **pojmowanie i rozumienie siebie wśród innych i w świecie to rdzenne zadanie humanistyki, kultury**[183].

Kulturowym rozwiązaniem sytuacji wielości i różnorodności ludzkich orientacji jest dialog. Zadaniem humanistów jest trwać przy tym rozwiązaniu: pogłębiając wiedzę i rozumienie, rozwijając wyobraźnię, sprzyjając wzbogacającym przekształceniom – a unikając śmierciono śnej ideologizacji zagrożenia, podziału, odrębności[184]. Zadaniem

[182] W chwili gdy tom ten oddawany był do druku, na włoskiej wyspie Lampedusa, będącej pierwszym punktem docelowym uciekinierów z Afryki Północnej, trwały gwałtowne starcia między nimi a mieszkańcami wyspy i włoskimi siłami porządkowymi. Jako na kulturową przeciwwagę do tych starć wskazywaliśmy na odbywającą się jednocześnie, od 20 do 24 września, w Cuneo konferencję „Libertà religiosa e trasformazioni democratiche. Dalle «rivoluzioni» nell'area mediterranea ai problemi globali". Dziś strumień uchodźców jest zwielokrotniony, tragedia trwa i pogłębia się.

[183] W sytuacji humanistycznej pustki niepokojąco brzmi powszechne głoszenie priorytetu wykształcenia technicznego, informatycznego, ekonomicznego przy jednoczesnej marginalizacji humanistyki. Humanistyki, która, co oczywiste, musi się przeobrażać, aby móc stawiać czoło wymogom czasów, w których żyjemy.

[184] Ich przejawem były krwawe wydarzenia 22 lipca 2011 r. na norweskiej wyspie Utøya niedaleko Oslo. Na temat tych atawistycznych reakcji na obecność migrantów, które

humanistyki jest pozostać w sytuacjach niejasnych i konfliktowych przy kulturze rozmowy, przy „cywilizacji miłości”[185].

Świat po raz kolejny doznaje gwałtownych przeobrażeń; z trudem rodzi się ujęcie tożsamości indywidualnej, a zwłaszcza wspólnotowej, odpowiadające wyłaniającym się nowym konfiguracjom problematyki, ujęcie dynamiczne i oparte na dialogiczności, zobowiązane zarówno wobec tradycji i tendencji lokalnych, jak i sytuacji światowości (a docelowo: światowoobywatelskości), która zdaje się dziś niezbywalnym udziałem każdej kultury wspólnotowej.

Podejście dialogiczne do kwestii wielości kultur stanowi warunek ich współistnienia i współżycia, a zarazem stanowi punkt wyjścia do przemian oraz wzbogacania poznania i rozumienia, które coraz intensywniej z **monodyscyplinarnego i monoperspektywicznego** przekształca się w **wielodyscyplinarne i wieloperspektywistyczne**. Takie podejście zmienia humanistykę, która pragnąc sprostać nowym wyzwaniom stawianym przez rzeczywistość, musi przekształcać się w wielo- i interdyscyplinarną, przeorganizowującą się nieustannie w nowe konstelacje. I tak, pragnąc w sposób konkretny i wyczerpujący podjąć problematykę różnorodności i współistnienia kultur, współpracujemy jako kulturoznawcy z badaczami poszczególnych kultur, opierającymi się na różnych tradycjach i założeniach badań i posługującymi się niekiedy odmiennymi metodami.

Za jedno z niebezpieczeństw mówienia o dialogu (a co za tym idzie ujmowania międzykulturowości) uznano we wstępie do obrad jego powierzchowność i nieumiejętność pielęgnowania badań nad problematyką (zwłaszcza u jej podstaw), która wydaje się nazbyt ulotna i irrelewantna. Tymczasem właśnie na trudnym do uchwycenia i „wymierzenia” terenie „pomiędzy” dokonują się decydujące zwroty. Nieuprawianie

---

zasilają populizm polityczny, zob. w tomie *Kultury święte…* głos w dyskusji Piotra Dejneki i odpowiedzi zawarte w tekście Pawła Boskiego.

[185] Zob. Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01012001.html; dostęp 14.11.2011.

terenu „pomiędzy" dopuszcza instrumentalne traktowanie kwestii kultury (i kultur), ignorancję i powrót do kategorii zużytych, „przeterminowanych" i jako takie szkodliwych.

Filozoficzne podstawy dialogiczności międzykulturowej

We wstępie do obrad podkreślono wszakże również, że uprawianie dialogu posiada bogatą tradycję, a także współcześnie wypracowane podstawy i warsztaty[186]. Wymieniono dla przykładu stanowiska Freda Dallmayra, Marthy Nussbaum, Enzo Bianchiego.

Dallmayr

Fred Dallmayr, profesor Uniwersytetu Notre Dame w stanie Indiana w USA, wychodzi w swych pracach z założenia (być może czasem aż nazbyt oczywistego), że **dialog obecny jest u podstaw każdej kultury i że żadna nie jest monolitem**[187]. Nie jest nim kultura islamu, naznaczona wieloma, niekiedy sprzecznymi interpretacjami swej religii. Nie jest nim kultura Europy, zanurzona choćby w konflikcie między kosmologią grecką opartą na niewzruszonym porządku świata a chrześcijańską drogą w nieznaną, rozświetlaną wiarą i nadzieją, przyszłość. Dallmayr wskazuje na różny w różnych kulturach układ ich elementów. W poszukiwaniu filozoficznych podstaw dialogu wskazuje na wpływową propozycję filozoficzną Jürgena Habermasa[188], opatrując ją pouczającym krytycznym komentarzem. Habermas przedstawił model

[186] Opracowanie wyczerpującej prezentacji takich stanowisk w historii i we współczesności jest jednym z pilnych zadań kulturoznawstwa.

[187] F. Dallmayr, *Dialogues Among Civilizations*, New York 2002.

[188] Zob. prace J. Habermasa: *Teoria działania komunikacyjnego* [1981], t. 1–2, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, 2002; *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* [1988], przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000; *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988; *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej* [1996], przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2009.

tzw. racjonalności komunikacyjnej, który, w oparciu o paradygmat komunikacji językowej, stanowi propozycję pogodzenia perspektyw partykularnych (np. poszczególnych kultur) z uniwersalną. Jest to racjonalność tzw. usytuowana, kontekstualna, ale wykazująca roszczenia uniwersalności. Zwrócono wszakże uwagę, że Habermas bierze w swych analizach pod uwagę jedynie dyskursy partykularne tzw. argumentatywne, „właściwe", oparte na rozumowej koherencji, marginalizując albo wręcz pomijając formy interakcji predyskursywne, a wśród nich ekspresje artystyczne i estetyczne. Na konieczność uwzględnienia tych interakcji z planu podstawowych działań ludzkich (skierowanych ku dobru) zwraca dobitnie uwagę Charles Taylor[189]. Taylor odwołuje się przy tym do ujęcia dialogu (konwersacji) przez Hansa-Georga Gadamera jako bezinteresownego *Spiel*, w którego przebiegu jego uczestnicy otwierają się na transcendencję[190].

Uwzględniając te uwagi, Dallmayr proponuje iść w ślad za inspiracjami wypływającymi z przedstawionej przez Michaela Oakeshotta propozycji „**rozmowy ludzkości**"[191]. Rozmowy, która nie jest ani przedsięwzięciem praktycznym, ani przeprowadzaniem dowodu, ale wyróżniającą gatunek ludzki przygodą spotkania. W takiej rozmowie dopuszczone są różnorodne dyskursy reprezentujące złożoność rzeczywistości ludzkiej, a łączą się ze sobą za sprawą głosu poezji, który w swej nieokreśloności gwarantuje rozmowie otwartość i dostarcza ludzkości nieprzekładalnych do końca obrazowych wyobrażeń siebie. Także w rozmowie między kulturami głosy poezji chronią przed zastyganiem w dyskurs naukowy czy praktyczny i tworzą horyzont intensywnej oscylacji i przenikania się tworzonych bezinteresownie w ramach poszczególnych kultur obrazów, autoportretów ludzkości, z których żaden nie jest wyłączny i ostateczny.

---

[189] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* [1989], przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001.

[190] H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz.cyt.

[191] M. Oakeshott, *Poezja i jej głos w rozmowie ludzkości* [1959], w: tenże, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 243–296.

Nussbaum

Dialogiczność międzykulturowa stanowi centralny element projektu humanistyki integralnej Marthy Nussbaum, profesor Law and Ethics na Uniwersytecie Chicagowskim[192]. Celem tej humanistyki jest **kształtowanie wolnych obywateli, wolnych za sprawą samodzielnego myślenia, zdolności refleksji i współczucia z innymi oraz pielęgnowanej troski o człowieczeństwo**. Jest to zarazem – wywodzone przez Nussbaum ze starożytności, zwłaszcza od stoików – kształtowanie obywateli świata i „światowoobywatelskiego" podejścia do problemów własnej wspólnoty. Nussbaum wskazuje na główne immanentne trudności dialogu, związane albo z ujmowaniem kultur jako nieprzenikalnych przez obcych całości, albo w zbyt dosłownym przekładaniu obcych kultur na własne, wskazuje też na mylące sposoby przedstawiania kultur nacechowane szowinizmem, arkadyzmem bądź sceptycyzmem. Badaczka amerykańska przywiązuje wielką wagę do wyobraźni jako wehikułu współczucia z Innymi. Nussbaum dystansuje się wobec multikulturalizmu, uznając go za stanowisko bezkrytycznie celebrujące różnice, kładzie natomiast nacisk na interkulturalizm, który rozumie jako zorientowany na rozpoznanie powszechnych, ponadkulturowych potrzeb człowieka i przygotowujący do krytycznego dialogu na temat warunków ich realizacji w obrębie poszczególnych kultur. Taka międzykulturowość, jest, zdaniem Nussbaum, źródłem energii i horyzontów dla poszczególnych wspólnot. Wiąże się ona wszakże także z wyzwaniami typu egzystencjalnego: pozbawia komfortu jednoznaczności, niezmienności, „poczucia bezpieczeństwa" w środowisku ludzi myślących tak samo oraz rodzaju „utulenia" w masowości. Międzykulturowość wymaga nieustannego kształtowania, ale, jak twierdzi Nussbaum, żaden zestaw zajęć akademickich nie może tu zastąpić ciekawości i wciąż na nowo nawiązywanej rozmowy z Innym i Innym. Kształcenie humanistyczne oparte na międzykulturowości stanowi według badaczki amerykańskiej ratunek przed negatywnymi skutkami kształcenia kompetencji

[192] M. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego* [1997], przeł. A. Męczkowska, Wrocław 2008.

wyłącznie technicznych oraz wynikającą z takiego jednostronnego uformowania utratą zdolności krytycznego myślenia, refleksji nad sobą oraz szacunku dla człowieczeństwa i ludzkiej odmienności.

Bianchi

Kolejnym wskazanym we wstępie do panelu odniesieniem dla uprawiania dialogu i międzykulturowości jest stanowisko nie akademika, lecz założyciela i kierownika wspólnoty monastycznej z Bose, o. Enzo Bianchiego, który w wystąpieniach publicznych i publikacjach znajdujących szeroki oddźwięk w środowisku chrześcijańskim o spotkaniu z obcymi przybyszami wypowiada się następująco:

> Emanuel Lévinas pisał: „Ja istnieję tylko na miarę mojej odpowiedzialności za innego". Oto do czego jesteśmy powołani: aby żyć w spotkaniu z cudzoziemcem. Oto etyka, która ma panować, kiedy chcemy przyjąć tego, który się zbliżył do nas i kiedy decydujemy, aby zbliżyć się do cudzoziemca. Spotykać cudzoziemca nie oznacza wyobrażania sobie jego sytuacji, ale oznacza przyjęcie odpowiedzialności za niego bez oczekiwania odwzajemnienia. To, co cudzoziemiec może uczynić w stosunku do mnie, to jego sprawa – kontynuuje Lévinas – ale odpowiedzialność w stosunku do niego jest moim zobowiązaniem, aż po ujęcie relacji asymetrycznej, nieopartej na wzajemności, relacji bezinteresownej i niczym nieuwarunkowanej. W ten sposób sprawa spotkania z cudzoziemcem przeradza się w epifanię *humanitas*, a dla wierzących, w epifanię spotkania z Bogiem[193].

Jako zgodną z sugestiami Oakeshotta i Dallmayra perspektywę uprawiania dialogu i międzykulturowości wskazano we wstępie na komunikację estetyczną, skoncentrowaną na zachodzących w sferze estetycznej fuzjach konstytutywnych dla poszczególnych kultur „rdzeni" i tworzenie się w ten sposób „rdzeni" nowych, konstytuujących szersze wspólnoty, łączące wspólnoty dotąd oddzielone[194]. Komunikacja w sferze estetycznej

[193] E. Bianchi, *Ascoltando l'Altro conosci te stesso*, „La Stampa", 4 maja 2010.

[194] Zob. w tym tomie m.in. *O poszukiwaniu tożsamości w komunikacji estetycznej między kulturami.*

jest uprzywilejowana, zachodzi w sposób nieporównanie łatwiejszy niż na płaszczyźnie debat politycznych czy wyznaniowych. Jej przykładem jest choćby niepohamowany rozwój współczesnej muzyki popularnej, zestawiający intensywności temporalne różnych etniczności i spajający je w nowe, które jako takie okazują się nie do zastąpienia i niezbywalne. Podobne tendencje dają się rozpoznać w rozwoju kinematografii międzykulturowej i literatury tzw. migracyjnej.

