

Transkulturowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji ponowoczesnej

Poziom zero: Wielokulturowość i globalizacja

Poszukując języka opisującego kondycję współczesnej kultury można wziąć za punkt wyjścia bardzo różne terminy i pojęcia, poczynając od wielokulturowości, która jest ostatecznie stwierdzeniem faktu, po terminy znacznie bardziej ryzykowne, dyskusyjne i nie do końca jeszcze przez badaczy kultury oswojone. Podsuwają je i objaśniają zarówno tradycyjne, jak i od niedawna uprawiane dyscypliny, które czują się zobowiązane do łączenia zmian zachodzących w kulturze z przebudową własnych dyskursów. Do takich właśnie dyskusyjnych terminów należą transkulturowość oraz globalność. W tytule tych rozważań przeciwstawione sobie transkulturowość i globalność nie zajmują wszakże biegunów binarnej opozycji, bowiem, jak powtarzał wielokrotnie Henri Lefebvre, dwa pojęcia to zawsze zbyt mało... zawsze znajdzie się jakiś Inny. W tej konkretnej sytuacji powiedziałabym wprawdzie, że znajdują się jakieś inne, lecz zacznijmy od tego, że do wyboru mamy więcej niż dwa dyskursy usiłujące uchwycić to, co wyłania się w ostatnich latach z ponowoczesności. Jeśli tak, spróbujmy najpierw spojrzeć na wielokulturowość nie tyle jako na stan rzeczy, lecz przede wszystkim punkt wyjścia specyficznego dyskursu.

Sytuację taką bardzo trafnie objaśniał już Jurij Łotman rozwijając, nieświadomie zapewne, przytoczoną myśl Lefebvre'a. W *Kulturze i eksplozji* możemy przeczytać najpierw, że: „Iluzją jest utrzymywanie, iż możliwy jest jeden idealny język jako optymalny mechanizm, mogący wyrazić całą rzeczywistość. W minimalnej, działającej strukturze są obecne dwa języki: żaden z nich z osobna nie jest zdolny do uchwycenia świata zewnętrznego. Owa niezdolność nie jest wadą, lecz warunkiem istnienia struktury, ponieważ to właśnie ona wymusza niezbywalność i n n e g o (innej osoby, innego języka, innej kultury)”¹. W ten sposób rozstawał się Łotman z ideą uniwersalnego języka (prawdy) pokazując, iż w samym działaniu struktury znajduje się dowód wtórności postawy uniwersalistycznej jako realności, którą tworzy określona kultura. „Ideę jednego absolutnie doskonałego języka – pisał dalej – zastępuje obraz struktury z minimalnie dwoma, a w istocie z otwartą listą różnych języków, wzajemnie sobie niezbędnych, z powodu niezdolności każdego z nich do samodzielnego wyrażenia świata. Języki te zarówno zachodzą na siebie, rozmaicie odzwierciedlając to samo zjawisko, jak i układają się „w jednej płaszczyźnie”, ustanawiając w niej wewnętrzne

granice”². Jednocześnie, zachodzenie na siebie i rozwijanie obok siebie wielości języków, lecz także wielu kultur, dodajmy, uznać należy zatem za sytuację wyjściową, pierwotną. Dopiero na jej gruncie, mówi Łotman, wyrasta dążenie do stworzenia jedyne, uniwersalnego języka, jednej, uniwersalnej kultury, jedynej, ostatecznej prawdy. Wielokulturowość, z tego punktu widzenia, jest stanem pierwotnym, wyjściowym, nie wymagającym szczególnego uzasadnienia. To raczej próby jej porządkowania lub redukcji wymagają pewnego wysiłku, sformułowania specyficznych założeń. Wielość dyskursów naukowych zaangażowanych w interpretację wielokulturowego świata, ich wzajemna ograniczona przekładalność oraz komplementarność to odbicie opisanego stanu rzeczy w świadomości społecznej i świecie pojęć. Reakcja nauki na wielokulturowy świat, należąc do tego świata, stać się powinna w tych warunkach również przykładem wielokulturowości.

Można jednak spojrzeć na wielokulturowość zupełnie inaczej i wykazać, jak to robił Wolfgang Welsch, iż jest ona nie tyle stanem kultury współczesnej, ile następstwem nieuzasadnionego rzutowania na tę ostatnią tradycyjnej koncepcji kultury związanej konsekwentnie z koncepcją Johanna Gottfrieda Herdera, przedstawioną w *Zarysach filozofii historii człowieka*. Główny zarzut Welscha dotyczy dość rozpowszechnionego dzisiaj postrzegania wszelkich kultur tak, jakby nadal były kulturami tradycyjnymi: jako tworów zamkniętych, niezależnych i jednorodnych wewnętrznie, pomimo ogromnych zmian jakie nastąpiły w ciągu ostatnich dwóch stuleci w naukowym pojmowaniu i praktycznym różnicowaniu się kultur. Nie bacząc na charakter współczesnych praktyk kulturowych, mówi Welsch, „Kultury, które rozumie się jako autonomiczne i podobne do kul, nie mogą zrozumieć się nawzajem, lecz muszą raczej – stosownie do logiki tego rozumowania – trzymać się z dala od siebie, a nawet zwalczać”³. Koncepcja wielokulturowości nie tylko zatem utrwała zastane granice, niechęci i niezrozumienia, lecz służy, świadomie lub nie, rozwijaniu ideologii opartych na kulturowym fundamentalizmie, separatyzmie, rasizmie wreszcie. Zgodnie na wielość kultur nie towarzyszy bowiem w sposób automatyczny tolerancja dla inności, ich akceptacja i prawdziwe zrozumienie.

