

Łukasz Fidos  <https://orcid.org/0000-0003-2661-3916>

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

e-mail: fjl@op.pl

Kultura Zachodu jako inspiracja nauki o zarządzaniu – analiza przesłanek

Western culture as an inspiration for management science – analysis of premises

<https://doi.org/10.25312/ziwgib.820>

Streszczenie

Autor dokonuje analizy poglądów wybranych myślicieli, reprezentujących różne dziedziny nauki, na temat pojęcia *kultura*, w szczególności *kultura Zachodu*. Wśród zaprezentowanych myśli część dotyczy historii tworzenia się kultury świata zachodniego od czasów starożytnej Grecji i Rzymu po dzieje współczesne. Autorzy tych rozważań zwracają uwagę na otwartość społeczności zachodniej, przede wszystkim Europy i Ameryki Północnej, na wartości prezentowane przez innych: zrazu przez sąsiadów, tak jak było to z Rzymianami i Grekami, którzy z czasem inspirowali nie bez wzajemności społeczności narodów romańskich, Germanów, Anglosasów, Słowian, by w końcu zaistnieć na obu półkulach Ziemi.

Inną grupę poglądów stanowią przemyślenia na temat istoty kultury zachodniej, w szczególności utożsamiania się z nią społeczności zachodniej. Niektóre aspekty kultury Zachodu są powiązane z formami jej wyrażania, w szczególności poprzez użycie systemu językowego. Obserwuje się to zwłaszcza na gruncie antropologii, którą niektórzy z myślicieli uważają za najbardziej europejską ze wszystkich nauk. Wprawdzie tekst, niezależnie, czy jest pisany, czy tylko pomyślany, nie jest rzeczywistością, ale ukazuje, jak tę rzeczywistość postrzega mówiący o niej. Wiąże się to również z faktem, że większość współczesnych nauk narodziła się właśnie tu, w Europie. Co prawda niektórzy przedstawiciele kultury Zachodu zdają się zaprzeczać jej wiodącą rolę w tworzeniu się współczesnej cywilizacji Ziemskiej, lecz

ich argumentacja wydaje się mało przekonująca. Nauka o zarządzaniu i sztuka prowadzenia biznesu opierają się na dorobku intelektualnym, w którym kultura świata zachodniego, kultywując zasadę bazowania na tradycji i otwarciu na innego, rozwija wartości uniwersalne, co sprawia, że tę sferę działań człowieka można nazwać prawdziwie należącą do kultury Zachodu.

Słowa kluczowe: kultura Zachodu, cywilizacja europejska, europocentryzm, system językowy, tekstualizacja

Abstract

The author analyzes the views of selected thinkers representing various fields of science on the concept of culture, especially Western culture. Among the presented ideas, some concern the history of the formation of the culture of the Western world from the times of ancient Greece and Rome to contemporary history. The authors of these considerations draw attention to the openness of the Western society, i.e. primarily Europe and North America, to the values presented by others: at first by neighbours, as was the case with the Romans and Greeks, who over time inspired, not without reciprocity, the communities of Romance nations, Germans, Anglo-Saxons, Slavs, to finally exist on both hemispheres of the Earth.

Another group of views consists of reflections on the essence of Western culture, in particular the identification of Western society with it. Some aspects of Western culture are related to the forms of its expression, in particular through the use of the language system. This is observed especially in the field of anthropology, which some thinkers consider the most *European* of all sciences. Although a text, regardless of whether it is written or just thought, is not reality, it shows how this reality is perceived by the speaker. This is also related to the fact that most modern sciences were born here, in Europe. Although some representatives of Western culture seem to deny its leading role in the creation of modern civilization, their arguments seem unconvincing. The science of management and the art of doing business are based on intellectual achievements, in which the culture of the Western world, cultivating the principle of basing itself on tradition and openness to others, develops universal values, which means that this sphere of human activity can be said to truly belong to Western culture.

Keywords: Western culture, European civilization, Eurocentrism, language system, textualization

Wprowadzenie

Nazwy, takie jak *Zachód*, *współczesny Zachód*, *kultura zachodnia* czy *cywilizacja Zachodu*, używane bez semantycznej dyscypliny, stają się niekiedy elementami nieprecyzyjnego słownika kolokwialnego, wykorzystywanego przez media, stosowanego podczas debat polityków czy nawet w publicystyce o większych ambicjach. Jeżeli bowiem uznamy, że antyk i chrześcijaństwo są rodowodem cywilizacji Zachodu, to czy kultura współczesnej Moskwy, uwzględniając technologię, sztukę, modę i obyczaje zwykłych ludzi, jest zachodnia...? Jeśli tak, to dlaczego zarówno rosyjska, jak i zachodnioeuropejska część Europy dzieli uparcie świat na zachodni i wschodni? Podobnie zdają się sprawę traktować mainstreamowa prasa i media zachodnie, które widzą chętniej całą Rosję, zwłaszcza obecnie, w trzecim dziesiątku lat naszego stulecia, po wschodniej stronie cywilizacji?¹ A co choćby z Ukrainą, Mołdawią, Gruzją czy Armenią i ich aspiracjami? Czy podział cywilizacyjny jest zależny od decyzji sprawujących władzę w Moskwie, Brukseli, Nowym Jorku?²

A dalej: czy Japonia należy do świata zachodniego, jak wskazywałyby na to aspiracje oraz swego rodzaju zapatrzanie w Europę i Stany Zjednoczone, współtworzenie współczesnej cywilizacji i aktywne uczestnictwo w życiu Zachodu, czy też – do Wschodu tak ze względu na położenie geograficzne, jak i mentalność oraz kulturowane tradycje narodowe? Podobne pytania nasuwają się, gdy zastanowimy się nad przynależnością kulturową Chin, Australii, Republiki Południowej Afryki – przynajmniej tej z czasów poprzedzających objęcie władzy przez Nelsona Mandelę, ale też krajów Ameryki Północnej i Łacińskiej, których kultura materialna – cywilizacja i kultura duchowa wprawdzie kształtowały się pod wpływami europejskimi, lecz czy na pewno są z nimi tożsame?

Leszek Kołakowski pisał w 1980 roku, że można „[...] nad tymi pytaniami debatować bez końca, albo je przeciąć, ale przeciąć nie przez odwołanie się do wiadomości historycznych – bo każda z dwóch odpowiedzi daje się na podstawie tych wiadomości usprawiedliwić – ale uwyrażniając to, co uważamy za konstytutywne dla przestrzeni kulturalnej, w której żyjemy. Sprawa nadaje się więc bardziej do głosowania niż do naukowych badań [...]” (Kołakowski, 1984: 12). To ponad 40 lat temu, ale czy dyskurs o tej kwestii został zakończony?

Europa, *Zachód* są zatem dla niego pojęciami, dla których ustalanie precyzyjnych i naukowych znaczeń byłoby nierozsądne, choć przyjęcie jakichś choćby umownych propozycji semantycznych pozwoliłoby przynajmniej mieć pewność,

¹ Wprawdzie obecne władze państwowe Rosji zdają się antagonizować kulturę Rosji i Zachodu – podobnie było też w Rosji carskiej – ale czy tak samo myślą Rosjanie, którzy tę kulturę tworzyli i tworzą?

² Przez niektórych komentatorów współczesnych zdarzeń społeczno-kulturowo-politycznych Zachód kojarzony jest po prostu z ideami oświecenia: uwolnieniem nauki i moralności od przekonań religijnych, w szczególności – nauczania Kościoła katolickiego oraz liberalizmem społeczno-gospodarczym.

że mówimy o tym samym. Rodzi się zatem pytanie, czy to wszystko, co składa się na wiedzę o zarządzaniu, jest elementem współczesnej kultury Zachodu, czy też wartością, której korzenie są ogólnoludzkie? Kwestia ta będzie analizowana w innym z moich artykułów z założeniem przynajmniej próby ustalenia: czy problem prowadzenia biznesu, zarządzania lub ogólniej – sprawowania rządów – jest problemem istoty takiej lub innej kultury, czy jest to przejaw bycia człowiekiem, który – niezależnie w jakiej kulturze funkcjonuje – podejmuje immanentnie takie same działania, by zarządzać skutecznie.

Kultura wspólna Europie i Stanom Zjednoczonym

Philippe Nemo pyta zatem w swoim esej: *Co to jest Zachód?* Już na wstępie swego tekstu odpowiada, że Zachód to nie lud, lecz kultura, którą tworzyły kolejno różne ludy przejmujące wartości obcych społeczności. I rozkłada morfogenezę kultury Zachodu „na pięć zasadniczych zdarzeń” (Nemo, 2006: 11). Są to:

- wynalezienie przez starożytnych Greków miasta-państwa, wolności pod rządami prawa, nauki i szkoły,
- wynalezienie przez Rzymian prawodawstwa, pojęcia własności prywatnej, a także pojęcia osoby i humanizmu,
- biblijna rewolucja etyczna i eschatologiczna: miłosierdzie wykraczające poza sprawiedliwość, poddanie linearnego czasu historii porządkowi eschatologicznemu,
- rewolucja „papieska” XI–XIII wieku, dokonująca pierwszej prawdziwej syntezy „Aten”, „Rzymu” i „Jerozolimy”, poprzez wykorzystanie nauki greckiej i prawa rzymskiego oraz wpisanie biblijnej etyki i eschatologii w porządek dziejów,
- rozwój liberalnej demokracji jako konsekwencji „wielkich rewolucji demokratycznych” (stopniowo w zasadzie w całej Europie i w Stanach Zjednoczonych), przy czym Nemo uważa, iż pluralizm działa skuteczniej niż jakikolwiek porządek naturalny lub sztuczny zwłaszcza w takich dziedzinach, jak nauka, polityka, gospodarka, umożliwiając Zachodowi – w szczególności w obszarze gospodarki – rozwój i wydanie na świat nowoczesności. Należy zaznaczyć, że polski intelektualista, historyk i pisarz, „filozof z Pleszewa”, jak go nazywano, Teodor Jeske-Choiński już w wydanej w 1905 roku analitycznej pracy *Dekadentyzm*, „w koncepcji czterech filarów cywilizacji europejskiej twierdził, że gmach cywilizacji europejskiej opiera się na: *primo* – filozofii greckiej, *secundo* – prawie rzymskim, *tertio* – religii chrześcijańskiej, *quatro* – germańskiej instytucji królestwa” (Klimczak, 2020: 55–56). Wskazał również Ateny, Rzym i Jerozolimę jako źródła cywilizacji zachodniej³.