Kultury i różnorodność ich ujęć

Materiały zebrane w tomie *Kultury świata* są niejednorodne. Zostały podzielone na trzy części: pierwsza zawiera teksty wykładów, druga – głosy w dyskusji panelowej, trzecia wreszcie – teksty, które wypływając z udziału w dyskusji, przerodziły się w retrospektywiczne i systematyzujące ujęcia wielo- i międzykulturowości. Teksty poszczególnych części różnią się między sobą pod względem podejścia do tematu, okoliczności powstawania i sytuacji komunikacyjnej. Ale również teksty zawarte w części wykładowej cechuje, mimo przyjętych wspólnych ram odniesienia, różnorodność, która nie jest tylko rezultatem nie do końca zrealizowanej formalnej koordynacji. Wygłoszone wykłady miały być w swej pierwszej edycji (2011) odzwierciedleniem (nader skrótowym) stanu badań nad poszczególnymi kulturami, charakteryzującej je metodologii oraz punktu widzenia badaczek, które na podstawie wieloletnich doświadczeń (w tym również pedagogicznych) rozkładały akcenty tak, aby problematyki omawianych kultur mogły być odebrane w najskuteczniejszy sposób. Poszczególne wykłady w zróżnicowany sposób i z różną intensywnością odnoszą się do ustalonych na podstawie wykładów teoretycznych ram.

Afryka

Wykłady na temat Afryki rozpoczyna przywołanie jej cech rozpoznawalnych i wskazanie na ich **zniekształcenie ogólnikowością**

i stereotypami. Następnym krokiem jest zwrócenie uwagi na dwa elementy, ciążące w niepomierny sposób na stosunkach Afryki ze światem tzw. zachodnim, którymi są: **handel niewolnikami i kolonializm**. Na tym negatywnym tle, konstatując równocześnie **nikłość autentycznej wiedzy** o kontynencie, autorka – Nina Pawlak, wprowadza podstawowe dane geograficzne, demograficzne, polityczne dotyczące Afryki, często w przeszłości mylnie interpretowane przez narzucanie kategoryzacji z zewnątrz. Wskazuje na afrykański rodowód ludzkości, dawne związki Europy z Afryką (Cesarstwo Rzymskie) i wybitne wytwory kultury afrykańskiej. Pokazuje zróżnicowanie społeczeństw afrykańskich o odmiennych niż w Europie, lecz dobrze funkcjonujących strukturach instytucjonalnych: kilka takich wspólnot przedstawia, kreśląc ich szkicowe portrety i zwracając uwagę na obfitość zjawisk związanych ze stykiem kulturowym o skutkach w przeważającej mierze pozytywnych, ale i negatywnych, wynikających najczęściej ze „wspólnotowości" narzucanej politycznie. Rozważa kwestię tzw. osobowości afrykańskiej, posiadającej priorytet wobec przynależności językowej. Wyróżnika Afryki autorka upatruje w największym na świecie zróżnicowaniu językowym. Towarzyszy mu rozpowszechniona **wielojęzyczność i zjawisko ogólnej komunikacyjności**, pozwalającej zakładać wysoką dynamikę zmian zarówno językowych, jak i realnych kontekstów funkcjonowania. Wszystko to sprawia, że języki afrykańskie stanowią znakomite pole do badania kontaktów międzykulturowych. W wykładzie omawia się zjawiska zastępowania języków (wskazujące na jego niekiedy luźny związek z poczuciem tożsamości), tworzenie specjalnych struktur językowych (np. języki emblematyczne), analizuje uwarunkowania szczególnie dobrze dających się w Afryce obserwować narodzin i śmierci języków oraz określa czynniki wpływające na prestiż i rozwój języków (wśród nich ważne są: ranga polityczna, handel, miejsce w systemie edukacji, związek z traktami komunikacyjnymi, takimi jak np. rzeki, nieistotne zaś są, jak wykazują badania, religia i cechy strukturalne języka).

Chiny

Wysokim stopniem syntetyzacji, zakładającej podstawową wiedzę na temat kultury Chin, odznacza się pisany z silnym zaangażowaniem badawczym (w pierwszej osobie) tekst wykładu Małgorzaty Religi. Rozważa się w nim problematykę tożsamości, rozwiniętą teoretycznie głównie na gruncie humanistyki zachodniej, w odniesieniu do rzeczywistości, którą badaczka w dyskusji panelowej określiłą jako „nieskończoną". Opierając się nie tylko na obfitej wiedzy dotyczącej Chin, lecz także i na literaturze koncentrującej się na kwestii tożsamości chińskiej, autorka przedstawia najpierw rekonstrukcję historycznego kształtowania się „chińskości" i jej wyróżników, następnie zarys sytuacji we współczesności, rozważania podsumowujące i konfrontujące rezultaty rekonstrukcji historycznej z teoretycznymi założeniami tożsamości, próbę przybliżenia fenomenu Chin przez przełożenie go na znane w Europie wyobrażenia, a wreszcie – jako przykład żywotności rozważanej problematyki – kwestię tożsamości Tajwanu. Zarys historyczny pokazuje m.in. fazy kształtowania się „chińskości", zmienność jej podstawy terytorialnej i zmienne w poszczególnych fazach oddziaływanie na nią czynników etnicznych i symbolicznych, następnie szczególną dynamikę oddziaływania na siebie jednostek centralnych i „pogranicznych", interakcje między wspólnotami osiadłymi i koczowniczymi, powstające hierarchizacje, identyfikacje i wykluczenia, formy „sinizacji" i nierównomierność ich oddziaływania, inne oprócz „sinizacji" formy tożsamościowe, znaczenie dla „chińskości" ujednolicenia języka i pisma, ale i różnorodności językowej, znaczenie oddziaływania starożytnego kanonu tekstów, synkretyzm religijny i nieufność centrum politycznego wobec form religijności. Jako jeden ze współczesnych problemów „chińskości" autorka wskazuje konfrontację „zwartego i spójnego określenia tożsamości narodowej" na polu międzynarodowym, zdominowanym przez Zachód również w sensie pojęciowym, ze szczególnymi, charakteryzującymi Chiny stosunkami między narodowością Han a mniejszościami narodowymi. W rozważaniach podsumowujących zawarte są uwagi podkreślające wyjątkowe w sytuacji chińskiej **nakładanie się na siebie na obszarze określania**

tożsamości różnych płaszczyzn pojęciowych, co nakazuje szczególną rozwagę i precyzję w podejmowaniu tej problematyki. Wielowymiarowość problematyki tożsamościowej demonstruje w dobitny sposób sytuacja Tajwanu, stanowiąca pole konfrontacji różnorodnych czynników. Godna zbadania jest ukazana w tym kontekście kwestia ambicji emancypacyjnych języków w odniesieniu do ich oparcia w piśmie.

Japonia

Trzy teksty poświęcono Japonii. Pierwszy przedstawia cechy wyróżniające kulturę Japonii, które zarazem wyrażają stosunek tej kultury do innych. Zrekonstruowano je na podstawie badań historycznych i zaobserwowanych regularności. Najważniejszą z cech jest tzw. twórcza odtwórczość, eklektyczność i synkretyzm, polegający na selektywnym, a zarazem kreatywnym dopasowywaniu elementów obcych kultur do własnej. Przebiega ono w trzech fazach: nawiązaniu relacji z kulturą obcą i przejmowaniu jej elementów, zerwaniu relacji, przyswajaniu elementów z zewnątrz. Podane są przykłady tej japońskiej wersji międzykulturowości, pochodzące z okresu stosunków z Chinami, z Holandią, a w XX wieku z USA. Autorka, I. Kordzińska-Nawrocka, analizuje przykłady zjawisk językowych i religijnych, a szczególnie wiele miejsca poświęca zjawiskom **współczesnego życia codziennego**, demonstrującym charakterystyczne współistnienie tradycji i nowoczesności. Wskazuje na znaczenie kultu przyrody, na główne style i ideały estetyczne (niedostatku i patyny) oraz współczesne (oparte na rozczulaniu odbiorcy) tendencje w twórczości kulturowej. Drugi wykład omawia współczesne „mocarstwowe" niemal oddziaływanie **japońskiej kultury popularnej** na świecie. Autorka podejmuje próbę ustalenia czynników decydujących o tej pozycji: bodaj najważniejszym z nich jest jej trans- czy beznarodowy charakter, hybrydowość, czerpiąca w sposób paradoksalny z właściwego kulturze japońskiej eklektyzmu. Autorka analizuje różne produkty kultury popularnej: karaoke, komiksy, gry komputerowe oraz pracę mediów i ich produkty, stymulujące kształtowanie się osobowości wielostronnych i nieskończenie niemal chłonnych, lecz nie wybitnych i twórczych.

Tekst trzeciego wykładu traktuje o szczególnym znaczeniu, jakie w kulturze Japonii przypisuje się **jedzeniu**. W opisach tradycyjnych smaków, potraw japońskich i ich pochodzenia widoczne stają się wpływy religijne – charakterystyczne dla kultury japońskiej przenikanie się sfery materialnej z symboliczną. Autorka wskazuje również na centralne w życiu Japończyków znaczenie aktu spożywania, jego podkreślany wielozmysłowy charakter oraz na odpowiedniki sztuki kulinarnej w sztukach wizualnych.

Islam

Teksty wykładów dotyczących kultury i cywilizacji islamu koncentrują się na przedstawieniu podstaw religii, która w tej kulturze tak silnie jak bodaj nigdzie indziej przenika wszystkie sfery obejmowanej swym zasięgiem rzeczywistości. Zamysł, jaki realizują te wykłady, można by określić jako „**oświeceniowy**", polega on bowiem na możliwie rzeczowym i bezstronnym, opartym na studiach religioznawczych (i niweczącym w ten sposób częste demonizacje i przekłamania) przedstawieniu elementów religii islamu, jej świętych ksiąg, dogmatów i filarów, postaci Mahometa, a następnie wyjaśnieniu językowych, społecznych i politycznych uwarunkowań kształtowania się tej kultury i cywilizacji.

W swoich wykładach K. Pachniak zwraca uwagę na tak często niedostrzegane wewnętrzne zróżnicowanie islamu (sunnizm, szyizm, sufizm, wahhabizm), a co za tym idzie, na niebezpieczeństwo czarno-białej wizji rzeczywistości objętej słowem „islam" i wynikających z niej stosunków międzykulturowych.

Wykłady podejmują wreszcie problematykę egzystencji członków wspólnoty islamskiej w społeczeństwach Zachodu i wskazują na potrzebę krytycznego prześwietlania prób instrumentalizacji kwestii wyznaniowych, na zjawiska nanoszenia na horyzont kultury islamskiej problemów dla niej zewnętrznych i niekiedy drugorzędnych, wymuszanego przez zachodni punkt widzenia (na przykład kwestia zasłaniania się w wewnątrzislamskim ruchu feministycznym).

Podsumowanie

Podsumowując cały cykl wykładów, można stwierdzić, że ich autorzy poruszają się w obrębie szerokiej skali, zawierającej następujące sposoby podejścia do tematyki: przekaz podstawowych danych i informacji, opis zjawisk i elementów charakterystycznych, doświadczenia własne, rekonstrukcja historyczna, ujęcie z perspektywy historii cywilizacji, analizy ekonomiczne i politologiczne, interpretacja tekstów literackich i kultury, portrety osobowości. Zawarte w wykładach prezentacje wskazują na różny w badanych rzeczywistościach rozkład elementów konstytuujących kultury i ich różnorakie wzajemne relacje w poszczególnych kulturach (przykład religii konstytutywnej dla kultury islamu i jej odmienna pozycja w kulturze chińskiej, przenikanie się kultury materialnej i duchowej w kulturze japońskiej). **Podważeniu ulegają niektóre „pewniki" kulturoznawcze**, jak choćby te dotyczące decydującej roli języka w określaniu tożsamości wspólnotowej, stosunek centrum do peryferii). W prezentacjach można też dopatrzyć się elementów wspólnych, takich jak: wskazanie na oddziaływanie zniekształconych, stereotypowych ujęć rzeczywistości kulturowych, krytyka instrumentalizacji tych ujęć, krytyka holistycznego traktowania fenomenów kulturowych, a nie w ich konkretności i wieloaspektowym kontekście, problem perspektywy badania zjawisk kultury (krzyżowanie perspektyw wewnętrznej i zewnętrznej), wymóg wielowymiarowości i dynamiczności w określaniu tożsamości, nieprzydatność podziałów na polityczne prawicę i lewicę, niezadowalający (opóźniony w stosunku do własnego pola badań) stan nauk humanistycznych i społecznych. Podczas lektury wykładów można odnotować w relacjach między kulturami zjawiska zapożyczeń, fuzji, ale także względnej hermetyczności (przykład dialogu filozofii arabskiej z grecką i niezależność od Grecji wielkiej poezji arabskiej). Ogólnie rzecz biorąc, z wykładów wyłania się **imponujący fresk różnych postaci człowieczeństwa** (obrazów przewodnich, tablic postępowań), które w dialogu kultur powinny być widziane wspólnie i rozpatrywane wspólnie, a także różne, nieeuropejskie formy demokracji. Z zestawienia wykładów, które można by określić jako

próbę przygotowania do „gęstej rozmowy" między kulturami, wynika postulat ujęcia jako kulturowych „spoiw" elementów poetycko-estetycznych, zakotwiczonych w swym wielowarstwowym kontekście i widzianych w funkcji konstytuowania tożsamości wspólnotowej, a zarazem w odniesieniach dia- i polilogicznych.

Perspektywy badań

Dyskusję panelową na temat potencjału dialogiczności w przedstawianych podczas wykładów kulturach oraz sytuacji ko-prezencji różnych kultur, bodaj po raz pierwszy w dziejach ludzkich zaistniałej w takiej intensywności, otwiera głos Niny Pawlak (UW). Podejmuje ona zasygnalizowany we wstępie temat modelu humanistyki wielokulturowej. Zwraca uwagę na konieczność wychodzenia w kształceniu międzykulturowym poza sferę akademicką w kierunku sfery działań i konkretnych przedsięwzięć. Podsumowując doświadczenie wykładów dotyczących szeregu obcych kultur dla studentów nieorientalistów, wskazuje na centralne znaczenie zachodzącej w ich trakcie niemal nieustannie konfrontacji perspektyw ujmowania konkretnych treści oraz **krzyżowania perspektywy wewnętrznej z zewnętrzną** (przykład oceny etycznej afrykańskiej wielożenności).