Znacznie częściej koncepcja wielokulturowości prowadzi do legitymizacji i podkreślania zastanych granic przybierającego np. postać nawoływania do utrwalania kulturowej tożsamości w izolacji od innych kultur. Bardzo dokładnie opisał konsekwencje tak rozumianej wielokulturowości Stuart Hall podsumowując pewien etap dyskusji toczącej się wokół esencjalistycznych koncepcji tożsamości kulturowej opartych na kategoriach etnosu, rasy, narodu czy płci⁴. Co więcej jednak, w niewielkim stopniu tylko oddalająca się od osiemnastowiecznej wizji kultury koncepcja wielokulturowości, sprzyja budowaniu nowych granic. Welsch posługuje się przykładem kulturowych, i nie tylko, gett, lecz w tym kontekście najczęściej wskazuje się także na odradzające się lub powstające np. w Afryce nacjonalizmy. Zbytecznym byłoby podkreślanie, że i w tym ujęciu stosunki między dyskursami o wielości kultur powielają relacje między samymi kulturami:

opierają się na wzajemnej krytyce, ścisłym przestrzeganiu i wytyczaniu granic, separacji i nadmiernej trosce o zachowanie tożsamości, uniemożliwiającej transgresję pojęć i metod, a sprzyjającej mentalnym i naukowym gettom. Powiedzieć, że świat jest wielokulturowy to dzisiaj, jak widać, za mało. Należałoby raczej zapytać jakie role tej wielokulturowości pozwala odegrać ponowoczesny świat. Pomiędzy entuzjastycznym przyjęciem procesów „pluralizacji kultury”, charakterystycznym dla wczesnej ponowoczesności, a rozczarowaniem manifestowanym nie tylko przez Welscha tym, jak tę pluralizację potrafimy „skonsumować”, upłynęło ponad dwadzieścia lat i znaleźliśmy się w trudnym okresie przejściowym, który nazywam tu ponowoczesnością.

Tymczasem, sformułowanie „kondycja ponowoczesna” jawnie nawiązujące do o kilkadziesiąt lat wcześniejszej „kondycji ponowoczesnej” Lyotarda ma tyle samo zalet, ile wad. Dla wielu socjologów jest w ogóle nie do przyjęcia, ponieważ skłonni są zaakceptować co najwyżej Giddensowską koncepcję późnej nowoczesności ujmowanej jako konsekwencja nowoczesności radykalizująca pewne jej cechy, w odróżnieniu od ponowoczesności, utożsamianej z postmodernizmem, ten zaś z radykalnym zerwaniem z przeszłością. Oczywiście próżno wtedy dowodzić, że wystarczy spojrzeć do książek takich postmodernistycznych filozofów jak przywołany nieco wcześniej autor *Naszej postmodernistycznej moderny*, obejrzeć budynki zaprojektowane przez postmodernistycznych architektów itd., by mieć całkowitą pewność, że postmodernizm nie tylko nie zerwał z przeszłością, z ideami nowoczesności, lecz dopisywał do nich oparty na obserwacji współczesnych praktyk kulturowych krytyczny komentarz. W takim ujęciu socjologicznym ginie to, co w filozofii, antropologii, teoriach sztuki ponowoczesnej wydaje się z dzisiejszej perspektywy najciekawsze: opór przeciwko tym konsekwencjom nowoczesności, połączony z ich krytyką, które jej apologety z talentem przemilczają oraz zainteresowanie dla najnowszych zjawisk w kulturze. W zideologizowanym świecie, nowoczesność i ponowoczesność ujmują bowiem jako dwie skonfliktowane ideologie raczej, niż typy praktyk kulturowych ściśle ze sobą powiązanych i wzajemnie na siebie wpływających. Postmodernizm natomiast, jak pewien typ odpowiedzi na tak złożoną sytuację kulturową, relegują z obszaru nauki, w imię jej czystości, co jest ulubionym argumentem zwolenników koncepcji izolowanych kultur. Co ciekawe, treści postmodernistycznego i dekonstrukcyjnego oporu po części zostały już przechwycone nie tylko przez kulturę popularną, lecz – paradoksalnie – przez późnomodernistycznych socjologów, ponieważ praktyki społeczno-kulturowe, na które starali się zwrócić uwagę już trzydzieści lat temu postmoderniści nie tylko nie okazały się fantomami, lecz z marginesów przesunęły się do centrum życia społecznego.