³ Na temat rozróżniania pojęć *kultura* i *cywilizacja* pisałem we wstępie do artykułu *Internet jak miasto* opublikowanym w ZIwGiB 1/28 (2019) (Fidos, 2019: 50–51). Interesujący prze-

Zachód według koncepcji Nemo nie jest statyczną strukturą, charakteryzującą się cechami odróżniającymi go od innych struktur kulturowych, choć cechy takie można określić jako wynikające z owych pięciu „zasadniczych zdarzeń”. To dynamiczne, oparte na historii ujęcie zjawiska: kryterium przynależności do kultury Zachodu jest właśnie przejściem przez doświadczenie wszystkich „pięciu zdarzeń”.

Autor eseju uważa, iż niektóre kraje, na przykład państwa Europy Wschodniej, Ameryki Południowej, kraje świata prawosławnego czy Izrael, choć bliskie Zachodowi, nie należą do niego całkowicie. Kraje Europy Wschodniej, które na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia wyzwalały się z oków sowieckiego komunizmu, a na początku XXI wieku stały się nowymi członkami Unii Europejskiej, są krajami kultury quasi-zachodniej. Uzasadnieniem takiej kwalifikacji są zdaniem Nemo jeszcze nie tak dawno obserwowane w tych krajach nieznamość i brak ugruntowania instytucji demokratycznych i liberalnych jako skutek ich zdławienia już w zarodku przez faszyzm, a potem przez bolszewicki komunizm⁴.

Pogląd taki sugeruje, że na przykład Polska czy Węgry w dniach obalenia Muru Berlińskiego należały tylko „jakby” do Zachodu, ale Nemo cytuje opinię, która padła w 1978 roku z ust Serge’a Boidevaix, ambasadora Francji w Polsce, na temat granicy dzielącej Europę, którą – zdaniem ambasadora – nie była „żelazna kurtyna”, lecz „[...] politycznie niewidzialna linia oddzielająca Rosję od Polski, rozgraniczająca dwie odrębne kultury. [...] Tutaj jest pan na Zachodzie” – podsumował ambasador swoje rozważania o Polsce (Nemo, 2006: 121). Nemo dodaje od siebie, że różnice dotyczyły systemu wartości i instytucji społeczno-politycznych, natomiast w innych sferach: literaturze, muzyce, nauce rosyjskiej nie było niczego, co człowiek Zachodu

głód rozumienia tych pojęć zaprezentował D.P. Klimczak we wspomnianym już eseju, w którym za podstawę uniwersalnej cywilizacji zachodniej uważa kulturę śródziemnomorską (Klimczak, 2020: 58–61). Ich omówienie przekroczyłoby znacznie ramy niniejszego artykułu, toteż w tym miejscu ograniczymy się do stwierdzenia, że cywilizacja rozumiana bywa jako coś, co „istnieje poza człowiekiem i bytuje w świecie materii jako jego wytwór, przejaw. Kultura to przeciwieństwo cywilizacji, czyli odseparowana od zewnętrznego świata duchowa rzeczywistość człowieka obejmująca wytworzone przez niego wartości (czy powinności)” (Klimczak, 2020: 58). Tak pojmował cywilizację i kulturę Immanuel Kant. Marcel Mauss natomiast pisał: „Należy odróżnić cywilizację od tego, co zwie się kulturą lub cywilizacją jakiegoś narodu, a co jest niczym innym, jak bądź jego systemem społecznym, bądź wytworzonym przezeń ideałem tego systemu... Cywilizacją możemy nazwać rezultaty tych wszelkiego rodzaju stosunków i kontaktów, które ustalają się poprzez sąsiedztwo lub pokrewieństwo między społeczeństwami” (Klimczak, 2020: 58). Edward Sapiro – jak pisze Klimczak – twierdził, że cywilizacja jako całość trwa nieprzerwanie, a kultura jest tym, co przychodzi i odchodzi. Alfred Weber oddziela kulturę od cywilizacji, która jest według niego ogólnoludzkim procesem oświecenia nierozłącznie związanym z kontekstem historycznym. Kultura natomiast rodzi się, rozwija, starzeje, w końcu zamiera jako niezależny świat symboli i treści (Klimczak, 2020: 58). Wynika z tego, że można odróżnić kulturę pewnego narodu od kultury innego, lecz grupa sąsiadujących narodów tworzy cywilizację. Problem jest jednak bardziej złożony.

⁴ W przypadku Polski i wielu europejskich krajów narodowych zniewolenie przez sąsiednie mocarstwa następowało znacznie wcześniej, trwało czasami kilka wieków i miało znaczący wpływ na rozwój społeczno-polityczny tych krajów, toteż nie należy winić za to swego rodzaju opóźnienie w rozwoju demokracji wyłącznie faszyzmu i sowieckiego komunizmu.

odczuwałby jako obce⁵. Słowa Kołakowskiego na temat subiektywności kryteriów opartych na informacjach historycznych uznawania czegoś jako konstytutywnego dla kultury zdają się znajdować tu potwierdzenie – wszak ówczesny podział na demokratyczny Zachód i komunistyczny Wschód był konsekwencją wcześniejszych zdarzeń historycznych, których sprawcy nie mieli na celu kształtowania odrębnych kultur (choć propaganda obowiązująca wówczas w tak zwanym bloku wschodnim zorientowana była właśnie na kształtowanie „nowego człowieka”, „nowego ładu społeczno-ekonomicznego”, „nowej kultury”). Z drugiej zaś strony odrębność Rosji w pewnych obszarach życia społeczno-politycznego z pewnością wynikała z innych niż polskie czy zachodnioeuropejskie doświadczeń kulturowych w przeszłości i właśnie na te doświadczenia historyczne zwraca uwagę Nemo. Rosja z całą pewnością nie doświadczyła skutków „rewolucji «papieskiej» XI–XIII wieku”, bowiem już wtedy pozostawała pod wpływem schizmatycznego Kościoła prawosławnego; nie przeżywała również „wielkich rewolucji demokratycznych” prowadzących Zachód ku demokracji liberalnej.

Pojawia się zatem kwestia rozumienia pojęcia *Zachód*, zarówno świadomego, można by powiedzieć – słownikowego, jak i uwewnętrznionego jako identyfikacja i poczucie więzi z ludźmi o tej samej mentalności. Choć historia pojęcia *Zachód* nie stanowi dla Nemo przedmiotu jego eseju, autor analizuje rozumienie tego pojęcia w kontekście licznych dziejowych zawirowań, a ich dość obszerne omówienie, wprowadzie tylko w przypisie, świadczy, że zagadnienie jest dla niego ważne (Nemo, 2006: 13–15).

Początkowo kultura Europy chrześcijańskiej pojmowana była – jak pisze Nemo – w opozycji do świata arabsko-muzułmańskiego, hinduskiego i chińskiego, a po ataku Turków – wprost przeciwstawiana była Orientowi. Kołakowski w swoim *Szukaniu barbarzyńcy*, odnosząc się do kwestii takiego pojmowania kultury Europy, zwraca uwagę na umowny charakter stwierdzenia samoświadomości Europejczyków jako społeczności odrębnej od reszty świata: „Nie ma powodu wyobrażać sobie, że wszyscy ci, którzy w różnych czasach zwalczyli Saracenów na Półwyspie Iberyjskim, Tatarów na Śląsku czy armie otomańskie w dorzeczu Dunaju, dzielili taką właśnie identyczną samowiedzę [...], samowiedza ta ukształtowała się na podstawie jedności wiary i utrzymała się w epoce, kiedy ta właśnie jedność jęła się kruszyć [...]” (Kołakowski, 1984: 12).

Kołakowski – wspominając rozmowę z pewnym znanym meksykańskim pisarzem, który oprowadzał go po zabytkach z czasów przedkolumbowych Meksyku i podkreślał „barbarzyństwo hiszpańskich żołdaków” – cytuje swoją reakcję na takie

⁵ Obecnie, gdy piszę te słowa, sytuacja nieco się skomplikowała, ponieważ nowe pokolenia chłonnące bez przeszkód zdobycze technicznych środków przekazu informacji, w tym – możliwości internetu, zwłaszcza w urządzeniach mobilnych – oraz wola tych pokoleń uczestnictwa przynajmniej społecznego i intelektualnego w życiu całego świata zdają się zacierać owe granice. Nie dysponuję wiarygodnymi badaniami tych zjawisk, wobec tego ograniczam się do zasygnalizowania problemu.

kwalifikowanie zachowania przybyszów z Europy: „Sądziś, że to byli barbarzyńcy – ale może to byli prawdziwi Europejczycy, może nawet ostatni prawdziwi: ci ludzie brali na serio swoją chrześcijańską i łacińską cywilizację i z tej właśnie racji nie mieli żadnych powodów, by ochraniać przed zniszczeniem pogańskie bożki [...]” (Kołakowski, 1984: 13).