Wątek afrykański w dyskusji kontynuuje Miłosława Stępień (UKSW), przedstawiając badanie kinematografii afrykańskiej jako szczególnie przydatne w podejmowaniu problematyki międzykulturowości, a również w jej nauczaniu. Recepcja filmów afrykańskich to okazja do zmierzenia się z europocentryzmem i związanymi z nim stereotypami, do rozbicia monolitycznego obrazu Afryki i wprowadzenie w jej żywą różnorodność, stawiającą opór narzucanym z zewnątrz podziałom i klasyfikacjom, domagającą się nowych adekwatnych ujęć. To okazja do śledzenia wymiany wzorców kulturowych i do percepcji dokonywanych z „dumą" (co podkreśla Stępień i o czym mowa również niżej) autoprezentacji afrykańskich, a przede wszystkim do uchwycenia **różnorodnych estetyk**. Badanie kinematografii afrykańskiej, uwzględniając jej wielodyscyplinarny kontekst, rzuca światło na aspekty ekonomiczny i polityczny

jej istnienia i ogólną **kwestię równouprawnienia kultur** w światowej produkcji symbolicznej.

Wypowiedź Piotra Dejneki (UKSW) poświęcona jest problemom związanym z formowaniem się nowego typu tożsamości europejskiej i populistycznym reakcjom na program wielokulturowości europejskiej, które, jak to ocenia autor, zaczynają stanowić ważny składnik dyskursu politycznego i społecznego na naszym kontynencie. Spoglądając wstecz na historię koncepcji tożsamości europejskiej, Dejneka wskazuje na silne w ich budowaniu odwoływanie się do „dumy" narodowej, cierpienia i wspólnego wroga. Można by powiedzieć, że to właśnie budowanie tożsamości w oparciu o wymienione elementy stanowi **źródło antyimigracyjnych nastawień i akcji politycznych**, których panoramę kreśli autor, skierowanych przeciwko praktykom wielokulturowości, niedostatecznie przemyślanym i przygotowanym przez partie rządzące.

Stanowisko wobec postawionych w powyższym głosie problemów zajmuje jeden z prekursorów badań międzykulturowości w Polsce, Paweł Boski (SWPS), a jego wystąpienie podczas panelu ujęte w formie pisemnej przybrało postać osobnego artykułu na temat wielokulturowości. Boski rekonstruuje historię pojęcia wielokulturowości i współczesne formowanie się odmiennych postaci programu politycznego o tej nazwie w Kanadzie i w Europie. Tekst zawiera szereg cennych obserwacji: autor naświetla tło problemów związanych z oceną stosunku do wielokulturowości na różnych płaszczyznach życia społeczno-politycznego (mnogość wskaźników i ich układy), wskazuje na fałszywe niekiedy określanie problemów wielokulturowości, np. akcentowanie stosunku między świeckością a religijnością, polegające na nieznajomości kultur świata i ich elementów konstytutywnych. Ciekawe są obserwacje dotyczące jednakowego podejścia politycznej lewicy i prawicy do kwestii z zakresu wielokulturowości. Autor wskazuje wreszcie na charakterystyczną sytuację **nienadążania nauk społecznych za palącymi, zmiennymi problemami wielokulturowości**, na brak podejścia „eksperckiego" do nowo pojawiających się problemów. Ale najcenniejsze w tym tekście są: diagnoza kryzysu wielokulturowości oraz konkretne, sformułowane na gruncie uprawianej przez autora psychologii społecznej, propozycje rozwiązań.

Również głos w dyskusji Krzysztofa Gawlikowskiego (SWPS), wybitnego znawcy kultur Azji Wschodniej i problematyki międzykulturowej, przerodził się w osobny artykuł o charakterze historyczno-systematycznym i analitycznym poświęcony dialogowi międzykulturowemu. Gawlikowski umieszcza dialog międzykulturowy na szerokim tle dziejów cywilizacji i ich dynamik. Chodzi tu o dzieje: 1) od zarania podziału na cywilizacje w I tysiącleciu p.n.e.; 2) dzieje nowożytne i współczesne stosunków między kulturami, widziane wieloperspektywicznie i przy uwzględnieniu różnych warunkujących je czynników. Autor przypomina, odwołując się do bogatej literatury przedmiotu, jak rozeszły się drogi równocześnie powstałych cywilizacji i jak ukształtowała się dominacja kilku małych państw Europy, czyli tzw. Zachodu, nad resztą świata. Zwraca uwagę na wyróżniający „europejskość" projekt oświecenia i jego wielowątkowe znaczenie w stosunkach z innymi kulturami. Wskazuje na elementy dogmatyzacji oświecenia i negatywne skutki jego bezrefleksyjnego rozpowszechniania, „ślepego" na rzeczywistość i podporządkowującego jej żywą różnorodność swej abstrakcyjnej, powstałej na zachodnioeuropejskim, a więc nieuniwersalnym gruncie, pojęciowości. Odczuwalne są one także dziś, twierdzi autor, głównie na płaszczyźnie wymogów Zachodu adresowanych do reszty świata, dotyczących przyjęcia demokracji typu zachodniego i praw człowieka, możliwych do pełnego zrealizowania jedynie w kontekście formacji społeczno-politycznej europejskich państw narodowych, często natomiast zupełnie nieprzystających do innych formacji społeczno-politycznych. Artykuł zawiera krótkie i treściwe charakterystyki niektórych z tych formacji i ich sposobów rządzenia (chińskich, japońskich), pokazując je w ich kontekście kulturowym, w odniesieniu do kodeksów etycznych, sposobów widzenia i rozumienia świata. Opisuje również różne skutki wpływów modernizacji, które nie zawsze prowadziły do rozwoju choćby tylko cywilizacyjnego, ograniczonego do sfery instytucjonalnej i materialnej. Pokazuje też, jak modernizacyjne wpływy Zachodu, ignorujące sferę symboliczną niezachodnich kultur, zatrzymywały się przed nią, pozostając tylko fasadą, albo narzucając swe wzory i problematyzacje, co spotykało się albo z odrzuceniem

i oporem, albo ze wzmocnioną pielęgnacją tradycji rodzimych (co najwyraźniej widać w zachowaniach diaspor niezachodnich w Europie zachodniej). W dalszym ciągu artykułu mówi się o intensywnym wręcz, a w Europie ledwie dostrzeganym, rozwoju formacji niezachodnich i opanowywaniu przez nie dużej części świata, w tym także Europy (obecność elementów niezachodnich w rozprzestrzeniającym się w Europie modelu tzw. społeczeństwa sieci). Autor jest przekonany, że świat wkracza w nowy etap rozwoju, odnoszący się silnie do elementów kultur nieeuropejskich, tymczasem świadomość tego zjawiska jest w Europie niebezpiecznie niedostateczna. W artykule udokumentowane są tendencje słabnącej ekonomicznej dominacji Zachodu i rozwoju ekonomii azjatyckich (w tym światowy prymat Chin), przejście do tzw. ery Pacyfiku i odpowiadającej jej koncepcji politycznej hegemonii światowej USA w przymierzu z Chinami. Zmiana sytuacji w świecie, w którym zaciera się zachodnioeuropejskie centrum, i który staje się **wielobiegunowy i wielokulturowy**, czyni, jak konkluduje autor, dialog z nie-Zachodem nie tylko już „inspiracją", lecz życiową koniecznością. Połączone w artykule różne perspektywy ujęcia problematyki stosunków między kulturami dają jej wizję wielowymiarową i konkretną. Spojrzenie z lotu ptaka na historię cywilizacji unaocznia zazwyczaj trudno dostrzegalną możliwość zwrotu w kierunku rozwoju. Znajomość wielu kultur świata pozwala autorowi rozpoznawać szczególne ich dynamiki i interpretować wydarzenia w połączeniu perspektywy wewnętrznej i zewnętrznej. Analizy ekonomiczne i politologiczne odsłaniają realne interesy i układy dominacji. Ponadto wskazują na wagę tego, co pozostaje poza ich zasięgiem, jakkolwiek w istotny sposób wpływa na badane obszary: sposoby orientowania się w świecie, postępowania, percepcji, pojmowania. To właśnie one okazują się najbardziej godne i warte poznania.

Badanie kultur i „troska o człowieczeństwo"

Oczywiste jest, że zebrane w tomie materiały przedstawiają problematykę kultur świata i możliwej dialogiczności, ograniczając się do

tzw. kultur wielkich i w sposób eliptyczny, naruszając nadto proporcje między objętością wykładu a rozległością i znaczeniem problematyki związanej z daną kulturą (trzy wykłady poświęcone Japonii, jeden Chinom).

Wydaje się, że wymienione „nieregularności" tomu nie zacierają jego szczególnego charakteru, który zawiera się w założeniu oczywistości posiadania i powiększania wiedzy o innych kulturach, symultanicznego orientowania się w wielokulturowej rzeczywistości współczesnego świata, krytycznego, dialogicznego i kierowanego wyobraźnią podejścia do różnorodności kulturowej, umiejętności stosowania postępowań wielodyscyplinarnych, kształtowania stanowiska światoobywatelskiej pielęgnacji rodzimej kultury.

Różnorodność ujęć problematyki i sposobów jej przedstawiania wskazuje zresztą na coś więcej niż arbitralność wyborów wykładowczyń: wskazuje na konieczność wielowarstwowego i wielodyscyplinarnego ujmowania rzeczywistości kulturowych, na niezbywalność łączenia (czy wręcz krzyżowania) perspektyw i ich niesymetryczność (wynikającą czy to z tradycji badań, czy uwarunkowań obiektywnych, w tym także historycznych), na potrzebę nie tylko posługiwania się różnymi koncepcjami i metodologiami kultury, lecz także na umiejętność i zdolność łączenia ich ze sobą.

Wymaga tego kultura, będąca zawsze, w całej znamionującej ją szerokiej dia- i synchronicznej rozpiętości znaczeń, poszukiwaniem siebie przez człowieka na różne sposoby i na różnych płaszczyznach (wymieńmy tu za klasykami kulturoznawstwa choćby płaszczyzny materialną, instytucjonalną, symboliczną), poszukiwaniem i ponawianą próbą realizacji własnej istoty, odbywającymi się zwłaszcza w sferze estetycznej[195]. A kontynuując refleksje w kierunku współczesnego ujęcia kultury: kultura to sieć wytworów, znaczeń, działań i sytuacji na wszystkich płaszczyznach istnienia ludzi (indywidualnego i wspólnotowego), której elementy pozostają w relacji

[195] Na temat wieloznaczności terminu „kultura", a w szczególności jego związku z pochodzeniem od łacińskiego *colere*, zob. G. Cunico, *Cultura al plurale e prospettiva universale*, w: *Culture e religioni*, dz.cyt., s. 97–134.

komunikacyjnej (międzykulturowości w podwójnym sensie: dyscyplinarnym i wspólnotowym), a których wspólnym mianownikiem jest **troska o człowieczeństwo**[196]. I to właśnie człowieczeństwo, jego określanie i stopień realizacji są kryterium oceny poszczególnych kultur w ich **współzawodniczeniu o wspólne dobro**.

[196] Wydaje się, że takie ujęcie kultury pozostaje w zgodzie z liniami interpretacji Zygmunta Baumana w jego pracy na temat kultury, której „negatywne" konkluzje, a zwłaszcza wskazanie na brak realnego zaangażowania i zarysów celowości w wytworach i działaniach kulturowych, zostaje tu dopełnione przez położenie akcentu na dialog, polilog i komunikację estetyczną. Płynność, otwartość, intensywna twórczość artystyczna, migracje, wydają się umożliwiać ujmowanie samych siebie wśród innych w sposób dynamiczny i wielowymiarowy, coraz bardziej wyzwolony od opresyjności i ograniczeń, oraz sprzyjać wyłanianiu się form, które płynności nadadzą kierunek. Zob. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.

Wielkie Księgi ludzkości

Księgi ludzkości w programie studiów kulturoznawczych

Tom *Wielkie Księgi ludzkości* to kolejny rezultat prac na polu międzykulturowości prowadzonych na kulturoznawstwie w ramach Wydziału Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, począwszy od roku 2008. Nawiązuje on do tomu *Kultury świata w dialogu*, który ukazał się w Wydawnictwie UKSW w 2012 r., i konferencji o tym samym tytule, podsumowujących pierwsze trzy lata studiów na kierunku kulturoznawstwo i przeprowadzenie nowych w skali krajowej przedmiotów takich jak „Wprowadzenie do problematyki międzykulturowości i dialogu kultur" oraz „Wielkie kultury świata" (wykład prowadzony we współpracy z badaczami z Uniwersytetu Warszawskiego i Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie)[197]. *Kultury świata* mają stanowić pomoc w symultanicznym spojrzeniu na różne kultury ukonstytuowane na różny sposób, nie zawsze ten znany z europejskich teorii kultury. Wykorzystany na okładce książki obraz Marii Jaremy, sięgający po motyw asymetrii nakładających się na siebie i wydających w tym niekiedy nowe sploty wielobarwnych tkanin, doskonale ilustruje owo współistnienie kultur[198].

Tom *Wielkie Księgi ludzkości* zamyka pierwszy dwuletni kurs studiów kulturoznawczych II stopnia i sumuje doświadczenia z nauczanych w jego trakcie kolejnych nowych przedmiotów: „Podstawy dialogu-polilogu kultur" i „Wielkie Pisma ludzkości" (wykład realizowany we współpracy z Uniwersytetem Warszawskim). Łączy się też

[197] *Kultury świata w dialogu*, red. A. Czajka, Warszawa 2012, zob. tekst w tym tomie.
[198] M. Jarema, *Penetracje*, tempera-monotypia, 1958, Muzeum Narodowe w Krakowie.

nierozerwalnie z przedsięwzięciem weryfikującym i inspirującym dalsze badania, którym była konferencja o charakterze międzywydziałowym, międzyuczelnianym i międzynarodowym zatytułowana „Wielkie Księgi Ludzkości", która odbyła się na UKSW 14 czerwca 2013 r.

Obydwa tomy przedstawiają zatem etapy rozwijania na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego we współpracy międzyuczelnianej i międzynarodowej badań i dydaktyki na polu międzykulturowości, spełniających najpilniejsze współcześnie wymogi humanistyki. Struktury studiów międzykulturowych są, wraz ze zmieniającym się w międzykulturowy i interdyscyplinarny paradygmatem badań, wymagane na większości uczelni na świecie – i, co warte podkreślenia – nie tylko humanistycznych.

Badania międzykulturowe stawiają czoło dokonującemu się współcześnie otwieraniu się na różnorodność kultur. Oznacza to konfrontację z lawiną różnorodnych materiałów i doświadczeń, presję mającą na celu ich uporządkowanie, a wreszcie nakaz praktyczny podejmowania wysiłku rozumienia świata. Punktem wyjścia do podjęcia badań międzykulturowości jest zdanie sobie sprawy z tego, że „inni, podobnie jak my, są istotami myślącymi", istotami poszukującymi siebie, i że to uniwersalne dążenie realizuje się na różnorakie sposoby, a nadto że w tych realizacjach sprzęga się zamysł uniwersalny z regionalnością kontekstu[199]. Rozpoznanie tego sprzężenia, o decydującym znaczeniu dla powstania filozofii międzykulturowej odkrywającej nowe media i formy racjonalnego porządkowania świata, zawdzięcza się zwrotowi kulturoznawczemu w badaniach humanistycznych[200]. Zwrot ten pozostaje, w odsłanianiu nowych kontekstów kulturowych oraz swych nowych aspektów – przestrzennego, wizualnego, performatywnego,

[199] Nawiązanie do tytułu wywiadu przeprowadzonego przez autorkę (A.C.) z badaczem filozofii międzykulturowej Franzem Martinem Wimmerem, zob. tekst *«Inni są, jak my…»* w tym tomie.

[200] Na temat sprzężenia uniwersalizmu z regionalnością zob. G. Stenger, *Philosophie der Interkulturalität*, dz.cyt., zwłaszcza s. 25–30. Na temat zwrotu kulturoznawczego w badaniach humanistyczych i zwrotów w kulturoznawstwie zob. D. Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze* [2006], przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012, przede wszystkim s. 3–64.

interpretatywnego, translatorskiego, postkolonialnego i innych jeszcze – kluczowym ośrodkiem inspiracji filozoficznej[201].

Jednym z istotnych zagadnień zarysowujących się na polu międzykulturowości są odniesienia współistniejących i współdziałających w jednej przestrzeni grup i osób do różnych tradycji, a tym samym do wielkich Ksiąg, takich jak Biblia, Koran, Wedy. Chyba po raz pierwszy w historii mamy do czynienia z zagadnieniem tak intensywnego – symultanicznego – powoływania się na różne Księgi i ich odczytywania.

Międzykulturowe wymogi wobec humanistyki (poszerzanie wiedzy–rozumienia–etosu działania w spotkaniu z innymi)

Jest to zagadnienie niezwykle rozległe i złożone, stawiające współczesnym wymóg poszukiwań w trzech aspektach: 1) poszerzania **wiedzy** na temat Ksiąg „własnych" i „obcych", czytanych dziś w świecie jednocześnie, 2) **rozumienia** nieznanych dotąd zjawisk i 3) **etosu** działania w sytuacji konfrontacji z różnorodnością, innością, obcością[202]. Podchodzimy do ujęcia tego zagadnienia w pełni świadomi jego zawiłości, przekonani wszakże, że należy je podjąć. Towarzyszy nam także świadomość silnego ograniczenia – rzadko bowiem zdarzają się dziś badacze mogący wykazać się jednoczesną znajomością wielu Ksiąg, wielu języków i wielu kontekstów kulturowych. Niewiele jest też osób mających kompetencje jednocześnie w wielu niezbędnych dla wyczerpującego ujęcia zagadnienia dyscyplinach, takich jak: hermeneutyka, filologia, archeologia, filozofia, historia, teologia, media, politologia,

[201] Zob. C. Bickmann, *Philosophieren zwischen der Universalität des begrifflich Allgemeinen und der unverrechenbaren Besonderheit des Individuellen*, w: *«Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie». Eine interkulturelle Orientierung. Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag*, red. H.R. Yousefi, I. Braun, H.J. Scheidgen, Nordhausen 2007, s. 103–120.

[202] Podkreśla ten wymóg w swej recenzji książki Alexander Höllwerth, zob. tenże, *Die großen Menschheits Überlieferungen im Dialog zwischen den Kulturen*, w: „Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren" 2015, nr 33, s. 123–129. Podobnie N. Pawlak, *Wielkie Księgi ludzkości* (recenzja), „Przegląd Orientalistyczny" 2014, nr 3–4, s. 209–210.

ekonomia, demografia, kulturoznawstwo – bowiem, można rzec, wychodzimy dopiero z epoki monokulturowości i monodyscyplinarności.

Zawarte w tomie wykłady kursowe poświęcone Wielkim Księgom, wypowiedzi panelowe na konferencji 14 czerwca 2013 r. skupiające się na wyróżnikach obecności Ksiąg w poszczególnych kulturach, dyskusje podkreślające znaczenie odniesień do Ksiąg we współczesnym świecie, próby lektur transwersalnych (np. Koranu i Biblii), a także konfrontacja postaw czytelniczych wyznawców różnych religii i członków różnych wspólnot kulturowych, wreszcie filozoficzne, uniwersalizujące lektury Biblii odpowiadają współczesnemu wymogowi wieloaspektowego podejścia do zagadnienia międzykulturowości, a jednocześnie mają służyć jako podstawa i punkt wyjścia do pogłębionego podejmowania problematyki Wielkich Ksiąg.

Dwa ujęcia problematyki Ksiąg

Wprowadzając czytelnika w złożoną, różnorodną i dynamiczną problematykę współistnienia Wielkich Ksiąg, chcemy dla orientacji wstępnej wskazać na dwa ważne współczesne jej ujęcia – obydwa o charakterze kulturoznawczym.

Jan Assmann (Pismo jako konstytucja tożsamości i pamięci)

Pierwsze z nich pochodzi od Jana Assmanna (ur. 1938 r.), religio- i literaturoznawcy, badacza kultur starożytnych, w tym głównie Egiptu, autora pracy *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* z roku 2005[203], nawiązującej do dorobku klasyków niemieckiej myśli o kulturze: Johanna Gottfrieda Herdera, Jakuba Burckhardta, Fryderyka Nietzschego, Aby Warburga, Ernsta Cassirera, Arnolda Gehlena, Clifforda Geertza. Wielkie Księgi

[203] J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* [1992], przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.

ujęte są przez Assmanna w sposób w przeważającej mierze „wertykalny": pokazane zostaje ich znaczenie w ramach poszczególnych kultur, a sposoby obecności Ksiąg w rzeczywistości wspólnot poddane zostają zestawieniu i porównaniu. Księgi – według Assmanna – **konstytuują tożsamość zbiorowości**. Uwieczniając ją w piśmie i nadając jej charakter kanoniczny, utrwalają pamięć zdarzeń decydujących o jej istnieniu. Na odniesieniu do tak utrwalonej pamięci – przez powtarzanie, wspomnienie, interpretację, uobecnienie zawartości Ksiąg – zasadza się kontynuacja tożsamości wspólnoty. Księgi są materialnym utrwaleniem (pamięć kulturowa) przemijalnej pamięci indywidualnej i nośnikiem pamięci zbiorowej, wokół której są konstruowane wyobrażenia samych siebie i innych. Zawierają zatem w sobie wzorzec tzw. struktury konektywnej wspólnot, czyli takiej, która posiadając charakter scalający i porządkujący, leży u podstaw rozumowań, działań i ocen mających miejsce w ramach wspólnoty. Powstanie tych struktur i ich istnienie przez wieki jest podstawą cyrkulacji sensu kulturowego między różnymi polami rzeczywistości ludzkiej takimi jak ekonomia, władza polityczna, relacje społeczne, postawy jednostek.

Klasycznym przykładem koncepcji Assmanna jest Izrael i Biblia jako jego kanon tekstów powstający w sytuacji zagrożenia, deportacji, niebezpieczeństwa rozproszenia i zapomnienia. Bez Księgi Izrael nie przeżyłby wygnania, bez wygnania nie powstałaby być może Księga, tak Assmann w skrócie streszcza swoje tezy[204]. Zagrożenia zewnętrzne Izraela i napięcia wewnętrzne powodują powstanie kanonu Księgi, a w następnej fazie istnienia wspólnoty – jej wykładni, czyli praktyk osiągania koherencji tekstualnej i tworzenia struktur konektywnych. Głównymi reprezentantami Izraela stają się uczeni w Piśmie, a nakazem dla wszystkich – uwewnętrznienie Pisma.

Tę samą konstelację powstawania Ksiąg konstatuje Assmann w odniesieniu do Grecji: tożsamość panhelleńska rodzi się i utrwala pod zagrożeniem perskim. Oddziaływanie Ksiąg w Grecji doprowadza wszakże do powstania szczególnej struktury konektywnej, charakteryzującej się dominacją dyscypliny myślenia i właściwej do dziś

[204] Tamże, s. 305 n.

kulturze europejskiej. W Grecji pojawia się, obok komentującej i naśladowczej, relacja intertekstualna z tekstami założycielskimi, a także relacja krytyczna, konfrontująca je z dyskursem naukowym, opartym na logicznych regułach poszukiwania prawdy. Jest to forma kulturowej ciągłości i koherencji, czyli hipolepsa jako „kontrolowana wariacja"[205]. W Grecji epoki Wielkich Ksiąg teoretycy mediów Eric Alfred Havelock i Jack Goody upatrują punktu zwrotnego w historii kultur: przejścia za sprawą pisma alfabetycznego od tekstów założycielskich ku piśmienności jako typowi kultury[206]. Assmann podnosi wszakże wobec takiego ujęcia zarzut absolutyzacji aspektu medialnego i wskazuje na znaczenie dla powstania niepowtarzalnego kazusu Grecji wielu innych czynników, takich jak pluralistyczny i wielocentryczny charakter struktury politycznej, agonistyczna postawa w ramach rozwiniętego społeczeństwa o tzw. luźnych związkach (*loose society*) oraz napięcia i nieciągłości w przejściu od społeczeństw o strukturach zwartych do społeczeństw o związkach rozluźnionych (*tight/loose society*). Tym samym opowiada się Assmann za poszerzeniem ujęcia *stricte* medioznawczego w wieloaspektowe ujęcie koincydencji czynników, a wyraża to zwięźle w następującej formule:

> Czynnik determinujący to […] splot różnych czynników oddziałujących w obrębie pojedynczych kultur i epok w każdorazowo innych konfiguracjach[207].

W rozszerzonym ujęciu piśmienności jako nie ograniczonej do językowej, ale możliwej też jako dyskurs monumentalny (czy wizualny), wskazuje Assmann na szczególną Księgę, która u początków „wielkich cywilizacji" powstała w Egipce, szczycącym się najdłuższą w świecie, bo obejmującą 345 pokoleń, pamięcią – zapisaną w kamieniu. Powstała w Egipcie świątynia, będąca czymś więcej niż tylko

[205] Tamże, s. 292.

[206] Zob. klasyczne dzieła tych autorów w języku polskim: E. A. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i pismienności w kulturze Zachodu* [1986], przeł. P. Majewski, Warszawa 2006, i J. Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa* [1986], przeł. G. Godlewski, Warszawa 2006.

[207] J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, dz.cyt., s. 312.

budowlą, realizowała złożony i ściśle kanoniczny projekt, stanowiła miejsce odbywania rytuałów, przechowywania inskrypcji, od których w przekonaniu Egipcjan zależało trwanie kosmosu i społeczeństwa, a które w ujęciu Assmanna stanowiły strukturę konektywną (koherencji rytualnej raczej niż tekstowej) tej zbiorowości. Świątynia egipska powstała, jak inne Wielkie Księgi, w sytuacji obcego panowania i zagrożenia utratą pamięci, miała stać się, tak jak i państwo egipskie, instytucją podtrzymującą istnienie świata i gwarantującą jednostce życie pośmiertne.

Pier Cesare Bori (model symultanicznej lektury Ksiąg)

Kulturoznawcze (wieloaspektowe, interdycyplinarne) ujęcie Ksiąg przez Assmanna nie podejmuje kwestii ich współistnienia we współczesnym świecie i jednoczesnych lektur. Czyni to natomiast w swoich pracach i działalności praktycznej Pier Cesare Bori (1937–2012), filozof, historyk religii i Kościołów, autor interpretacji biblijnych i prac poświęconych teologii w kontekście wielokulturowym[208]. Stanowisko Boriego, o charakterze kulturofilozoficznym, to **uniwersalizm jako „wielość duchowych dróg"**[209]. Powstało ono w polu oddziaływań szeregu wpływów, wśród których najważniejsze to: humanizm religijny XV i XVI w. (Cusanus, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola), chrześcijaństwo radykalne i mistyczne XVII i XVIII w. (kwakrzy), odwołujący się do Schleiermachera i braci Humboldtów liberalizm teologiczny (Adolf von Harnack, Dietrich Bonhoeffer), humanizm chrześcijański Lwa Tołstoja rozpoznający zbieżność religii i kultur w kwestiach prawd fundamentalnych, stanowisko Simone Weil podkreślające unikatowość

[208] Pier Cesare Bori, profesor Uniwersytetu w Bolonii, zmarł 4 listopada w 2012 r. Zob. liczne nawiązania do tego autora w tym tomie. Zawdzięczamy mu wiele inicjatyw międzykulturowych na uniwersytetach włoskich, a także m.in. poparcie w organizacji badań międzykulturowych na Uniwersytecie w Parmie. Ich wyrazem była m.in. konferencja „Interculturalità. Aspetti interdisciplinari e ricerca di fondamenti filosofici", Parma, 28 kwietnia 2005 r., z udziałem P.C. Boriego i F.M. Wimmera.