Był to – jak pisze autor – żart, ale nie bez podtekstu, bowiem w kolejnym akapicie Kołakowski dzieli się refleksją: gdy nasza własna cywilizacja staje się nam obojętna i przestajemy traktować ją na serio, wówczas staje się możliwe zarówno życzliwe zainteresowanie innymi kulturami, jak i ich tolerancja. Tolerancja, a zatem – zgoda na ich istnienie, lecz niekoniecznie akceptacja. Zatem zdobywcom Ameryki Południowej nie była obojętna z pewnością ich europejska tradycja, wiara, sposób myślenia o świecie, skoro wówczas nie zdobyli się nawet na tolerancję dla „pogańskich bożków”. W każdym razie – jeżeli nawet na przełomie XV i XVI wieku uczestnicy wypraw Kolumbowych nie uświadamiali sobie w pełni sensu pojęcia europejskości jako odrębnej kultury, to z pewnością identyfikowali się bezwarunkowo z czymś, co po wiekach nazwano chrześcijańską kulturą Europy. Łacińska cywilizacja i chrześcijaństwo były potężnymi i wyrazistymi filarami dla olbrzymiego zachodniego gmachu, choć pokolenia jego mieszkańców mogły nie mieć świadomości tego, że właśnie na tych filarach opiera się ich świat.

Nasuwa się tu pewna obserwacja Zygmunta Baumana poczyniona w Leeds, w którym spędził blisko ćwierć wieku. Na wspaniałym, zbudowanym z wykorzystaniem materialnych zasobów mieszkańców Leeds gmachu Ratusza można odczytać liczne dewizy. Jedna z nich zwróciła uwagę autora *Ponowoczesności jako źródła cierpień* swoją lakonicznością i jasnością: „Naprzód!”. Bauman dzieli się przy okazji odkrycia tego „złotego rozkazu” taką oto refleksją: „Dla tych, którzy ratuszowe dewizy komponowali, czas miał kierunek. Parł przed siebie, do przodu. [...] Trzeba było z czasem iść, za czasem podążać i mknący naprzód czas doganiać. Czas jest bezlitosnym i bezapelacyjnym sędzią kapryśnej ludzkiej woli – obnażał i karał surowo wszelką gnuśność, opieszałość czy zaniedbanie. Ale wytyczał zarazem drogę, po której można było pewnie kroczyć, licząc, że się dojdzie tam, gdzie się dojść zamierzało; taka droga nadawała sens każdemu ze stawianych na niej kroków” (Bauman, 2000: 139).

Wprawdzie można byłoby mieć pewne wątpliwości, czy traktować na równi budowanie ratusza z podbojem mieszkańców Meksyku, ale dla konkwistadorów ich działania były jak budowanie gmachu. Mieszczanie z Leeds, finansując szczerze wznoszenie gmachu, chcieli być może pokazać otwierającej go królowej Wiktorii oraz towarzyszącej jej arystokracji, że ich stać, że potrafią nie gorzej niż inni być mecenasami sztuki. Żołnierze Corteza, zdobywając państwo Azteków, być może chcieli pokazać królowej Izabeli Kastylijskiej i jej małżonkowi Ferdynandowi Aragońskiemu, że stać ich na męstwo i wytrwałość w rozbudowywaniu wspaniałego gmachu Korony Hiszpańskiej. Wspaniałego w ich ocenie, bowiem historycy badają-

cy tamte wydarzenia nie są tak przychylni w swych opiniach. David Graeber, autor książki *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, nie doszukuje się w ich postępowaniu chciwości jako źródła motywacji, lecz zaskakująco konstatuje, że byli dłużnikami, świadomymi, że nie zasłużyli na taki los. Wszystko zatem, co ich otaczało, z gniewem i oburzeniem z powodu swego położenia chcieli natychmiast zamieniać na pieniądze (Graeber, 2011: 407 i nast.).

Ale Bauman dodaje, że budowniczowie leedskiego ratusza nie mieli gotowych scenariuszy, takich jakimi z pewnością posługiwali się zdobywcy Nowego Świata. Nie wiedzieli z góry, w którą stronę mają kroczyć. „Nie wiedzieli, kim są, zanim zaczęli żyć odpowiednio do tego, czym byli. Musieli najpierw stać się czymś, by być kimś. Tożsamość nie wyprzedzała ich czynów – wlokła się za nimi” (Bauman, 2000: 140). A jak pisał Georg Simmel w eseju *Stań się, czym jesteś*: „[...] losem człowieka jest niemożność stania się, w spokoju samoistnego wzrostu, tym, czym już jest w swoim najgłębszym, wypełnionym sensem bycie; ale że bardziej tu niż dla wszystkich innych zewnętrznych zdobyczy potrzebuje walki, cierpień, niebezpieczeństw, aby odnalazł drogę do samego siebie” (Simmel, 2007: 140). Europejczycy XV i XVI wieku byli rycerzami pewnymi swych racji, umocnionymi wiarą chrześcijańską i świadomymi przynajmniej swoich zasobów umiejętności i wiedzy, ale również musieli „stawać się, czym byli” w walce, niebezpieczeństwie i cierpieniach.

Powróćmy do Kołakowskiego i jego eseju *Szukanie barbarzyńcy*, w którym pisze – jakby kontynuując odpowiedź swemu meksykańskiemu przewodnikowi po zabytkach kultury ludów indiańskich – że żołnierze Corteza byli przede wszystkim „[...] zdobywcami, a nie konserwatorami zabytków; byli okrutni, chciwi i bezlitośni, zapewne zarazem pobożni, szczerze przywiązani do swojej wiary i przekonani o swojej duchowej wyższości. Jeśli byli barbarzyńcami, to tylko w tym sensie, w jakim barbarzyńskie z definicji są wszystkie podboje, albo dlatego [...], że brakowało im tolerancji wobec innych kultur” (Kołakowski, 1984: 13). Ale czy aby w ocenie zachowania zdobywców Ameryki nie popełniamy pewnego nadużycia metodologicznego: miarą są tu nasze współczesne normy, wywodzące się z uniwersalizmu, głoszącego niejako równość wszystkich kultur, nieuwzględniające tego wszystkiego, co zachodziło przez wieki, owego dochodzenia „średniowiecznych rycerzy” do etykiety⁶, a wraz z nim – do refleksyjnego wykorzystania gromadzonych przez wieki zasobów mądrości? Z drugiej strony – jak zapytuje Kołakowski – czy „respekt dla innych kultur jest w ogóle zalecany i w jakim momencie chwalebna wola, by nie okazać się barbarzyńcą, przeradza się sama w obojętność czy wręcz aprobatę barbarzyństwa?” (Kołakowski, 1984: 13). Kołakowski zwraca uwagę na działania biskupa Bartolomé de Las Casasa, który atakując postępowanie żołnierzy Corteza, demonstrował postawę będącą sprzeciwem wobec własnego plemienia w imię tych samych zasad chrześcijańskich, na które najeżdźcy się powoływali. Biskup był przedstawicielem tych idei, które stanowiły podstawę kultury ówczesnych Europejczyków, ale

⁶ O którym pisze Aleksander Bocheński w swoim eseju *Dygresje o wyższej i niższej kulturze*.

ówcześni Europejczycy byli zdobywcami, roszczącymi sobie prawo do duchowej wyższości nad resztą świata, bowiem dopiero w czasach zapowiadających oświecenie pojawił się nowy rodzaj refleksji sceptycznej nad tą wyższością, przejawiający się zwłaszcza w literaturze pięknej w postaci spoglądania na siebie oczami innych (Kołakowski, 1984: 14).

W tym miejscu warto odnieść się do przemysłów Aleksandra Bocheńskiego na temat ewolucji, jaką przechodziły społeczności Europy od niższej kultury wczesnofeudalnej do wyższej kultury społeczeństwa przestrzegającego zasad etykiety. W okresie, gdy jeszcze „nie było kultury”⁷ i nie było miast, ludność dzieliła się na możnych, mocnych, których zajęciem była walka, oraz ubogich, słabych, zajmujących się pracą, przy czym granica pomiędzy tymi grupami była płynna, toteż pacholek-osilek mógł być pasowany na rycerza. Ich kultura współzycia, kultura materialna czy sposoby rozrywki nie były zróżnicowane: „[...] Czas wolny między stałymi wyprawami wojennymi i polowaniami zapełniano prymitywnym ucztowaniem [...] Model potężnego, walecznego rycerza był przedmiotem tęsknot i dążeń. Skłonność do agresji była więc trenowana jako wartość najwyższa” (Bocheński, 2007: 9–10).

Również hiszpański myśliciel José Ortega y Gasset – jak podaje Krzysztof Polit – do końca życia przekonany był, że „[...] wszelka kultura swoimi korzeniami sięga do pierwotnego, dzikiego stanu ludzkości”, a dalej: „[...] epoce kultury wyrafinowanej, nikt o tym rzecz jasna nie pamięta, ludzie, omamieni względną doskonałością i bogactwem tego, co ich otacza, odwracają się od przeszłości i nie chcą pamiętać o tym, co zawdzięczają swoim przodkom” (Polit, 2005: 70–71). Toteż w koncepcji ortegiańskiej: „Kultura nie rodzi się z kultury, lecz z pewnych sił i potencji prakulturowych, które owocują w ten właśnie sposób. Każda kultura posiada swoje korzenie w barbarzyństwie i każda jej forma czerpie z tego właśnie źródła, a kiedy ono ulega wyczerpaniu, kultura ulega unicestwieniu” – jak czytamy w tekście *Notas del vago estío* (Notatki z leniwego lata). Kultura bowiem – pisze Ortega w eseju o Kancie „[...] w ścisłym znaczeniu tego słowa oznacza tworzenie tego, co pozostaje do wykonania, a nie kontemplację tego, co już zostało wykonane” (Polit, 2005: 70, 71).