[209] P.C. Bori, *Universalismo come pluralità delle vie*, dz.cyt.

każdej wiary („każda religia jest jedyną prawdziwą"), powstała w doświadczeniach wielokulturowych etyka „szacunku dla życia" Alberta Schweitzera, a wreszcie etyczno-prawny kontekst Deklaracji Praw Człowieka oraz kontekst poszukiwań, których rezultatem stała się Deklaracja etosu światowego, ogłoszona w wyniku obrad Parlamentu Religii Świata w Chicago w roku 1993.

Punktem wyjścia do tworzenia uniwersalistyczno-pluralistycznego modelu czytania Ksiąg, który proponuje Bori, jest jego praca *Per un consenso etico tra culture*[210]. Filozof wychodzi w niej z założenia, że partykularność i uniwersalność nie wykluczają się wzajemnie i że możliwa jest konstrukcja zbieżności pewnych zasad etycznych różnych religii bez uchybiania lojalności wobec ich tradycji. Konstrukcja ta daje się urzeczywistniać, jeśli przyjąć, co czyni Bori, sapiencjalny, mądrościowy charakter religii i ich Ksiąg. Idea mądrości wywiedziona z Biblii znajduje odpowiedniki w różnych tradycjach – twierdzi Bori. Tradycja klasyczna (przede wszystkim nauki sokratejskie), tradycja biblijna, tradycje wschodnie rozróżniają między wiedzą konkretną (*scienza divisa*) a abstrakcyjną oraz mądrością, w której próbuje się uchwycić relacje między częściami a całością, myśleniem a działaniem (uznawanym zresztą za jedyną formę wiedzy godną poszukiwania). Oparcie się na ujęciu mądrościowym pozwala Boriemu mówić o religiach jako drogach duchowych do przebywania przez jednostki wolne i przestrzegające cnót w ślad za mądrością, która, jakąkolwiek by nosiła nazwę i w jakimkolwiek by kontekście powstała, zmierza w jednym kierunku. Jako na stały rdzeń mądrości międzykulturowej, kryterium sprawiedliwości i syntezę mądrości biblijnej wskazuje Bori na tzw. **złotą regułę**, której brzmienie w Nowym Testamencie jest następujące:

> Co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy (Mt 7, 12).

Koncepcja drogi duchowej, której przebieg mógłby mieć różne stadia (działania etycznego, poszukiwania intelektualnego i kontemplacji, a wreszcie doskonalenia się przez identyfikację z ostateczną Realnością)

[210] P.C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*, dz.cyt.

pozwala rozpoznać paralelizm strukturalny – ale nie treściowy – różnych religii oraz ich ostateczną zbieżność. W takim ujęciu Wielkie Księgi stanowią **wehikuły służące do poruszania się po drodze duchowej kształtowania się jednostek**, wyznaczając na nich stacje troski o siebie (czyli kultury w najrdzenniejszym znaczeniu tego słowa[211]).

Opierając się na zasadach wspólnego etosu religii jako dróg duchowych, Bori opracowuje konkretny model czytania Ksiąg w środowisku wieloreligijnym: podstawy tego modelu wyłonione zostały w pracy grupy studentów o nazwie „Una via", a później zastosowane w więzieniu Dozza w Bolonii (jak wiadomo przeważająca liczba odbywających kary w więzieniach włoskich to cudzoziemcy, często o korzeniach muzułmańskich). Teksty dobrane zostały tak, aby w ich lekturze powstawała konstrukcja drogi podzielonej na kolejne etapy.

Pierwszy etap to zestawienie wspólnie z członkami grupy zbioru tekstów różnych tradycji: platońskich, chińskich, hinduskich, biblijnych, których lektura ma być oparciem w zaspokajaniu „troski o siebie" (*cura di sé*). Drugi etap to lektura tekstów przekazujących ufność w mądrość i uzyskanie za jej sprawą wolności, do takich tekstów należy przede wszystkim *Państwo* Platona z figurą centralną zwrócenia się w drodze duchowej ku światłu mądrości (słynna scena z uwięzionymi w jaskini, ks. VII). Trzeci etap to rozważania – przy lekturze *Uczty* Platona (204 a–c) – na temat związku między erosem (pragnieniem) a pięknem-mądrością i potencjału wynikającego z podjęcia poszukiwania życia „dobrego i pięknego". Czwarty etap to odnalezienie analogicznej intencji, czyli kształtowania się w pracy nad sobą, przekształcania emocji w cnoty, w tekście innej tradycji. Bori proponuje lekturę wybranego tekstu Mencjusza (IV–III w. p.n.e.) i spotkanie z konfucjańską filozofią kształtowania siebie w przestrzeganiu konwencji, w uznaniu dla mądrości, życzliwości i sprawiedliwości. Piąty etap to kreślenie idei drogi duchowej. Lekturą podstawową może być Bhagavadgita, pokazująca figurę drogi, którą przemierzyć musi

[211] Na temat tego rozumienia kultury jako wywodzącej się etymologicznie od słowa *colere* (łac.), wł. *cura di sé*, zob. wykład prof. G. Cunico na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW „Cultura al plurale e prospettiva universale" 14 lutego 2012 r.

każdy, zmagając się ze swymi pragnieniami (*kama*) i dyscyplinując je w porządek o charakterze etycznym i intelektualnym (*karmayoga* i *jnanayoga*), do których może dołączyć (ale według Boriego nie musi) aspekt religijny (*bhaktiyoga*).

Etap szósty to lektura pierwszego dokumentu tolerancji i pluralizmu w historii ludzkości, którym są edykty kamienne Aśoki z III w. p.n.e., przede wszystkim edyktu XII, w którym zawarte są m.in. następujące sformułowania:

> Każda okazja jest dobra, by uczcić wyznanie innych […] współdziałanie wszystkich jest dobrem, to znaczy jest nim, kiedy jedni dają posłuch dhammie (drodze duchowej, religii) innych i ją szanują. Takie właśnie jest życzenie drogie bogom, żeby wszystkie wyznania dbały o wykształcenie ludzi i nauczyły dobrego działania[212].

Etap siódmy dotyczy dyscypliny działania. Punktem wyjścia mogą być lektury ustępów z Księgi Powtórzonego Prawa i Dekalogu, pokazujące charakter monoteizmów związany z etosem prorockim jako przekazem woli Boga, któremu odpowiadać musi praktyka etyczna i polityczna wspólnoty. W celu uniknięcia prozelityzmu Bori zaleca odłożenie lektur Nowego Testamentu i Koranu i skupienie się na wymienionym wspólnym fundamencie monoteizmów. W ten sposób podkreślony zostaje filozoficzno-porównawczy humanistyczny charakter uczenia się poprzez wspólne lektury, mający na celu wzmocnienie odniesienia do własnej tradycji z perspektywy krytycznej i uniwersalistycznej. Etap ósmy ma zademonstrować związek indywiduum ze wspólnotą i polityczny aspekt egzysencji. Bori zaleca lekturę tekstów tradycji arabskiej autorstwa Al-Farabiego (ok. 870–950), a w nim następujący ustęp:

> Nie jest możliwe, aby człowiek osiągnął doskonałość, do której predysponuje go natura, jeśli nie stowarzyszy się z wieloma innymi, którzy by z nim współpracowali, każdy na podobieństwo drugiego wnosząc coś niezbędnego do utrzymania się przy życiu[213].

---

[212] Cyt. za: Bori, *Universalismo…*, dz.cyt., s. 177.

[213] Al-Farabi, *Państwo doskonałe*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1967.

Etap dziewiąty skupia się na więzi między religią a filozofią i traktowaniu ich jako dwóch sposobów docierania do tej samej realności i wyrażania tej samej prawdy w różnych językach. Zalecaną lekturą jest Awerroes i jego słowa:

> My muzułmanie wiemy zatem o tym w sposób ostateczny, że spekulacja demonstratywna (*burhan*) nie prowadzi do konkluzji odmiennych od tych, które daje Prawo. Albowiem prawda nie może przeczyć prawdzie, a raczej jedna zaświadcza o drugiej. Relacja między nimi nie może być stosunkiem podporządkowania, lecz niezależności i przyjaznej koegzystencji: mądrość jest przyjaciółką religii i jej mleczną siostrą[214].

Ostatni etap drogi, stanowiący ukoronowanie wszystkich poprzednich, polega na ugruntowaniu „złotej reguły" i składa się z wielu lektur. Pierwszą jest lektura ustępu z Deklaracji etosu światowego:

> Istnieje zasada, zwana złotą regułą, która od tysiącleci obecna jest w wielu tradycjach religijnych i etycznych ludzkości: Nie czyń innym tego, czego nie chcesz, by czyniono tobie. Albo pozytywnie: Czyń innym to, co byś chciał, żeby tobie czyniono! Reguła ta powinna być niewzruszoną, bezwzględną normą na wszystkich obszarach życia, w rodzinie i we wspólnotach, stosunkach rasowych, narodowych i między religiami[215].

Kolejne lektury dokumentują obecność „złotej reguły" w różnych tradycjach. Oto sformułowanie z *Dialogów konfucjańskich*:

---

[214] Ibn Ruszd (Awerroes), *Traktat rozstrzygający o określeniu związku między objawieniami («szari'at») a filozofią («hikma»)*, przeł. K. Pachniak, „Studia Antyczne i Mediewistyczne" 2009, t. 7; cyt. za: Bori, *Universalismo…*, dz.cyt., s.179.

[215] Tekst ten przyjęty został przez Parlament Religii Świata, który obradował w Chicago od 28 sierpnia do 4 września 1993 r. (nawiązując do pierwszego Parlamentu Religii Świata, który miał miejsce również w Chicago w 1893 r.). Z reguły tej wywodzą się ujęte w Deklaracji cztery silne i starożytne linie zachowań ludzkich obecne w większości religii światowych: 1. Zobowiązanie na rzecz kultury wolnej od przemocy i szanującej życie; 2. Zobowiązanie na rzecz kultury solidarności i sprawiedliwego porządku ekonomicznego; 3. Zobowiązanie na rzecz kultury tolerancji i uczciwości; 4. Zobowiązanie na rzecz kultury równych praw i współpracy między kobietami i mężczyznami; zob. H. Küng, K.J. Kuschel, *Erklärung zum Weltethos Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München–Zürich 1993, s. 82.

> Tsy-kung zapytał mistrza;
> Czy istnieje taka jedna zasada, którą można by przez całe życie się kierować?
> Mistrz odpowiedział:
> Czyż nie jest to zasada wzajemności? Nie czyń innym tego, czego sam nie chcesz, by tobie czyniono[216].

Następnie przypomniane zostają cytowane już słowa Kazania na górze (Mt 7, 12) umieszczone w kontekście biblijnym. Bori wskazuje z jednej strony na silną współzależność „złotej reguły" i Prawa, a z drugiej na paralelizm tego nakazu z innym, silniejszym jeszcze, przekazanym także w Ewangelii św. Mateusza:

> Będziesz miłował Pana, swojego Boga, całym swoim sercem, i całą swoją duszą, i całą swoją myślą. To jest wielkie i pierwsze przykazanie. A drugie podobne mu: Będziesz miłował bliźniego swego jak samego siebie. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy (Mt 36–40).

Kolejne lektury to odpowiedniki „złotej reguły" w sunnie, w sformułowaniach autorów arabsko-andaluzyjskich i ustępy z Al-Ghazalego, autora muzułmańskiego, sufity z XI/XII w. Bori przytacza i komentuje obiekcje badaczy wobec uznawania uniwersalnej ważności „złotej reguły" (podkreślają zwłaszcza nieporównywalność kontekstów jej formułowania), wskazując nie tyle na jej uniwersalny charakter, ile na tendencję uniwersalizującą, sapiencjalny, świecki, praktyczny charakter, na jej spełnianie się jako uniwersalizującej w konkretnych decyzjach i konkretnie podejmowanych krokach. Podkreśla Bori znaczenie reguły na tle całej przebywanej drogi duchowej. Zwraca uwagę na emocjonalne doznanie związane z jej zastosowaniem jako na ukoronowanie ewokowanej przez odniesienie do Ksiąg samodyscypliny jednostki. Doznanie to wzmocnione jest poczuciem tego samego pochodzenia wszelkich wspólnot ludzkich, szacunku wobec aspektu religijnego, docenieniem pierwiastka racjonalnego, praktykowania „mówienia z powściągliwością o własnej religii" – dopiero na tym tle „złota reguła" wypełnia się sensem.

---

[216] *Dialogi konfucjańskie*, przeł. M.K. Künstler i in., Wrocław 1976, s. 155.

Bori zapytany o to, czego uczy na swych kursach lektur Wielkich Ksiąg, odpowiedział: samodyscypliny, uszlachetniania pragnień w sobie i innych, kultury w jej najistotniejszym sensie, czyli jako kształtowania człowieczeństwa (w nawiązaniu do koncepcji *Bildung*). A lekturę Ksiąg, potocznie uznawanych za obce, gorąco zaleca, jako że dowiadujemy się z niej o poszukiwaniach, niekiedy walce, przypadających w udziale wszystkim ludziom, bowiem obce Księgi mówią nam – o nas samych. U kresu drogi wspólnych lektur wyraźna staje się bezcenna, sięgająca wszystkich sfer życia ludzkiego **owocność wzajemnego szacunku** wobec siebie jednostek jako kształtujących się przez relacje do swych konstytutywnych punktów odniesienia w przenoszonej w Księgach tradycji i rozpoznanie, że ich pochodzenie i cel są takie same.