Byłoby jednak absurdem twierdzenie, że podczas gdy Europa – odchodząc od gwałtu i barbarzyństwa – tworzyła kulturę opartą na wiedzy i rozwoju stosunków społeczno-gospodarczych, to Azja dla przykładu tkwiła w przywiązaniu do agresji i prostackich rozrywek. Ale to właśnie kultura Europy stawała się coraz bardziej uniwersalna. I choć Kołakowski nie bez ironii pisze: „Pierwszą rzeczą, jakiej reszta świata spodziewa się od kultury europejskiej, są techniki militarne, ostatnią – wolności obywatelskie, instytucje demokratyczne, standardy intelektualne [...]” (Kołakowski, 1984: 18), czyli wszystkie te, które dla Nemo są istotą kultury Zachodu, to właśnie nieeuropejski świat, aby istnieć, musiał stawać się zachodni: „Członkowie społeczeństw niezachodnich również chcą żyć. Dla nich powrót do sytuacji

⁷ Nawiązanie do jednego ze śródtytułów rozdziału 1 przywoływanego eseju (Bocheński, 1972: 8).

przedkolonialnej i rezygnacja z życia w środowiskach jakoś tam „uzachodnionych” nie wchodzi w rachubę. Najpierw musieliby zredukować swą populację o 90%, bo dopiero po takiej drastycznej operacji przywróciliby równowagę między liczbą ludności a wydajnością tradycyjnych społeczeństw [...], są skazani, czy im się to podoba, czy nie, na życie w cywilizacji technicznej zachodniego pochodzenia, ta zaś utrzymuje się jedynie dlatego, że istnieje globalna gospodarka wyposażona w międzynarodowe instytucje prawne, gospodarcze i monetarne, które również noszą na sobie piętno Zachodu” (Nemo, 2006: 113). Krajami przodującymi w obszarze współczesnej technologii IT są wprawdzie na przykład: Chiny, Korea Południowa, Japonia, ale technologia ta ma przecież zachodni rodowód.

Wykorzystywanie „praktycznych” walorów kultury Zachodu staje się przyczyną strat w kulturach owych niezachodnich krajów. Aby w pełni korzystać z tych walorów, trzeba postępować tak, jak postępuje Zachód, trzeba się do niego upodabniać. Nowe technologie nie służą zresztą tylko zaspokajaniu potrzeb egzystencjalnych, ale także pomagają w realizacji innych potrzeb, na przykład w odnajdywaniu szczęścia w zasobach materialnych, a skoro jest ono ważniejsze od innych wartości, to nie dziwota, że małe kultury zanikają. „Technologiczna ekspansja Zachodu oznacza zarazem obumieranie dziesiątków małych jednostek kulturalnych i języków, a jest to proces, z którego doprawdy nie ma powodu się cieszyć” (Kołakowski, 1984: 18).

Nie sposób przy okazji nie zwrócić uwagi na odmienne niż u Nemo spojrzenie Kołakowskiego na kulturę. Dla Nemo kultura zachodniej Europy to przede wszystkim kultura techniczna, gospodarcza i polityczna, dla Kołakowskiego zaś – mimo wszystko duchowość.

Kołakowski wyraża obawy o losy małych kultur w kontekście swojego przekonania o potrzebie krzewienia tych wartości, „[...] które były źródłem wszystkich wielkości Europy” (Kołakowski, 1984: 18), a które stanowią o uniwersalności kultury Zachodu. Ale czy wobec:

- ksenogamiczności kultury, mieszania się tradycji kulturowych, do którego zachęca Wojciech J. Burszta, bowiem tradycje kulturowe w tym „[...] procesie wzajemnego rozpoznania przestaną być względem siebie zamknięte, przepelnione lękiem i przesądem wobec wszystkiego, co wykazuje cechy obcości. Krótko mówiąc, ksenogamia jest lekiem na społeczną ksenofobię”⁸ oraz
- głoszonego hasła: „wszystkie kultury są równe”, o którym nie bez zastrzeżeń pisze Kołakowski,

kultura Europy nie staje się jedną z owych „dziesiątek małych jednostek kulturalnych”, które obumierają w zalewie ogólnościowego uniwersalizmu? W 1947 roku Arnold Toynbee prorokował, że staniemy się spadkobiercami wielu „proroków”, a ich lista objęła między innymi: Konfucjusza, Laozi, Sokratesa, Platona, Plotyna, Gautamę Buddę, Deutero-Izajasza, Jezusa Chrystusa, Zaratustrę, Mahometa, Elia-

⁸ Tak W.J. Burszta (2008: 15) komentuje w swoim esej *Świat jako więzienie kultury*. Pomyślenia poglądy Zadie Smith, wyrażone w jej powieści *Białe zęby* (2002).

sza, Eliszę, Piotra i Pawła, Śankarę, Ramanudżę, Klemensa i Orygenesę, Ojców Kapadockich, Afrykańczyka Augustyna, Umbryjczyka Benedykta, a także – aby nie przedłużać – Lenina, Gandhiego i George’a Washingtona. W liście tej – jak pisze Kołakowski – wyraża się „[...] ideał świata radykalnie zuniformizowanego [...]” (Toynbee, 1947: 90, za: Kołakowski, 1984: 19).

Droga Zachodu ku współczesności

Stare kultury, owe małe kultury buntują się, ale i w historii kształtowania się kultury Zachodu sporo było kontrowersji i buntu. W epoce odkryć kontynentów drugiej półkuli na przykład – czytamy w eseju Nemo – obie Ameryki przeciwstawiane były „Staremu Światu”, czyli Europie, jako „Nowy Świat”, leżący na zachodniej półkuli. Zwłaszcza politycy Stanów Zjednoczonych podkreślali, że w „Nowym Świecie” panują: prawdziwa demokracja i prawdziwa wolność, w przeciwieństwie do starej Europy zniewolonej absolutnymi monarchiami i skostniałymi systemami społecznymi. W tamtych czasach w wielu opiniach Zachód nie oznaczał Europy.

W swoich rozważaniach Nemo odwołuje się do poglądów Friedricha Augusta Hayeka. Hayek uważa, iż gwałtowny rozwój Europy w ciągu ostatnich dwustu lat dokonał się dzięki mądrości nowoczesnego społeczeństwa, której źródłem jest wyspecjalizowanie się grup społecznych w częściach wiedzy, powstałych w wyniku naturalnego podziału tej wiedzy. Naturalny podział wiedzy jest jednym z obszarów naturalnego podziału umiejętności w każdej dziedzinie działalności człowieka pomiędzy członków społeczeństwa. Nie jest przypadkiem, że teoria sprawnego, celowego działania – prakseologia – powstała właśnie na Zachodzie⁹. Istotą tego gromadzenia mądrości jest przekonanie, że to, z czego wytworzenia zrezygnujemy, uzyskamy dzięki wymianie. „Zdolność społeczeństwa do pomnażania wiedzy dzięki podziałowi pracy zależy [...] ściśle od jego zdolności do organizacji owej wymiany, to jest od utrzymania więzi społecznych (konflikt wyklucza wymianę) przy jednoczesnym porzuceniu jednorodności (brak zróżnicowania podmiotów również wyklucza wymianę) [...]. Wymiana zakłada [...] istnienie reguł sprawiedliwego postępowania, zgodnego z moralnością i prawem. [...] Dotyczy to [...]: prawa cywilnego gwarantującego własność prywatną i regulującego zawieranie umów [...]” (Nemo, 2006: 102–103).

Jest to możliwe tylko w świecie moralności, w którym wysoko cenione są: jednostka ludzka i jej wolność, intelekt, przewaga rozumu krytycznego nad myśleniem magiczno-religijnym, w świecie, w którym „inny”, tj. nienależący do tego samej rodziny, klanu, grupy etnicznej czy narodowej traktowany jest jako pełnoprawny

⁹ Por. von Mises, 1949. W listopadzie 2007 roku staraniem polskiego Instytutu Misesa ukazało się polskie wydanie *Human Action: A Treatise on Economics* pt. *Ludzkie działanie: traktat o ekonomii* w przekładzie Witolda Falkowskiego. Por. także Tadeusza Kotarbińskiego *Traktat o dobrej robocie* (Kotarbiński, 1982).

partner, wobec którego należy stosować te same reguły moralne i prawne, oczekując, że zaakceptuje on te reguły. Taki świat – jak pisze Nemo – stworzony został przez Zachód. Społeczna zgoda na prawo własności, poszanowanie umów jako prawnych regulacji wzajemnych relacji oraz abstrakcyjność prawa umożliwiają ponadto współpracę uczestników wymiany na odległość. Przynależność do tej samej grupy etnicznej, tej samej społeczności o wspólnym celu życia stała się dla wymiany zbędna. Wymiana na odległość przyspieszyła proces gromadzenia mądrości i poszerzyła jej zasoby (Nemo, 2006: 103).