Inne ujęcia (odkrycia przez odniesienia do tradycji) i problemy

Odniesienie do dwóch przedstawionych współczesnych ujęć Wielkich Ksiąg nie wyczerpuje, rzecz jasna, bezmiaru problematyki z nimi związanych. Spośród wielu problemów dotyczących Ksiąg zasygnalizujemy tylko kilka, tak, aby nakreślić szeroki i wciąż poszerzany wachlarz aspektów ujęć w nadziei, że staną się one przedmiotem systematycznej refleksji.

Znaczenie Wielkich Ksiąg jako pism generujących struktury konektywne wspólnot zostaje podważone w niemal marginalnej konstatacji Elmara Holensteina, twórcy „Atlasu filozofii", który stwierdza, że miejsca powstawania myśli filozoficznej nie pokrywają się z obszarami oddziaływania Wielkich Ksiąg[217]. Znaczenie Ksiąg i ich medium: pisma alfabetycznego, kwestionowane jest przez teoretyków oralności[218] i odkrywców filozofii nieeuropejskich, wskazujących na nieuwzględnianie w humanistycznej refleksji zachodnioeuropejskiej,

[217] E. Holenstein, *Philosophie-Atlas*, dz.cyt., s. 21. Zob. w tym tomie, część I, rozdział *Elmar Holenstein*.

[218] Zob. pogląd wyżej Assmanna podważający z kolei centralne znaczenie medium.

wciąż silnie odniesionej do paradygmatu filologicznego[219], szerokiej skali innych mediów i języków (języki masek, rytuałów, tańców)[220]. Filozofka kultury i etyk, twórczyni programu współczesnego kształcenia humanistycznego, Martha Nussbaum podważa kulturowe (w sensie *cura di sé*) znaczenie Ksiąg, wskazując na ich ograniczającą jednostkę, niekiedy niewolącą funkcję[221]. Taką funkcję Ksiąg, wykorzystywaną przez muzułmańskie reżimy fundamentalistyczne, demonstruje afera o oddźwięku globalnym, wywołana przez swobodne traktowanie inspiracji koranicznych w twórczości pisarza Salmana Rushdiego[222].

Zgoła odmienną od sygnalizowanej powyżej funkcję odniesień do Wielkich Ksiąg można dostrzec w ostatnich latach w szeroko podejmowanych we Włoszech symultanicznych lekturach Ksiąg skoncentrowanych wokół określonych problemów (np. problemu pochodzenia świata, zła, zbawienia). Takie lektury podejmowane są w sposób intensywny m.in. w środowisku genueńskim, z obecnymi w nim silnymi wpływami uniwersyteckiej filozofii religii, a także próbami dialogu międzyreligijnego realizowanymi od lat w tym środowisku i kontynuowanymi w działalności Centrum Studiów Don Antonio Balletto[223]. W programie ściśle współpracującej z Centrum Genueńskiej Fundacji Kultury poświęconym tożsamościom płciowym wybitni badacze interpretowali na podstawie Pism zagadnienie relacji między kobietą

[219] Przypomnijmy, że stanowiąca źródło filologii hermeneutyka nowożytna wywodzi się z hermeneutyki biblijnej Marcina Lutra z jego zasadą *sola scriptura*, zob. F. Bianco, *Introduzione all'ermeneutica*, Bari 1998, s. 45 n.

[220] Jednym z odkrywców i znawców filozofii afrykańskiej jest H. Kimmerle, zob. w tym tomie rozdział *Heinz Kimmerle* w części I.

[221] M. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo*, dz.cyt. s. 85, 105. Oddziaływania Ksiąg o charakterze przemocy nie neguje Jan Assmann, zob. J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, dz.cyt., s. 226.

[222] S. Rushdie, *Joseph Anton. Autobiografia*, dz.cyt., zwłaszcza s. 120, 127, 135, 220, 352, 356. Analiza tego utworu stanowi okazję do refleksji nie tylko nad statusem Wielkich Ksiąg i sposobami ich ujmowania, ale i nad pilną potrzebą studiów i wykształcenia międzykulturowego, które pozwoliłoby na adekwatne podejście do problemów naszych czasów i uniknięcie instrumentalizacji postawy tolerancji oraz bezkrytycznego stosowania reguł szacunku wobec obcych kultur.

[223] Dane o działalności Centrum: http://www.centrostudiantonioballetto.it.

a mężczyzną[224]. Sięgnięcie do Wielkich Ksiąg z pomocą znawców i wieloaspektowa interpretacja Pism okazały się zaskakująco ożywcze i stworzyły kontrast wobec wyobrażeń stereotypowych, a także stanowisk powołujących się na Księgi ugrupowań ortodoksyjnych. W wykładzie „L'altro dei due: la donna nel Corano e nella tradizione islamica" (Inny dwojga: kobieta w Koranie i tradycji muzułmańskiej) tłumaczka Koranu na włoski i badaczka kultury islamu Ida Zilio Grandi wskazała na występowanie przymiotu kobiecości w najważniejszych ustępach Koranu oraz na określenia relacji między kobietą a mężczyzną w islamie dalekie od rozpowszechnionych wyobrażeń[225]. Brak w Koranie, twierdzi badaczka, wątku stworzenia kobiety z Adamowego żebra, według znanych interpretacji skrzywionego i wymagającego naprostowania (jego obecność w Biblii przypisywana jest wpływom mizogynicznej kultury semickiej). Mowa jest natomiast o pełnej słodyczy i kojącej współzależności i wzajemnej czci:

> One są ubiorem dla was, a wy jesteście ubiorem dla nich [Koran, 2: 187].
>
> O ludzie! Bójcie się waszego Pana, który was stworzył z jednej istoty i stworzył z niej drugą do pary; a z nich dwojga rozprzestrzenił wiele mężczyzn i kobiet. Bójcie się Boga, o którego jedni drugich pytacie, i czcijcie łona! [Koran, 4: 1][226].

Tylko Bóg jest jedyny, podsumowuje badaczka przesłanie Koranu, natomiast kobieta i mężczyzna stanowią jedność we wzajemnym współoddziaływaniu. Elementy mizogyniczne, nakazy posłuszeństwa i przepisy prawne zakładające wyższość mężczyzn wprowadzone zostały do Koranu później, ale jako takie, posiadają w tradycji islamu większą wagę.

---

[224] Program „Storia in piazza": *Identità sessuali*, realizowany od 18 do 21 kwietnia 2013 r.

[225] Ida Zilio Grandi, wykładowca na Uniwersytecie Ca' Foscari w Wenecji, autorka m.in. *Il Corano e il male*, Torino 2002; *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islam*, red. S. Zamorani, Torino 2004; *Le opere di controversia islamo-cristiana nella formazione di una letteratura filosofica araba* i *Temi e figure dell'apologia musulmana ('ilm al-kalâm) in relazione al sorgere e allo sviluppo della «falsafa»*, w: C. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino 2005.

[226] *Koran*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986.

Podobny wydźwięk ma lektura Biblii dokonana przez Benedetto Carucci Viterbiego[227] w wykładzie *Uomini e donne nella Bibbia* (Mężczyźni i kobiety w Biblii). Relacja między kobietą a mężczyzną okazuje się niezbywalną relacją wzajemnego nieustannego uczłowieczania się, ustanawiania siebie w stawaniu przed sobą. Powrót do najstarszych źródeł okazuje się odkrywać elementy relacji między kobietą i mężczyzną w najwyższym stopniu ożywcze i mogące stanowić istotny punkt odniesienia w podejmowaniu bardzo aktualnej problematyki.

Niewolący, zniekształcający wiarę charakter zarzuca Wielkim Księgom Ermanno Olmi, reżyser włoski w znanym filmie *Centochiodi* (*Sto gwoździ*) z roku 2007. Główną postacią filmu jest filozof religii z Bolonii, który w momencie kryzysu stu gwoździami „krzyżuje" cenne inkunabuły biblioteki uniwersyteckiej i porzuca ambitną karierę akademicką, osiadając w opuszczonym domu nad Padem, gdzie uczy się życia prostego i spokojnego, w zgodzie z naturą i mieszkańcami okolicy, którzy żartobliwie nazywają go Jezusem. „Więcej jest prawdy w uścisku dłoni niż na wszystkich stronach tych książek", komentuje swój gest protagonista i kontynuuje: „Bóg nie rozmawia z książkami. Księgi służą panom i wszelkiego rodzaju bogom". A Vito Mancuso, jeden z najbardziej dziś wpływowych filozofów religii, w następujący sposób wykłada przesłanie filmu:

> Prawda nie jest prawdą książek, lecz tą, która zbiega się z autentycznością życia, doznaniem jedności i braterstwa ludzi, uczciwości intelektualnej w stosunku do samego siebie[228].

Można usłyszeć w tych słowach echa stanowiska Karla Jaspersa, który w swojej książce *Autorytety* podkreśla, że najwybitniejsze postaci, konstytuujące wielowiekowe kultury – Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus – oddziaływały w bezpośredni sposób i nie zostawiały po sobie

[227] Benedetto Carucci Viterbi, wykładowca egzegezy biblijnej i koordynator studiów hebrajskich we Włoskim Kolegium Rabinicznym, oraz *visiting professor* na Uniwersytecie Papieskim Gregoriana. Badacz tradycji rabinicznej, interpretator tekstów świętych, uczestnik Kolokwiów Hebrajsko-Chrześcijańskich w Camaldoli.

[228] V. Mancuso, recenzja filmu, „Panorama", 12 kwietnia 2007.

pism, które były dopiero dziełem następców, a często konstrukcją panowania i przemocy. Jaspers przytacza słowa Laoziego:

> To, co czytasz, jest ulotnym wspomnieniem ludzi, których już nie ma. Cokolwiek było warte przekazania potomności, pozostało wraz z nimi w grobie; w księgach zapisano resztę[229].

Ślady krytyki Ksiąg sięgają starszych jeszcze postaw, stanowiska hermeneutyki Friedricha Schleiermachera (1768–1834), stawiającej opór zasadzie *sola scriptura*. Schleiermacher podkreśla charakter indywidualny, intuicyjny, wczuwający się (*Einfühlung*) w rozumienia, akcentujący wagę komunikacji bezpośredniej, słowa. Schleiermacher duże znaczenie przypisuje Ewangelii św. Jana i świętom Bożego Narodzenia jako świętom słowa rodzącego się w dialogu między tymi, którzy oczekują nieskończoności[230]. Swe indywidualistyczne stanowisko formułuje on następująco:

> Religię posiada nie ten, który wierzy w świętą księgę, ale ten, kto jej nie potrzebuje, a nawet sam mógłby ją pisać[231].

Przed Księgami przestrzegał w swym *Natanie Mędrcu* (1779) Gotthold Efraim Lessing, mówiąc o ich mądrości, że się „tylko martwymi znakami odciska w mózgu", i przedkładając nad nią przyswajanie mądrości w konkretnych sytuacjach i „całą duszą"[232].

Krytykę słowa pisanego podtrzymał w XX w. Ernst Bloch, będący zarazem namiętnym czytelnikiem Biblii, którą nazywał księgą założycielską nadziei (*Grundbuch der Hoffnung*). Od Blocha pochodzi także pytanie, które towarzyszy rozważaniom niniejszego tomu:

---

[229] K. Jaspers, *Autorytety*, dz.cyt., s. 102. J. Assmann z kolei poddaje dyskusji duchowy charakter ujęcia tzw. czasu osiowego przez Jaspersa i zarzuca mu „zadziwiającą ślepotę w kwestiach instytucjonalnych i technologicznych ram procesów duchowych", *Pamięć kulturowa*, dz.cyt., s. 302.

[230] Zob. słynny dialog: F. Schleiermacher, *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch*, Halle 1806,

[231] F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], Hamburg 1970, s. 67; pol. *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 45.

[232] G.E. Lessing, *Natan Mędrzec* [1799], przeł. J.S. Buras, Warszawa 2012.

Czy Księga Tao, pouczenia Buddy, a nawet babilońska Pieśń o Gilgameszu są w tym samym stopniu *tua fabula* co Biblia, którą staruszka w Górach Rudawach czyta w swej chacie w zimowy wieczór?[233].

Wielkie Księgi: wiedza i tradycje (różnorodność i zbieżności)

Teksty zebrane w tomie *Wielkie Księgi ludzkości* mają różnoraki charakter. Część pierwsza zawiera materiały oparte na wykładach i jej zadaniem jest zestawienie i przekazanie podstawowej wiedzy o Wielkich Księgach z danymi bibliograficznymi na ich temat. Takie zestawienie pozwala między innymi uprzytomnić sobie istnienie różnych, również pozaeuropejskich, tradycji odnoszenia się do Ksiąg i ich wykładania z przewijającymi się w nich niekiedy wspólnymi motywami dosłowności i metaforyki, z kwestiami interpretacji, sporami o media (oralność, alfabety, kamień), kwestią przekładów, a także powracającym motywem palenia i niszczenia świętych Ksiąg i książek[234].

Część drugą stanowią wypowiedzi panelowe wykładowców podkreślające szczególne aspekty obecności Wielkich Ksiąg w różnych kulturach. Wprowadzają one do refleksji nad zróżnicowanym statusem Ksiąg w poszczególnych kulturach i elementami wspólnymi, nad ujęciem współczesnego znaczenia odniesień do Ksiąg i określenia go w jego wielopoziomowych i interdyscyplinarnych aspektach (jako wpływ na sposób pracy, na rodzaje demokracji, na formy dialogu i wartości).

Próby lektur transwersalnych (chrześcijanin czyta Koran)

Część centralną tomu stanowią wykłady zaproszonych gości, przedstawicieli środowisk od lat intensywnie pracujących nad problematyką

---

[233] E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968, s. 43. Słowa te towarzyszą umieszczonej na okładce tomu *Wielkie Księgi…* fotografii autorstwa Moniki Bułaj, pochodzącej z albumu zawierającego wiele wizualizacji aktu czytania Wielkich Ksiąg: M. Bułaj, *Boży ludzie…*, dz.cyt., s. 59, zob. także poprzedni tekst w tym tomie.