Wymiana wiedzy nie byłaby jednakże możliwa, gdyby w kulturze Zachodu nie funkcjonowało pojęcie prawdy, prawdomówności jako jej usankcjonowany element. Feliks Koneczny w swym wołaniu o cywilizację łacińską pisze, że „[...] prawdomówność nadaje trwałości więzi życia, przepajając je poczuciem bezpieczeństwa i stałości” (Koneczny, 2006: 35). I dodaje w kontekście rozważań nad istotą i wyższością cywilizacji łacińskiej: „Gdy w obrębie cywilizacji łacińskiej zaniecha się kultu prawdy, musi nastąpić rozbięcie społeczeństwa, upadek narodu, bezsilność państwa na zewnątrz i zubożenie obywatelskie wewnątrz, albowiem poderwie się zasadniczo siły twórcze” (Koneczny, 2006: 36). A jako że dla Konecznego nauka, prawdomówność i etyka są w cywilizacji łacińskiej nierozzerwalnie związane, rekapitułuje: „[...] upadek nauk bywa za panowania kłamstwa pierwszym mimowolnym zwiastunem grożącego zła, pociągającym za sobą zanik prawdy wyższego rzędu i ruinę wyższego wykształcenia etycznego” (Koneczny, 2006: 36). Uważa bowiem, że to właśnie prawdomówność w jakimś sensie wynikająca z charakterystycznego dla Europy zawierzenia nauce i bazującej na niej etyce jest cechą typową dla zachodniej, łacińskiej cywilizacji. Przeciwstawia tę cechę innym cywilizacjom, twierdząc, że: „Prawdomówność nie stanowi [...] powszechnie przyjętego obowiązku, ani nawet nie wszędzie bywa ceniona. Na ogół jest to pozostawione utylitaryzmowi” (Koneczny, 2006: 29). Czyżby zatem właśnie w nastawieniu na praktyczne aspekty swego rodzaju harmonizowanie cywilizacji pozaeuropejskich z Zachodem znajduje swe inspiracje? Czy wspomniana wyżej ksenogamia kulturowa nie doprowadza w naszych czasach do deprecjacji prawdy w imię utylitaryzmu? I jeszcze jedno pytanie, które stawiam również bez odpowiedzi: czy aby współczesna Europa i Stany Zjednoczone Ameryki Północnej nie stały się współczesną kolebką kultury manipulacji i kłamstwa? Pytania te wymagają jednakże odpowiedzi w innym namyśle.

Tradycyjna kultura Zachodu jawi się zatem jako swego rodzaju przepis na sukces przede wszystkim gospodarczy i społeczny, gwarancja egzystencji na tyle bezpiecznej, że coraz mniej zależnej od uwarunkowań naturalnych. Nemo polemizuje z poglądami, według których rozwój kapitalizmu i towarzyszące mu: rozwój cywilizacyjny i demograficzny Europy, obejmujący również Amerykę Północną, spowodowały zubożenie ludności. Dzieli się przy tym kontrowersyjną opinią: „W istocie kapitalizm wcale nie zubożył ludzkości; on jedynie pomnożył biednych. By zaś pomnożyć biednych, potrzeba bogactwa, i tego właśnie dokonała gospodarka kapita-

listyczna. Rzecz w tym, że stworzone przez nią nadwyżki produkcji społeczeństwa protokapitalistyczne wykorzystywały początkowo dla zaspokojenia swej odwiecznej obsesji, czyli utrzymania się przy życiu, nie zaś dla podniesienia stopy życiowej [...], człowiek woli żyć, nawet w biedzie, niż umrzeć. Stąd wzrost liczby żyjących na granicy nędzy” (Nemo, 2006: 106).

Czy Zachód w trzeciej dekadzie XXI wieku jest jednakże tym Zachodem, o którym piszą Nemo czy Koneczny: u swych korzeni – hellenistyczno-rzymski, potem chrześcijański, liberalno-demokratyczny, naukowy, sprawiedliwy? Kołakowski zwraca uwagę na narastający od czasów poprzedzających oświecenie sceptycyzm Europy w stosunku do swoich własnych wartości, „[...] umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się [...] pewności siebie, samozadowolenia [...]; europejska identyczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiejkolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju. I chociaż prawdą jest, że wszystkie nauki [...] albo zrodziły się w łonie kultury europejskiej, albo w niej osiągnęły dojrzałość [...], to jest wśród nich jedna, którą można nazwać europejską *par excellence*, przez treść samą; jest to mianowicie antropologia, [...] praca, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych [...]; jest to akt wyrzeczenia [...] wykonalny tylko wewnątrz [...] kultury, [która – przyp. Ł.F.] umiała podjąć wysiłek rozumienia innego, ponieważ sama siebie nauczyła się kwestionować” (Kołakowski, 1984: 14–15).

Zachód zatem wytworzył umiejętność zauważania i rozumienia innych. Ponieważ w swojej historii, zwłaszcza wówczas, gdy ograniczał się wyłącznie do Europy, swą tożsamość budował – jak zauważył Nemo – również poprzez przejmowanie, pożyczanie „jedni od drugich”: Rzymianie od Greków, poganie północnej i wschodniej Europy od chrześcijan, tego, co akceptował jako wartościowe. Również dziś zdaje się chłonać niemal z całego świata wszystko to, co uznaje za wartości. Nie jest to jednak tak proste i jednoznaczne.

Zaimki osobowe a kultura

Słyszac czyjaś wypowiedź: „Dobry i doświadczony chirurg odwiedza po operacji pacjenta przy łóżku”, czy na pewno wiemy, o jakiego chirurga tu chodzi: o tego, który to mówi, o tego, do którego się to mówi, czy jakiegoś chirurga, o mężczyznę czy o kobietę? Dlaczego nie precyzujemy wypowiedzi? Dlaczego przedkładamy formę męską rzeczownika, nie próbując innych językowych rozwiązań?

Mieczysław Krapiec pisał: „Język jest tym «środowiskiem», w którym człowiek staje się człowiekiem. I tylko przez język jakby «detonuje się» ludzki duch. I tylko przez artykułowanie myśli w języku dokonuje się poznanie i myślenie. Język jest podstawową strukturą totalizującą całokształt ludzkiej kultury, gdyż właśnie granice języka są granicami kultury. I [...] nikt nie staje się człowiekiem bez «mówienia» [...]” (Krapiec, 2006: 27).

Dean MacCannell zdaje się upatrywać właśnie w gramatyce, a zatem w strukturze języka, początków hierarchizowania kultury, będącego swego rodzaju narzędziem dominacji jednych nad drugimi: „Pytanie etnosemiotyczne brzmi: w jaki sposób grupy będące u władzy potrafią sprawiać wrażenie, że one same są mniej etniczne niż ci, nad którymi mają władzę, jak podtrzymują wrażenie, że ich cechy i właściwości są czymś normalnym, podczas gdy analogiczne cechy innych są «etniczne»? [...] Jeżeli strony interakcji międzyetnicznej zajmują pozycje *ja* lub *ty*, są równe pod względem gramatycznym niezależnie od wszelkich nierówności społecznych, jakie mogą istnieć między nimi” (MacCannell, 2006: 382).

W swoich rozważaniach na temat zaimków osobowych MacCannell stwierdza, że osobą mogą być *ja* i *ty*, bowiem *on* nie musi być w relacji twarzą w twarz, a zatem czasami – jakby w ogóle go nie było. Błędne byłoby jednak domniemanie, że pozycja gramatyczna zarezerwowana dla *ja* i *ty* z powodu obecności obu tu i teraz jest uprzywilejowana, na przykład dlatego, że „nieobecni (*on*) nie mają racji”. Wprawdzie *ja* może o sobie mówić kłamstwa, ale jeżeli okłamie *ty* lub powie do *ty* coś, co jest kłamstwem o *ty*, wówczas narazi się na natychmiastową reakcję – gwałtowne zaprzeczanie, obrażenie się, agresję. „*On* funkcjonuje w zupełnie innym planie lingwistycznym. Nie ograniczony przez «tu i teraz», może znaleźć się w dowolnym «tam i niegdyś». Co więcej, ta wolność jest całkowita, zaczyna się tuż za granicami dyskursu [pomiędzy *ja* i *ty* – przyp. Ł.F.] i panuje od początku aż do kresu czasu i przestrzeni. «Na początku Bóg (nie *ty* i nie *ja*, lecz *On*) stworzył niebo i ziemię»” – pisze MacCannell (2006: 384). Jakiś zatem *on* zdaje się funkcjonować obiektywnie, w oderwaniu od rzeczywistości postrzeganej, uświadamianej przez *ja* lub *ty*. Wypowiedź: „Dobry i doświadczony chirurg odwiedza po operacji pacjenta przy łóżku” pozwala uchronić się przed ewentualnym posądzeniem o kryptoreklamę: „Ja jestem dobrym i doświadczonym chirurgiem i odwiedzam po operacji pacjenta przy łóżku”. Taka obiektywizująca forma wypowiedzi pozwala również uniknąć hierarchizowania na przykład z domyślnym przekonaniem o wyższości pewnych cech kobiet nad cechami mężczyzn: „Ty jesteś dobrą i doświadczoną lekarką chirurgiem i odwiedzasz po operacji pacjenta przy łóżku”. Zatem ów *on* – „[...] jest wymieniony w stosunku do każdego innego możliwego *on* danego w obiektywnie ukonstytuowanym świecie, w uniwersum istniejącym niezależnie od sytuacji, którą ujmuje się w sposób subiektywny” (MacCannell, 2006: 384).

Takie niezauważalne usunięcie się *ja* lub *ty* w dyskursie na pozycję *on* umożliwia nie tylko uniknięcie konfrontacji, ale również pozwala tak uczestniczyć w dyskursie, by jednocześnie być niejako poza tą sytuacją, a zatem – wykorzystać ów dystans jako narzędzie zdobycia przewagi mądrzejszego. MacCannell zwraca uwagę na pewne paradoksy, których omówienie można znaleźć w pracach Thomasa Kochmana (1981; 1984), między innymi obserwowane fakty przewagi przedstawicieli społeczności ciemnoskórych nad przedstawicielami społeczności białych w bezpośrednich sporach wynikającej z ich, tak zwanych czarnych, umiejętności szybkiej riposty

oraz dużej tolerancji na brak zgody (przewaga w bezpośredniej konfrontacji ja–ty). Jednocześnie MacCannell zastanawia się: „Dlaczego więc w rządzie i biznesie nie przesuwają się na pozycję autorytetu, przynajmniej tam, gdzie uprzywilejowane są zdolności werbalne? Czy też: dlaczego Kultura Biała zachowuje swe historyczne przywileje wobec istnienia takich rezultatów codziennych interakcji?” (MacCannell, 2006: 385). Ale sytuacja w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej nie potwierdza takiej reguły. Zatem – Świat ewoluuje.

Pisząc o Białej Kulturze obserwowanej w obszarze, gdzie prócz niej występują inne nie-białe kultury, MacCannell nie utożsamia jej z Kulturą Białych Anglosaskich Protestantów lub Afrykanerów: „«Kultura Biała» w moim rozumieniu to strukturalne (czyli społeczne, lingwistyczne oraz nieświadome) uwarunkowanie egzystencji grup «etnicznych». Kultura Biała stanowi wielką totalizację, która w ramach obecnych układów społecznych odpowiada bytowi trzeciej «osoby» w planie językowym i «białemu światłu» w fizyce. Rości sobie ona wyłączne prawo totalizacji i reprezentowania wszystkich odcieni «w proporcji, w jakiej istnieją one w widzialnym spektrum» [MacCannell cytuje tu fragment definicji barwy białej za *Oxford English Dictionary* – przyp. Ł.F.]. «Białość» jako kulturowa totalność ufundowana jest na kilku prostych zasadach: depersonalizacji wszystkich relacji ludzkich i idealizacji obiektywnych sądów i powinności” (MacCannell, 2006: 388).

W koncepcji tej – lecz nie w samej Białej Kulturze – odnaleźć można tego samego ducha intelektualnego, który towarzyszył Kołakowskiemu, gdy właśnie w kontekście specyfiki antropologii podkreślał szczególną cechę kultury Zachodu. Przypomnijmy – Kołakowski dostrzega, że tożsamość kulturalna Europy odrzuca jakąkolwiek identyfikację zakończoną, i choć wszystkie nauki powstały w Europie lub osiągnęły w niej największy stopień rozwoju, to antropologia jest tą najbardziej w swej istocie europejską: dokonuje ona aktu wyrzeczenia się samej siebie jako nauki europejskiej, by zrozumieć innego, ponieważ „sama siebie nauczyła się kwestionować” (Kołakowski, 1984: 15). Oto MacCannell wyrzeka się niejako swojej dominującej pozycji autorytetu przedstawiciela kultury anglosaskiej, aby zrozumieć innego i dociekać przyczyn jego niepowodzeń czy nierównego i niesprawiedliwego traktowania. Jest jednakże przy tym również biały, uczestniczy bowiem w dyskursie pomiędzy białymi i nie-białymi, a jednocześnie jest jakby poza sytuacją dyskursu, aby jako *on* dojść do wyjaśniających konstatacji.

Białość MacCannella nie jawi się jednakże jako coś tożsamego z kulturą Zachodu. Jako uczony, profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego jest wprawdzie jej przedstawicielem, ale obszar Białej Kultury w jego rozumieniu zdaje się obejmować coś więcej niż dorobek Europy i USA: to również dorobek innych społeczności, którym udało się przyjąć pozycję *on*. Stykając się właśnie z kulturą Zachodu, nauczyły się one być jak *on*. Sceptycyzm Europy wobec wyższości własnej kultury zapoczątkowany jeszcze przed oświeceniem – jak konstatował Kołakowski w przywoływanym eseju – skutkuje we współczesnej kulturze Zachodu otwarciem na inny niż zachodni

świat, a przy tym – przyzwoleniem na przyłączenie. Ale nie jest to przyłączenie na zasadzie zsumowania, lecz iloczynu – koniunkcji.

Nasuwać się tu refleksje w kontekście tak zwanego aksjologicznego sensu prawdy. Chodzi o prawdziwość w działaniu. Można byłoby się zastanowić, jakie jest właściwe przeciwieństwo prawdziwego działania – czy to w sztuce, czy w biznesie: nieprawdziwe, sztuczne, zakłamane, rozumiane jako: nieszczerze, niezgodne z powszechnym rozpoznawaniem prawdy, służące przede wszystkim przypodobaniu się komuś, nieuczciwemu uzyskaniu zapłaty, nie zaś oddaniu obiektywnej prawdy...? Czy uzasadnione byłoby użycie pojęcia kłamstwa albo – ogólniej – oszustwa¹⁰ w wypadku sztuki wykonawczej (w muzyce, operze, dramacie) czy postawy w działalności gospodarczej, która wypływa z wyrachowania...? Traktuję te pytania jako retoryczne: odpowiedzi mogą być różne albo w ogóle może ich nie być, pozostanie zatem milczenie albo wewnętrzny namysł...

Wprawdzie MacCannell nie powołuje się na prace Paula Ricoeura, ale w jego rozważaniach nie sposób nie zauważyć wpływu myśli francuskiego filozofa. W szczególności należy przywołać takie eseje Ricoeura, jak *Model tekstu: działanie znaczące rozumiane jako tekst* (Ricoeur, 1984) oraz *O sobie samym jako innym* (Ricoeur, 2005). Wpływ ten być może jest pośredni za sprawą dokonanego przez jednego z czołowych współczesnych antropologów amerykańskich Clifforda Geertza przystosowania teorii Ricoeura dla potrzeb antropologicznej pracy terenowej. Chodzi o dokonywaną przez etnografa tekstualizację zachowania, mowy, wierzeń, tradycji ustnej i rytuałów, dzięki której nie jest już potem potrzebna obecność badacza przy tych działaniach, a wynik tego procesu stanowi swego rodzaju wstęp do interpretacji. W pracach Geertza przyjmuje to postać jakby synekdochy, gdy na podstawie takiego jednostkowego opisu wnioskuje się o tym, co nazywamy kulturą. Ricoeur przeciwstawia czytany tekst dyskursowi i – jak pisze James Clifford – „[...] dowodzi, że dyskursu nie można interpretować w niezamknięty, potencjalnie publiczny sposób, w jaki «czyta» się tekst. Aby zrozumieć dyskurs «musiałbyś tam być», w obecności wypowiadającego się podmiotu. Aby dyskurs stał się tekstem, musi – w terminologii Ricoeura – stać się «autonomiczny», oddzielony od konkretnej wypowiedzi i autorytarnej intencji. Interpretacja nie jest dialogiem. Nie jest uzależniona od bycia w obecności mówiącego” (Clifford, 1995: 25). Można by powiedzieć – za Bartoszem Rozbickim – że „[...] to, co wypowiedziane, znaczenie, wyodrębnia się od samego aktu wypowiedzenia” (Rozbicki, 2011: 71).

Jeżeli wobec tego potraktujemy kulturę Zachodu jako jedną z wielu współistniejących na świecie etnicznych kultur, natomiast jej interpretacje jako wynik procesu tekstualizacji i przeniesienia doświadczeń *ja* i *ty* – obserwatorów i informatorów –

¹⁰ Pojęcie *kłamstwo* zazwyczaj związane jest z aktem mowy: myśleć, że A, a mówić, że B, to kłamać. Oszustwo jest kłamstwem niekoniecznie związanym z aktem mowy: kupujący prosi o jeden kilogram jakiegoś towaru, a sprzedający wydaje mu towar o ciężarze mniejszym niż jeden kilogram, ale stwierdzenie tego aktu wyrażone jest już w akcie mowy.

do sfery publicznej, możemy zaryzykować twierdzenie, że zasób wiedzy o kulturze Zachodu jest już czymś innym, niż to, co moglibyśmy przeżyć jako świadkowie jednostkowych faktycznych zdarzeń zaistniałych wśród społeczeństw ją tworzących i w niej żyjących. Interpretacje kultury Zachodu to tak, jakby ktoś mówił jednocześnie *tu i teraz*, ale również *gdzieś i niegdyś*. Zachód jako ON.

Może właśnie dlatego meksykański rozmówca Kołakowskiego widział w konkwistadorach zwykłych, brutalnych barbarzyńców, jakby zaprzeczając szczególnej, twórczej roli Europejczyków przenoszących swe cywilizacyjne zdobycze na inne kontynenty. MacCannell natomiast, opierając się na spostrzeżeniach Renato Rosaldo, z pewnym sarkazmem przytacza fakty nieuczciwości i – jakby to określił Immanuel Kant – „fałszomówstwa” przedstawicieli „białej kultury” wobec swych „nie-białych” sąsiadów: „[...] konflikt w procesie wcielania różnych ludów świata w struktury Kultury Białej dotyczy wartości znaczenia ziemi oraz pieniędzy. [...] Kiedy dzicy lekceważą pieniądze i/albo nie chcą sprzedać ziemi «cywilizowanym», ci ulegają frustracji i zaczynają nazywać swoje postępowanie «pacyfikacją», «zachowaniem bezpieczeństwa»” (MacCannell, 2006: 394–395). Również dzisiaj obserwujemy agresywne zachowania sfrustrowanych decydentów, którzy swoje działania uzasadniają potrzebą zachowania równowagi, zachowania bezpieczeństwa.