[234] „Jak krucha jest cywilizacja, jak łatwo, jak wesoło płonie książka!", w: S. Rushdie, *Joseph Anton. Autobiografia*, dz.cyt., s. 135.

Wielkich Ksiąg i dialogu międzykulturowego: tybińskiego i genueńskiego. Wykłady gości i dyskusja z nimi stanowią element inspiracji do poszukiwań i badań nad problematyką Wielkich Ksiąg.

Wykład Karla-Josefa Kuschela *Der Koran. Erfahrungen eines Christen mit einem umstrittenen Buch* przedstawia *novum* na gruncie polskim: próbę lektury Koranu ze stanowiska współczesnego chrześcijaństwa, opartą na własnych doświadczeniach autora jako teologa katolickiego, a także na tle zmieniającej się w Niemczech i na świecie sytuacji światopoglądowej. Teolog z Tybingi rekonstruuje swoje spotkanie z Koranem, odkrycie Abrahama jako praojca trzech religii monoteistycznych i próby podjęcia wyzwania duchowego, jakim jest islam. W kilku punktach przedstawia znaczenie Koranu, jakie odsłania się przed nim jako chrześcijaninem, wskazuje na miejsca wspólne Koranu i Biblii, pozwalające na konstatację, „że żydzi, chrześcijanie i muzułmanie tworzą szczególną monoteistyczną wspólnotę religijną o charakterze profetycznym". Na zakończenie wykładu przytoczone są głosy na rzecz dialogu ze strony papieży i duchownych muzułmańskich.

Lektury Biblii

Drugi wykład gościa zagranicznego, Gerardo Cunico z Uniwersytetu w Genui, reprezentującego równie interesujący co tybiński, a w Polsce nieznany, ośrodek badań nad dialogiem międzyreligijnym, filozofią religii, relacją filozofii i literatury, stanowi jednocześnie przejście do grupy tekstów poświęconych filozoficznym interpretacjom Biblii, tekstów, jak się wydaje, zainspirowanych perspektywą wzajemnego odniesienia Ksiąg i wydobywających z jej punktu widzenia szczególne znaczenia Biblii. W wykładzie *Kant Reading the Bible. How a Classic Rationalist Philosopher Approached the Scriptures* przedstawione zostają racje zaskakująco silnej w filozofii klasyka racjonalizmu obecności odniesień do Biblii. W tekście dokonuje się objaśnienia budzącej od lat dyskusje reguły hermeneutyki Kanta przyznającej priorytet rozumowi, a jednocześnie wskazuje na ograniczony przez samego Kanta zasięg obowiązywania takiej reguły. Gerardo Cunico, badacz problematyki

dialogu międzyreligijnego, a zarazem znawca dzieła Immanuela Kanta, przytacza w swym tekście różne, pochodzące z różnych poziomów lektur interpretacje Kanta dotyczące tych samych ustępów z Biblii. W drugim tekście części biblijnej, zatytułowanym *Biblia Norwida – Biblia Sołowjowa. Kulturowa i filozoficzna lektura Księgi*, Bernadetta Kuczera-Chachulska podejmuje temat wspólnych rysów kształtowania się refleksji autorów dziewiętnastowiecznych, opartych na odniesieniu do Biblii. Trzeci tekst tej części, autorstwa Macieja Bały, przedstawia założenia hermeneutyki Paula Ricœura i wywodzącą się z nich, a niekiedy w sposób znaczący wykraczającą poza nie – wykładnię Biblii. Tekst *Ricœur czyta Biblię* pokazuje niezwykły status tej Księgi, aktualizujący się w symbolice i „żywej metaforyczności" powołującej podmiot do szukania swej tożsamości.

Nota bibliograficzna

„Inni są, jak my, istotami myślącymi". Początki, stadia, problemy i zadania filozofii międzykulturowej. Franz Martin w rozmowie z Anną Czajką

«Gli altri sono come noi esseri pensanti». Inizi, tappe, problemi e compiti della filosofia interculturale. Franz Martin Wimmer intervistato da Anna Czajka, w: *Logiche dell'alterità*, red. A. Pirni, Pisa 2009, s. 173–186, oraz *Anfänge, Stadien, Probleme und Aufgaben interkultureller Philosophie. Ein Gespräch zwischen Anna Czajka und Franz Martin Wimmer*, w: *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften,* red. B. Henry, A. Pirni, Bielefeld 2012, s. 255–272.

O filozofię międzykulturowości

Per una filosofia della interculturalità, w: *Spazio globale: politica, etica e religione*, red. G. Cunico i A. Pirni, Reggio Emilia 2005, s. 93–111.

„Kocham Francję". Antonina Kłoskowska i problematyka interkulturowości

«Amo la Francia». Antonina Kłoskowska e la problematica dell'interculturalità, w: A. Kłoskowska, *Alle radici delle culture nazionali*, red. A. Czajka, Reggio Emilia 2007, s. 13–32, oraz *Kłoskowska and the problem of interculturality*, „East" 2008, nr 19, s. 108–118.

O poszukiwaniu tożsamości w komunikacji estetycznej między kulturami

La comunicazione estetica tra le diversità culturali, w: *Logiche dell'alterità*, red. A. Pirni, Pisa 2009, s. 125–136. Wersja niemieckojęzyczna tekstu (zawiera modyfikacje): *Ästhetische Kommunikation zwischen kulturellen Andersheiten*, w: *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften,* red. B. Henry, A. Pirni, Bielefeld 2012, s. 81–92, oraz *O poszukiwaniu tożsamości w komunikacji estetycznej między kulturami*, „Konteksty" 2009, nr 3, s. 54–59.

Moniki Bułaj fotografie dziecięctwa Bożego

Moniki Bułaj fotografie dziecięctwa Bożego, „Konteksty" 2010, nr 2/3, s. 289–290, 334–341, oraz wersja włoska (zawiera modyfikacje): *Un'esperienza estetica di interculturalità religiosa: le Genti di Dio viste da Monika Bułaj*, w: *Culture e religioni: la pluralità e i suoi problemi*, red. G. Cunico, D. Venturelli, Genova 2011, s. 285–298.

Kultury świata w dialogu

Kultury świata w dialogu, Wstęp i red. A. Czajka, Warszawa 2012, s. 9–28.

Wielkie Księgi ludzkości

Wielkie Księgi ludzkości, Wstęp i red. A. Czajka, Warszawa 2013, s. 9–28.

Literatura uzupełniająca

(nie zawiera pozycji podanych w przypisach do poszczególnych rozdziałów)

A. Ales Bello, *La questione dell'altro. Movendo da Edmund Husserl*, w: *Pensare la differenza. Incontri*, red. D. Iannotta, Cantalupa 2004.

S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton 2002.

G. Cacciatore, *Mediterraneo e filosofia dell' interculturalità*, w: *Il Mediterraneo. Incontro di culture*, red. F. Cacciatore, A. Niger, Roma 2007.

Essere umanità. L'antropologia nelle filosofie del mondo, red. G. Ferretti, R. Mancini, Macerata 2009.

Ethos mondiale e globalizzazione, red. G. Cunico i in., Genova 2005.

Eurosofia. La filosofia e l'Europa, „Teoria" 2008, nr 2 (tu: A. Czajka, *Dal messianismo alla logistica. Un ritratto della filosofia polacca*, s. 129–140).

P. Gilroy, *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, London 2004.

A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000.

G. Münnix, *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Nordhausen 2013.

A.K. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York 2006.

Simplégadi. Percorsi del pensiero tra Occidente e Oriente, red. G. Pasqualotto, Padova 2002.

Ch. Taylor, *Human Agency and Language*, „Philosophical Papers", vol. 1, Cambridge 1985.

M. Walzer, *On Toleration*, New Haven – London 1997.

Summary

The purpose of the book is to introduce to and into Polish humanities the issue of interculturality, indispensable today in undertaking research and action. The first part presents the key notions of intercultural studies included in most relevant conceptions of intercultural philosophy (F.M. Wimmer, R. Adhar Mall, R. Fornet-Betancourt, H. Kimmerle, E. Holenstein). A link between the first and the second part is provided by the interview with F.M. Wimmer, focused on the stages of development of intercultural philosophy and the outlooks of interculturality. The second part presents the contributions of the authoress to theory and practice of interculturality in various cultural contexts. First, the concept of interculturality is introduced as an unrenounceable moment of philosophy of culture in the light of the main trends of philosophy and culture in the 20th century. Second, interculturality is illustrated in the context of Polish cultural studies with reference to the works of A. Kłoskowska, whose original and fruitful line of inquiry is seen mainly in linking the problems of cultural and national identity with intercultural issues. Third, a further view of interculturality is introduced along with the concept of aesthetical communication among cultures, developed as a complement to the propositions examined in the first part. Fourth, an impressive instance of such an aesthetical communication is found in the works of the photographer and writer Monika Bułaj. Fifth, the emerging necessity of an increasing enlargement of knowledge concerning other cultures, of efforts of mutual understanding and finding ways of cooperative action in a multicultural world is shown with reference to particular fields of cultural studies (African, Chinese, Japanese studies etc.) requiring comparison and complemental combination among different positions. Sixth, the final outlook is given through a reflection on the Great Books underlying the main cultural traditions, on the knowledge available of them, on their convergences

(e.g. in the golden rule) and differences, their enduring impact in the present, their oppressive or emancipatory potential, and finally on the possibilities of simultaneous transversal readings (e.g. when a Christian reads the Quran, a Muslim reads Buddha's words etc.).

Zusammenfassung

Das Buch ist ein Versuch, den interkulturellen Zugang zu den Problemen der humanistischen Wissenschaften darzustellen und zu diskutieren. Es enthält in seinem ersten Teil eine Präsentation der Positionen der interkulturellen Philosophie (F.M. Wimmer, R.A. Mall, H. Kimmerle, E. Holenstein). Den Übergang zum zweiten Teil bildet ein Gespräch der Autorin mit F.M. Wimmer über die Entwicklungsetappen der interkulturellen Philosophie und deren Perspektiven. Der zweite Teil ist eine Rekonstruktion der Problematisierungen der Intekulturalität, die von der Autorin seit mehreren Jahren und in verschiedenen kulturellen Kontexten unternommen worden sind. Die Interkulturalität wird dort (1) auf dem Hintergrund der philosophischen und kulturellen Haupttendenzen des 20. Jahrhunderts als ein unabdingbares Element einer kulturphilosophischen Reflexion ausgewiesen. Letztere wird auch (2) im Kontext der Themen und Entwicklungslinien der polnischen Kulturwissenschaften plaziert, die im Werk von A. Kłoskowska kulminieren: es wird auf die Stellen hingewiesen, wo die polnischen Kulturwissenschaften sich der interkulturellen Problematik auf originelle und fortzusetzende Weise öffnen. Eine weitere Perspektive der Interkulturalität ist (3) das von der Autorin vorgeschlagene Konzept einer ästhetischen Kommunikation zwischen den Kulturen. Als Beispiel wird (4) das Werk der Photographin und Schriftstellerin Monika Bułaj analysiert. Im darauffolgenden Text wird (5) auf die Notwendigkeit einer unaufhörlichen Vermehrung des Wissens und Verstehens verschiedener Kulturen sowie der Suche nach Weisen eines gemeinsamen Handelns in der multikulturellen Welt: darüber hinaus wird auf verschiedene Formen der Wissensbildung über verschiedene kulturelle Wirklichkeiten (Afrikanistik, Sinologie, Japonologie u. a.) hingewiesen und aus dieser Präsentation ergibt sich die Forderung nach einer Gegenüberstellung und wechselseitigen Ergänzung der verschiedenen Forschungsansätze.

Die letzte Perspektive im Band ist (6) das Nachdenken über die großen Schriften, die den Taditionen der einzelnen Kulturen zugrundeliegen, über das diese betreffende Wissen, die zutagetretenden Überlappungen (goldene Regel), die Anwesenheit der großen Bücher in der Gegenwart, über deren unterdrückendes oder emanzipatorisches Potential, und schließlich über die Möglichkeit simultaner transversaler Lektüren (ein Christ liest den Koran, ein Muslim – das Wort Buddhas …).