Agresja może być zbrojną napaścią na skalę międzynarodową, może być pospolitym rozbojem, działaniem wykluczającym ze stosunków międzynarodowych lub wykluczeniem społecznym. Może wyrażać się wprowadzaniem ustawodawstwa ograniczającego prawa obywatelskie albo rozpowszechnianiem opinii o kimś lub o czymś, skutkującym ostracyzmem wobec ofiary takiej agresji (niezależnie czy to jest osoba, czy pogląd, czy cokolwiek innego). Wydaje się, że zawsze zarówno ofiara lub jej przedstawiciel, jak i obserwatorzy agresji zadają agresorowi krótkie pytanie: dlaczego? A to oznacza rozpoczęcie dyskursu.

Z dotychczasowych rozważań tej części artykułu wynika, że dyskurs jest działaniem, toteż można skonstatować, że kultura wyraża się w pragmatyce językowej. To są rozważania o cechach dystynktywnych, odróżniających elementy tekstualizacji. Jednakże nośność publiczna tego dyskursu jest możliwa dzięki istnieniu systemu językowego, który jest niejako narzędziem utrwalającym, zapisującym w kulturze to, co zostało wykonane, ale też wypowiedziane. Dlatego też wszystko to, co składa się na pojęcie kultury, funkcjonuje dzięki systemowi językowemu. Pragmatyka językowa jest już jednostkowa, jak wypowiedź *ja* wobec *ty*. Nasuwa się jednakże w tym miejscu pytanie: czy myślenie o czymś lub tekst o tym są dziejącą się tu i teraz rzeczywistością? Odpowiedź musi być przecząca, ale bez tekstualizacji niepodobna dokonać porównań, interpretacji, nawet gdyby sfilmowano porównywane ze sobą zdarzenia.

Pomiędzy „europocentryzmem” a „rewizjonizmem”

Jeżeli za *Słownikiem języka polskiego* przyjmiemy, że europocentryzm traktuje Europę jako centrum świata i główny ośrodek jego kultury (Szymczak, 1978: 561), to Kultura Biała Europejczyków wydaje się wyrazem właśnie europocentryzmu. Nasuwa się tu pewna refleksja, że skoro Kultura Biała – dzięki przejściu z pozycji *ja* i *ty* na pozycję *on* – umożliwia swego rodzaju manipulację interpretacji rzeczywistości, taką jak choćby w przytoczonym wyżej wypadku określania postaw agresywnych „zachowaniem bezpieczeństwa”, oznacza to przyjęcie do arsenału pojęcia kultury narzędzia będącego w rzeczywistości kłamstwem, oszustwem. Nawet jeżeli etyka Zachodu uznaje każde kłamstwo lub, jak już szerzej było to określone – oszustwo, za zło, to jest ono „przemycane” w spadku kolejnym pokoleniom jako metoda rozwiązywania problemów społecznych, etnicznych i politycznych.

Etnografowie i antropolodzy XX wieku, szczególnie w drugiej jego połowie, w swych postawach badawczych zdawali się zachowywać dystans wobec europocentrycznego punktu widzenia kultur świata. Znajdowało to wyraz w pracach autorów, których nazwiska przywoływano w tym tekście. Jednocześnie – jakby niezależnie od trendów w antropologii – w krajach zachodnich, w środowiskach uniwersyteckich lat sześćdziesiątych, pojawiły się postawy naukowe zwane z czasem rewizjonizmem. Ujmując zjawisko ogólnie – przedstawiciele rewizjonizmu kwestionowali wiodącą rolę kultury europejskiej w rozwoju cywilizacji na kuli ziemskiej. Krytycznej analizy debat prowadzonych w ostatnich kilkudziesięciu latach na temat roli Zachodu w procesach współoddziaływania na siebie różnych kultur dokonał Ricardo Duchesne w książce *The Uniqueness of Western Civilization* (Duchesne, 2012). Zdaje się on upatrywać źródeł rewizjonizmu w obserwowanej od lat sześćdziesiątych XX wieku w wielu zachodnich ośrodkach uniwersyteckich tendencji do kwestionowania szczególnej roli cywilizacji zachodniej w historii globalnej. W swoich rozważaniach podczas lektury tej książki Jacek Kwaśniewski zwraca uwagę na ważną kwestię: „Trzeba spojrzeć na lata sześćdziesiąte XX wieku jako na okres gwałtownego spiętrzenia krytycznej fali w wielu dziedzinach [...]. Fala kontrkultury była nierozzerwalnie związana z buntem pokoleniowym, środowiskiem studenckim i uniwersyteckim. Naukowcy znaleźli się w centrum wydarzeń i ich tradycyjne, eurocentryczne, prozachodnie widzenie świata w kursach o historii cywilizacji Zachodu zostało odrzucone jako zakłamujące rzeczywistość. [...] Otoczeni z jednej strony falą młodzieżowego i studenckiego protestu, a z drugiej rodzącą się właśnie ofertą nowego spojrzenia na dzieje, które zdawało się wychodzić naprzeciw oczekiwaniom młodych, coraz częściej zaciągali się pod nowe sztandary” (Kwaśniewski, 2013: 3).

Byłoby jednakże pewnym uproszczeniem twierdzenie, że zaspokojenie oczekiwań młodzieży studenckiej lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia stanowiło motor rozwoju postaw rewizjonistycznych. Kwaśniewski zauważa potrzebę głębszego zbadania tych przyczyn. Roger Scruton z kolei bezlitośnie ocenia to, co zaczęło obowiązywać od tamtych czasów w niektórych kręgach akademickich czy w ogóle

intelektualnych na Zachodzie, pisząc o publikowanych esejach czy rozprawach autorów wywodzących się z tych kręgów, że jeżeli: „[...] tylko tekst można odczytać jako wymierzony przeciwko zachodniej kulturze i społeczeństwu, podważający ich roszczenia do autorytetu czy prawdy, to jego bełkotliwość nie ma znaczenia. Wręcz przeciwnie, dowodzi jedynie, że argumentacja działa na poziomie głębi uodparniającym tekst na krytykę” (Scruton, 2012: 190).

Duchesne w swej pracy wykazuje powierzchowność analiz dokonywanych przez czołowych „rewizjonistów”, a nawet pewną nierzetelność. Szczegółowo analizuje prace historyka – Anglika Felipe Fernández-Armesto, którego celem niejako stało się pomniejszanie znaczenia Zachodu. Wykorzystując tezę McNeilla, że motorem zmian społecznych były głównie zapożyczenia od innych, nie zaś własne innowacje, Fernández-Armesto dowodzi, że zapożyczenia z innych kultur świadczą o braku oryginalności Europejczyków czy Amerykanów (Duchesne, 2012: 62–67). Duchesne, nie zaprzeczając roli, jaką odegrać mogą zapożyczenia z innych kultur w rozwoju lub jego zahamowaniu danej kultury, odwołuje się do prac licznych autorów – historyków i badaczy kultury, którzy analizują udokumentowane fakty.

Jeśli porównamy konstatację angielskiego historyka z tym, co pisał Nemo, a zatem – że Zachód to nie lud, lecz kultura, którą tworzyły różne nacje, świadomie przyjmujące wartości od ludów im obcych, to owe „zapożyczenia” nabierają zupełnie innego znaczenia. Rzymianie przejmowali bowiem wartości od Greków, Galloowie od świata rzymskiego, Germanie, Słowianie – od chrześcijańskiego już Rzymu, czyniąc z przeszłości innych ludów swoją własną przeszłość¹¹. I tak kształtowała się kultura Zachodu, z czasem stająca się wzorem czy punktem odniesienia dla innych.

Autor *The Uniqueness of Western Civilization* nie pozostaje również obojętny wobec też głoszonych przez Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorno, ich krytyki oświeceniowej idei racjonalizmu, doszukiwania się w podstawach ideowych Zachodu totalitaryzmu, a tym samym – stawiania niejako znaku równości pomiędzy nim a liberalizmem demokratycznym. „To, czy obywatel wybierze pakiet komunistyczny, czy faszystowski – piszą Horkheimer i Adorno – zależy od tego, czy bardziej imponuje mu Armia Czerwona, czy laboratorium Zachodu” (Horkheimer, Adorno, 1994: 228). Duchesne odczytuje poglądy tych filozofów „szkoły frankfurckiej” jako próbę zrównania stalinizmu, faszyzmu i amerykańskiej *the manipulative power of monopolistic mass society*¹². Kwaśniewski skomentował taką postawę Adorno i jego zwolenników następującymi słowami: „Polski czytelnik, który przeżył w obu dwudziestowiecznych totalitaryzmach przeszło pół wieku, chwytą absurdalność takiej konstrukcji intelektualnej w mgnieniu oka, ale potrzebne jest do tego doświadczenie tej różnicy na własnej skórze” (Kwaśniewski, 2013: 6).

¹¹ Jak pisał Kołakowski: działa się to dlatego, że Zachód świadom swojej przeszłości i swych wartości potrafił zauważyć innego... (Kołakowski, 1984: 14–15 i nast.).

¹² *Manipulacyjna władza monopolistycznego społeczeństwa masowego* – tłum. Ł.F. (por. Duchesne, 2012: 18).

Jednakże za najbardziej agresywne wobec zachodniej idei postępu uznał Duchesne poglądy wyznawane przez antropologów kulturowych, wśród których wymienia między innymi Gerharda i Jean Lenskich, Marviną Harrisa i Stephena Sandersona. Chodzi przede wszystkim o tezę, że wszystkie kultury są sobie równe, toteż rozważanie problemu, która kultura wniosła najwięcej do zasobów ludzkiej cywilizacji, jest nieuzasadnione. Pobrzmiwa tu wprawdzie pojawiający się u antropologów cytowanych poprzednio dystans, coś w rodzaju *splendid isolation* wobec kultury, w której się wychowało, ale w tamtych wypadkach była to metoda, tu zaś mamy do czynienia z ideologią. W jej zatem kręgu rodziły się koncepcje historyczne kwestionujące wiodącą rolę cywilizacji Zachodu w kształtowaniu cywilizacji światowej.