Indeks nazwisk

(numery stron dotyczące przypisów podano kursywą, numery kolejnych stron, na których mowa jest o osobach wymienionych w indeksie, podano tłustym drukiem)

Aimé Césaire 55
Aime Marco *110*, *132*, *134*,
Ajdukiewicz Kazimierz 72
Ales Bello Angela *207*
Al-Farabi 194
Al-Ghazali 198
Al-Mamun *89*
Althusser Louis 60
Altvater Elmar *96*
Amselle Jean-Loup 110, *134*
Anta Diop Cheikh 62
Apel Karl-Otto 33
Appiah Kwame Anthony 131, *150*,
Arens Hiltrud *112*,
Assmann Jan **188–191**, *197*, *198*, *201*,
Aśoka 194
Augustyn Steuchus *42*
Awerroes (Ibn Ruszd) 195

Baal Szem Tow 159
Bachmaier Helmut *143*
Bachmann-Medick Doris *186*
Braun Ina *187*
Bade Klaus *96*
Balletto Antonio 198
Bała Maciej 11, 204
Barner Wilfried *143*,
Bauman Zygmunt 14, *96*, *116*, *183*,
Baumann Gerd *110*, 111, *131*, *132*, *150*
Beck Ulrich *96*
Benhabib Seyla *207*
Benjamin Walter 14
Bhabha Homi K. 100, *112*
Bianchi Enzo 168, **171–172**
Bianco Franco *198*
Bickmann Claudia 82, *187*
Biondi Franco *97*
Bloch Ernest 14, 51, *65*, *105*, 107, *112*, *113*, **144–147**, 201, *202*
Bloch Natalia *100*
Boas Franz 109
Bocheński Jacek 45
Bodin Jean 89
Böhler Dietrich *105*,
Böhme Hartmut *109*
Böhme Jakob *107*
Bokszański Zbigniew *117*
Bollenbeck Georg *140*, *146*
Boltanski Luc 118
Bonhoeffer Dietrich 191
Bori Pier Cesare *47*, 98, 99, 133, **191–197**
Bosi Alessandro *97*
Boski Paweł 11, *167*, 179

Bourdieu Pierre 118
Bouvier Nicolas 154
Braidotti Rosi 151
Braudel Fernand *115*
Brzozowski Stanisław 129
Buber Martin 34
Budda *54*, 200, 202
Bułaj Monika 14, 149, *159*, **153–161**, *202*, *206*, 208, 210
Burckhardt Jakub 188

Cabral Amilcar 56
Cacciatore Fortunato *207*
Cacciatore Giuseppe *140*, *207*
Carucci Viterbi Benedetto 200
Cassirer Ernst 14, 44, 99, 108, 109, 112, 188
Chebel Malek 121
Chaldun Ibn *20*, 70, 78
Chałasiński Józef *110*, 117, 121
Chambers Iain 100
Chatwin Bruce 154
Chiellino Carmine *97*
Chini Tina Claudia *90*
Conrad Joseph (Korzeniowski) 106
Coreth Emerich *105*
Cunico Gerardo 11, *27*, *99*, *101*, *133*, *182*, *193*, 203, *206*, *207*
Cusanus Nicolaus 191
Czajka [Czajka-Cunico] Anna 12, *28*, **77–91**, *99*, *104*, *105*, *106*, *112*, *116*, *138*, *145*, *148*, *149*, *185*, *205*, *206*, *207*
Czapski Józef **127–130**, 150
Czarnowski Stefan *110*, 116

D'Ancona Cristina *199*
D'Souza Gregory *84*

Dal Lago Alessandro 131, *132*, *150*
Dallmayr Fred **168–169**, 171
Das Veena *111*
Dejneka Piotr *167*, 179
Derrida Jacques 52, *65*, 81
Deutsch Karl 39, 121
Dewey John 60
Dilthey Wilhelm 121, 122, 132
Diop Alioune 63
Döblin Alfred 159
Dussel Enrique 32, 33, 35, 81

Eagleton Terry *112*
Erazm z Rotterdamu 51, 64
Erikson Eric 121

Fahrenbach Helmut *104*
Falk Richard A. *96*
Fanon Frantz 55, *56*, 100, 164
Ferretti Giovanni *207*
Fermor Patrick L. 154
Ficino Marsilio 191
Fornet-Betancourt Raúl 12, **29–38**, 75, 208
Franceschini Rita *112*
Frobenius Leo 68, 109

Gadamer Hans-Georg 40, *50*, 51, *105*, 121, 122, **139–140**, 169
Gaier Ulrich *143*
Gandhi Leela *100*
Gandhi Mahatma *50*, *112*
Gawlikowski Krzysztof 11, 180
Gbadegesin Segun 63
Geertz Clifford 99, 164, 188
Gehlen Arnold 103, *104*, 188
Geyer Carl-Friedrich *109*
Gilroy Paul *207*

Gitai Amos 149
Gmainer-Pranzl Franz *28*
Goethe Johann Wolfgang 13, *20*, 99, *102*, 107, 108, 112, 135, 139, **142–144**, 146, 151, 153
Gombrowicz Witold **127–128**
Goody Jack 190
Gordimer Nadine 149
Görling Reinhlod *112*
Graneß [Graness] Anke *28*, *61*
Granet Marcel *47*
Griaul Marcel 62
Gumplowicz Ludwik 116
Gyekye Kwame 57

Habermas Jürgen 32, 151, 168, 169
Harnack Adolf von 191
Harris Marvin *109*
Havelock Eric Alfred 190
Hegel Georg Wilhelm Friedrich *38*, 51, 52, 55, *65*, *66*, **69–70**, *74*, 97, 106,
Heidegger Martin 45, 52, 81, 82, 105
Henry Barbara *28*, *77*, 133, *205*
Herder Johann Gottfried 25, *102*, 103, **141–142**, 146, 153, 163, 188
Herskovits Melville J. 109
Höffe Ottfried 99
Hoffmann Gerd-Rüdiger 79
Hofmannsthal Hugo von 105
Holenstein Elmar **67–74**, 75, 82, 97, 98, 197, 208, 210
Honneth Axel *207*
Horkheimer Max *105*,
Horton Robin 60
Hountondji Paulin J. 60
Huang Zongxi 72
Hülsmann Heinz *50*, 79, 80
Humboldt Alexander von 101, 191
Humboldt Wilhelm von 39, 101, 163, 191
Huntington Samuel 110, 139
Huxley Aldous *42*,

Ingarden Roman 135
Irigaray Luce 53

Jakobson Roman *74*
James Wiliam 121
Jameson Fredric *112*,
Jan Paweł II 113, *167*
Jaspers Karl 54, 70, 71, *74*, 200, 201
Jehoshua [Joshua] Abraham 149
Jezus [Jezus Chrystus] *54*, 161, 200
Jong Frans de *66*
Joyce James 106
Judyccy Agata i Zbigniew *113*
Jung Thomas *109*

Kagame Alexis 57, *58*
Kamlah Wilhelm *105*,
Kandinsky Vassilij 106
Kant Immanuel 48, 51, 61, 69, *82*, 98–100, *101*, 107, 112, *149*, 203, 204
Kantor Tadeusz 158
Kapuściński Ryszard 130, 148, 154, 156
Kenyatta Jomo 56
Keyserling Hermann *38*,
Kętrzyński Wojciech (Winkler, A. von) 123
Kimmerle Heinz **51–66**, 82, *83*, 85, 97, *198*, 208, 210
Klineberg Otto 118
Kluckhohn Clyde *109*, 139

Kłoskowska Antonina 13, 14, 108, 110, 111, **115–135**, 138, 164, *205*, 208, 210
Koch Manfred *102*, *143*,
Kochanowski Jan 130
Konfucjusz 47, *54*, 200
Kordzińska-Nawrocka Iwona 175
Krawczyk Zbigniew *116*,
Kroeber Alfred Louis *109*, 139
Krzywicki Ludwik 116
Kühnhardt Ludger *27*
Küng Hans *47*, *99*, *195*,
Kuschel Karl-Josef *101*, *195*, 203
Kymlicka Will 133, 138

Lämmert Eberhard *143*
Laozi 45, 201
Lechoń Jan **127–129**
Lem Stanisław 123
Lévinas Emmanuel 35, 52, 171
Lévi-Strauss Claude 53, 121, 139
Löwith Karl 51
Lumumba Patrick 56
Luter Marcin 198

Łotman Jurij 139

Mahnkopf Birgid *96*,
Makowski Tadeusz 158
Malczewski Marek *104*,
Malczewski Jacek 158
Malinowski Bronisław 109, 139, 154
Mall Ram Adhar 12, *27*, **39–50**, 64, *74*, 75, *79*, 80, 82, 85, 97, *187*, 208, 210
Mancini Roberto 207
Mancuso Vito 200
Mann Thomas *142*
Marc Franz 106
Marcuse Herbert *105*
Martí José 30, *38*
Matera Vincenzo 131, *150*
Matussek Peter *109*
Mauss Marcel 53
Mbiti John Samuel 58
Mead George Herbert 121
Merleau-Ponty Maurice 52
Mickiewicz Adam 101, 127, 158
Mierzejewski Jacek 158
Miłosz Czesław 113, 123
Molla Sadra 72
Monikova Libuše *97*
Mooney Michael 140
Moore-Gilbert Bart *100*
Müller Lothar *109*
Münnix Gabriele *207*

Nāgārjuna *50*, 70
Nāgasena 45
Nanni Antonio *97*
Nietzsche Fryderyk 52, 188
Nkrumah Kwama *55*, 56
Norwid Cyprian Kamil 129, 204
Ntumba, Tschiamalenga Maurice 58, 59
Nussbaum Martha 19, 168, **170–171**, 198
Nyerere Julius *55*

Oakeshott Michael 169, 171
Odera Oruka Henry 60–62
Oellers Norbert *143*
Ogotemmêli 62
Olmi Ermanno 200
Oluwole Sophie B. *59*, 60
Oosterling Henk *66*

Ortega y Gasset José 33, *34*, *38*, 109, 163
Oruka Rang'inya 62
Ossowski Stanisław *110*, 116–119, *135*, *138*, 164

Pachniak Katarzyna 11, 176, *195*
Panikkar Raimon 34, *113*
Pasqualotto Giangiorgio *207*
Pawlak Nina 11, 173, 178, *187*
Pico della Mirandola Giovanni 191
Pinto Minerva Franca *97*
Pircher Wolfgang *105*
Pirni Alberto *28*, *77*, 133, *205*,
Platon 62, 193
Plessner Helmuth 103, *104*
Polański Roman 113
Potocki Jan 159
Proust Marcel 129

Religa Małgorzata 11, 174
Rentsch Thomas *143*
Reyes Alfonso 31
Richter Steffi 79
Rickert Heinrich 109
Ricœur Paul 81, 121, 122, 132, 204
Rigoni Stern Mario 147, *148*
Rushdi Salman 149, 198, *202*,

Said Edward W. 44, 69, 72, 83, **100–101**, 102, 105, *112*, 131, *137*, 140, 164
Sarmiento Domingo F. 29, 30
Sartre Jean-Paul 33, 34, *38*
Schami Rafik *97*
Scheidgen Hermann-Josef *66*, *187*
Schiller Fryderyk *84*, 112, **141–142**, 143
Schlaffer Hannelore *102*
Schlaffer Heinz *102*
Schleiermacher Friedrich 51, *65*, 191, 201
Schönberg Arnold 106
Schulz Bruno 148
Schulz Walter *104*
Schweitzer Albert 192
Senghor Léopold Sédar 55, 56
Sen Amartya Kumar *207*
Simmel Georg 109, 145, 163
Skendes 62
Smet Alfons J. 59
Sokrates 47, *54*, 200
Souleyman Elia 149
Sowa Kazimierz Z. *116*
Spengler Oswald 109
Spinoza Baruch *112*
Spivak Gayatri Chakravorty 100
Stark Werner 78
Stasiuk Andrzej 130, 154
Stenger Georg 52, 82, *186*
Steuchus Augustyn → Augustyn Steuchus
Stępień Miłosława 178
Strzelecki Jan 116
Susman Margarete *100*, *105*, 112, 131, *151*
Szacki Jerzy *116*
Szewczenko Taras 124

Śankara Adi 70

Taylor Charles 99, 110, *131*, 132, *133*, 135, 139, 150, 153, 164, 169, *207*
Tempels Placide 57
Tiemersma Douve *66*

Tierno Bokar Saalif Tall 62
Tołstoj Lew 98, 129, 191
Touraine Alain 118
Toynbee Arnold Joseph 84
Tylor Edward Burnett 109, 139

Veca Salvatore 131
Venturelli Domenico *27*, *133*, *206*
Verene Donald Philipp 140
Vico Giambattista *20*, 25, 78, 99, 101, 112, **140–141**, 143, 146
Vincenz Stanisław 159
Volkelt Johannes *112*

Wachtel Howard M. 96
Waldenfels Bernhard 81
Walzer Michael *207*
Wamba dia Wamba Ernest 61
Warburg Aby 188
Weber Max 98, 132
Weber Max i Alfred, bracia 98
Weil Simone 191
Weiland René *105*
Weinreich Peter 121
Welsch Wolfgang *23*, 84, 110
Wilk Mariusz 154
Wimmer Franz Martin 12, 13, **21–28**, 42, 49, *61*, 70, 75, **77–91**, 97, 98, 133, *186*, *191*, *205*, 208, 210
Windelband Wilhelm 109
Winkler Adalbert (Albert) von → Kętrzyński Wojciech
Wiredu Kwasi 60, 63, 82
Wittgenstein Ludwik 45, *50*, 82
Wohlfart Günter 81
Wojciechowski Jakub 123
Wundt Wilhelm *112*

Xunzi 70

Yacouba Konaté 61
Yousefi Hamid Reza *50*, *66*, *187*

Zack Naomi 63
Zhu Xi 70
Zilio Grandi Ida 199
Znaniecki Florian *110*, 117, 121–123, 132, 134, 139

Żeromski Stefan 127, 129, 130

Książka jest niezwykle ważna dla badań międzykulturowych. Po epoce interpretowania kultur z pozycji znawców danej kultury intensywnie rozwijają się badania z założenia wykraczające poza obszar jednej kultury. Obok ujęć porównawczych prowadzących do punktowania podobieństw i różnic, ogromnym wyzwaniem dla humanistyki stały się badania międzykulturowe, prowadzone z zastosowaniem metodologii ujmujących istotę międzykulturowości.

Z recenzji prof. Niny Pawlak

Teoretycznie obiecujące jest włączenie na listę najważniejszych ujęć międzykulturowości propozycji Antoniny Kłoskowskiej, a mianowicie projektu, który z jednej strony pogłębia otwarcie polskiej humanistyki na kwestię międzykulturowości z punktu widzenia kulturalistycznej koncepcji narodu, z drugiej zaś czyni tę humanistykę możliwą do przyjęcia przez humanistykę światową.

Z recenzji prof. Joanny Kurczewskiej

Anna Czajka, literaturo- i kulturoznawczyni, filozofka, wykładowczyni na uniwersytetach w Tybindze, Parmie i Genui, od 2008 r. kieruje Kulturoznawstwem na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW. Najważniejsze publikacje: *Człowiek znaczy nadzieja* (Warszawa 1991), *Tracce dell'umano* (Reggio Emilia 2003), *Poetik und Ästhetik des Augenblicks* (Berlin 2006) oraz *Kultury świata w dialogu* (Warszawa 2012) i *Wielkie Księgi ludzkości* (Warszawa 2013) – redakcja naukowa i Wstęp.

w stronę międzykulturowości

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ISBN
978-83-8090-077-6