Duchesne na 488 stronach swojej książki analizuje źródła historyczne, aby udowodnić powierzchowność i nieprawdziwość tez głoszonych przez „rewizjonistów” historii cywilizacji. Przegląd tej analizy nie jest przedmiotem niniejszego tekstu. Nasuwa się tu jednakże kilka uwag:

- być może ów „rewizjonizm” jest jakąś próbą manipulacji, jest zatem zjawiskiem z obszaru oszustwa i to na gruncie nauki,
- mimo licznych i wpływowych „rewizjonistów” grupa uczonych, których nazwiemy „europocentrykami”, jest równie liczna i na tyle żywotna, że nie czujemy się my, Europejczycy, prowincjuszami wobec Hindusów, Chińczyków czy Indian Południowej Ameryki,
- nie można wykluczyć, że u źródeł „rewizjonizmu” leżała ukryta, zabarwiona swego rodzaju ksenofobią nienawiść „rewizjonistów” wobec cywilizacji Zachodu, która wydaje się im zbyt staroświecka, zbyt uporządkowana i niedająca możliwości czynienia co chwila wyjątków od reguły.

Ta ostatnia konstatacja wydaje się w aktualnych czasach, w których tak zwana poprawność polityczna stała się wymogiem wzajemnych międzyludzkich i społecznych relacji, bardzo uzasadniona.

Podsumowanie

Pojęcie *kultura Zachodu* wydaje się odnosić do dynamicznej struktury, pozostającej niejako w stałym rozwoju: zmienia się, chłonie wszystko to, co uważa za wartościowe, otwiera się na innych, których przyjmuje, jeśli nie z pełną akceptacją, to przynajmniej z zainteresowaniem. Ma jednocześnie ambicje przewodnictwa w zmianach świata, kształtowania kierunku jego rozwoju. Staje się zatem swego rodzaju abstraktem nazywanym cywilizacją: zrazu śródziemnomorską, potem europejską, Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, a obecnie – chciałoby się powiedzieć – Ziemią. Cytowani w artykule autorzy są jej, tej kultury, przedstawicielami. Choć często krytycznie nastawieni do tego, co w kulturze Zachodu się wydarzało, zazwyczaj piszą o niej z nieukrywaną satysfakcją, być może z powodów subiektywnych – w wyniku utożsamiania się ze swego rodzaju plemienną kulturą.

W obecnych czasach kultura ta zdaje się coraz bardziej uniwersalizować, zachowując jednakże swą specyficzną linię rozwoju, której początki znajdujemy w cywilizacji śródziemnomorskiej. Nie sposób nie zauważyć – zwłaszcza w jednostkowych zdarzeniach, międzyludzkich relacjach, ale nawet w wydarzeniach obserwowanych w dużych zbiorowiskach społecznych – że kultury inne niż te, identyfikujące się z kulturą Zachodu, są żywe i często agresywnie dążą do zaistnienia niezależnego od środowiska, w którym się pojawiły. Ale ich agresywność skłania do refleksji: czy we współczesności to są kultury, czy przejaw braku kultury... Choć mogłoby się wydawać, że Zachód wycofał się na pozycje kulturowej defensywy, to mieszkańcy współczesnej Europy i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej – identyfikujący się nadal z pojęciem Zachodu – mają coraz większą świadomość konieczności dbania o kontynuację tego zapoczątkowanego przed tysiącami lat nurtu, w którym miejsce ma zarówno tradycja, jak i zainteresowanie innym oraz akceptacja tego, co wartościowego wnosi on do wspólnego dorobku. Nauka o zarządzaniu i sztuka prowadzenia biznesu opierają się na tym dorobku, ponieważ staje się on coraz bardziej uniwersalny.

Bibliografia

- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bocheński A. (1972), *Dygresje o wyższej i niższej kulturze*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Burszta W.J. (2008), *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chryssides G.D., Kaler J.H. (1999), *Wprowadzenie do etyki biznesu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chudy W. (2003), *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Clifford J. (1995), *O autorytecie etnograficznym*, „Konteksty: polska sztuka ludowa: antropologia kultury, etnografia, sztuka”, t. 49, nr 3–4, s. 230–231.
- Duchesne R. (2012), *The Uniqueness of Western Civilization*, Leiden–Boston: Brill.
- Graeber D. (2011), *Debt: the first 5,000 years*, Brooklyn–New York: Melville House Publishing.
- Hayek F.A. (1983), *Knowledge, Evolution and Society*, London: Adam Smith Institute.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1994), *Dialektyka oświecenia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- Klimczak D.P. (2020), *Kultura śródziemnomorska jako uniwersalna cywilizacja zachodnia. Dociekania filozoficzno-literackie*, „Colloquia Litteraria”, nr 9(2), s. 55–83.
- Kochman T. (1981), *Black and White Styles In Conflict*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kochman T. (1984), *The Politics of Politeness: Social Warrants in Mainstream American Public Etiquette*, [w:] D. Schiffmin (red.), *Georgetown University Round table on Languages and Linguistics*, Washington: Georgetown University Press.
- Kołakowski L. (1984), *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks, s. 7–36.
- Koneczny F. (2006), *O cywilizację łacińską*, Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”.
- Kotarbiński T. (1982), *Traktat o dobrej robocie*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Krawiec A. (2018), *Paul Ricoeur i znaczenie dyskursu muzycznego*, „The Polish Journal of Aesthetics”, vol. 50(3), s. 29–43.
- Krąpiec M.A. (2006), *Człowiek i kultura*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Kwaśniewski J. (2013), *Cywilizacja zachodnia: polemika z krytykami Zachodu. Esej o książce Ricardo Duchesne*, Jacek Kwaśniewski.
- Kwiatkowski S. (2002), *Przedsiębiorczość intelektualna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MacCannell D. (2006), *Kultura Biała*, [w:] M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. nlb. 381–401.
- Nemo Ph. (2006), *Co to jest Zachód?*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ortega y Gasset J. (1927), *Notas del vago estío*, „El Espectador”, t. 5, s. 32–33.
- Polit K. (2005), *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Ricoeur P. (1984), *Model tekstu: działanie znaczące rozumiane jako tekst*, „Pamiętnik Literacki”, z. 2, s. 329–354.
- Ricoeur P. (1989), *Język, tekst interpretacja*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ricoeur P. (2005), *O sobie samym jako innym*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rozbicki B., *Upadek cogito. Hermeneutyka w poszukiwaniu tożsamości podmiotu*, „Czasopismo Filozoficzne” 2011, nr 7, s. 62–78.
- Scruton R. (2012), *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

- Simmel G. (2007), *Filozofia kultury. Wybór esejów*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Smolski R., Stadtmüller E.H., Smolski M. (red.) (2006), *Słownik encyklopedyczny „Edukacja Obywatelska”*, Wrocław: Wydawnictwo Europa.
- Szymczak M. (red. nauk.) (1978), *Słownik języka polskiego*, Warszawa: PWN.
- Toynbee A. (1947), *Civilization on Trial*, New York: Oxford University Press.
- Von Mises L. (1949), *Human Action: A Treatise on Economics*, London: W. Hodge & Co.

O autorze

Łukasz Fidos – absolwent Wydziału Filologii Polskiej i Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, Podyplomowego Studium Logopedycznego Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Podyplomowego Studium Rachunkowości Finansowej i Zarządczej Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie, certyfikowany księgowy, w latach 1994–2006 doradca podatkowy, doktor nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii, finansista z wieloletnim doświadczeniem w firmach audytorskich (miedzy innymi jako ekspert w postępowaniach o podejrzenie popełnienia przestępstwa finansowego), w spółkach prawa handlowego oraz instytucjach finansów publicznych. W okresie ostatnich lat pracy zawodowej główny księgowy w Ośrodku Przetwarzania Informacji Państwowego Instytutu Badawczego w Warszawie. Obecnie emeryt działający społecznie jako członek zarządu Stowarzyszenia Zwykłego „Aktywny Senior” w Cychowie w powiecie łęczyńskim, prowadzący księgowość Stowarzyszenia. Zainteresowania naukowe: filozofia języka, etyka, filozofia kultury, pogranicza filozofii i neuropsychologii, psychologii osobowości i psychoterapii. Autor artykułów naukowych lub publikowanych referatów konferencyjnych zrazu w zakresie afazjologii, w ostatnich czasach – w zakresie namysłu filozoficznego nad zagadnieniami etyki oraz filozofii kultury i języka.

About the Author

Łukasz Fidos – graduate of the Faculty of Polish and Slavic Philology at the University of Warsaw, Postgraduate Studies in Speech Therapy at the Faculty of Polish Studies at the University of Warsaw, Postgraduate Studies in Financial and Management Accounting at the Warsaw School of Economics, certified accountant, in the years 1994–2006 tax advisor, PhD in humanities in the field of philosophy, financier with many years of experience in auditing firms (including as an expert in

proceedings on suspicion of committing a financial crime), in commercial law companies and public finance institutions. During the last six years of his professional career – chief accountant at the Information Processing Center of the State Research Institute in Warsaw. Currently a retiree, active socially as a Member of the Board of the Ordinary Association “Active Senior” in Cyców, Łęczyński County, managing the Association's accounts. Scientific interests: philosophy of language, ethics, philosophy of culture, the borderland of philosophy and neuropsychology, personality psychology and psychotherapy. Author of scientific articles or published conference papers, initially in the field of aphasiology, and more recently in the field of philosophical reflection on issues of ethics and the philosophy of culture and language.

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe.