Po części jednak hasła i główne obszary postmodernistycznego oporu wyczerpały się i zdezaktualizowały. Nic zatem dziwnego, że w badaniach nad kulturą obserwujemy stopniowe wycofywanie się z postmodernizmu. Można ten proces postrzegać w kategoriach biologicznych mówiąc, że ponowocześni się starzeją, co pociąga za sobą ustanie oporu. Nie brakuje także dowodów na to, że

nastąpiło zmęczenie ponowoczesnością łączącą zasadę maksymalizacji zróżnicowania z maksymalizacją stresu, o czym pisze Ryszard Kapuściński w *Lapidarium V* powołując się na amerykańskiego fizyka Freemana Dysona. Przede wszystkim jednak nastąpiła inflacja kluczowych pojęć dokonująca się niemal niezależnie od procesu ich rozumienia. Przykładem tego niech będzie dekonstrukcja, która wytrwałym i wytrawnym czytelnikom Derridy sprawia nadal wiele trudności i niespodzianek, entuzjastycznie i bezrefleksyjnie niedawno przejęta przez świat mody w postaci „dekonstrukcyjnej sukienki” czy „zdekonstruowanego żabotu”. To zaś sprawia, że po krytycznym oglądzie nowoczesności, którego konsekwencje się upowszechniły, pojawiać się muszą nowe idee, kierunki myślenia, nowa „kultura humanistyczna”, która wraz z epigonami postmodernizmu, późnymi modernistami, itd. będzie tworzyła wielokulturowy – niestety raczej w sensie nadawanym temu pojęciu przez Welscha, jak widać, niż przez Łotmana – dyskurs o współczesności, nazywanej tutaj z braku lepszej nazwy ponowoczesnością.

Diskusje między obrońcami nowoczesności i zakładnikami ponowoczesności straciły na znaczeniu przede wszystkim dlatego, ponieważ zagłuszyli je globaliści i antyglobaliści⁵. To globalizacja bowiem, a nie pluralizacja czy wielokulturowość była kluczowym słowem końca wieku. Zaryzykowałabym jednak stwierdzenie, że pomimo wielu różnic, a nawet traktowania jednej jako zaprzeczenia drugiej, łączy je to, co Zygmunt Bauman powiedział o globalizacji: zarówno globalizacja, jak wielokulturowość informują o tym, co nam się przydarza, co jest poczyną ludzkich nieprzewidzianym i niezamierzonym następstwem. Są zatem wszelkich badań nad kulturą poziomem zero, nie zaś ich określoną koncepcją czy szczególnym rozwinięciem. Z drugiej wszakże strony, globalizacja może być postrzegana jako intensyfikacja i przyspieszenie wybranych procesów i zjawisk typowych dla ponowoczesności. Zmianie ulega przede wszystkim ich skala i zasięg, dając początek nowej kategorii – globalnej świadomości. Przykładem tego staje się nie tylko globalizacja symboli konsumpcji, lecz także globalizacja w nauce sprawiająca wrażenie, że badacze w różnych częściach świata badają, myślą i piszą to samo. Stąd np. dobrze jest być pierwszym mówcą w czasie międzynarodowych konferencji nie tylko z uwagi na potwierdzenie prestiżu osoby, lecz także na być może niepowtarzalną szansę przedstawienia swoich wyników bez skreślania tego, co powiedzieli przedmówcy. Niewygodnie jednak pozostawać wtedy orędownikiem wielokulturowego modelu uprawiania nauk o kulturze.

O ile bowiem zrozumiała jest nieskuteczność takiej indywidualnej samoobrony, o tyle trudniej pogodzić się z tym, że ujednoliceniu ulega dyskurs naukowy, co odbywa się w sposób bardzo wyraźny kosztem takich koncepcji kultury, które wyrastają z tradycji filozoficznej. Trudno nie dostrzec tego, że w ostatnich latach dyskurs filozoficzny z obszaru badań nad kulturą wypierają takie tematy jak: relacja kultura-społeczeństwo-ekonomia-kapitalizm, teorie społeczne i rozwój społeczeństw, nowy podział pracy, formowanie się globalnych regionów, transnarodowe obywatelstwo, reprezentacja tożsamości, powrót władzy do społeczności

lokalnych, globalne media, krajobrazy elektroniczne, koniec państwa narodowego, świat bez granic, koniec geografii, ekspansja transnarodowej wyobraźni, itd. „Globalizacja stała się wzbudzającym szacunek sloganem *fin de siècle*’u, rocznicową metaforą dla praktycznie wszystkiego, co wydarzyło się niemal wszędzie w ciągu dwudziestego wieku”⁶ pisze Edward Soja w swojej ostatniej książce. Bohaterami kongresów kultury organizowanych na całym świecie stają się ekonomiści, w najlepszym wypadku dopuszczając do głosu polityków i badaczy masowej komunikacji. Zważywszy na to wszystko, co zostało powiedziane o wielokulturowości i globalizacji, proponuję za punkt wyjścia dalszych rozważań, które będą chciała oprzeć na konkretnym przykładzie, wziąć dwa terminy: glokalność i transkulturowość. Nie jestem pewna czy, jak twierdzi cytowany wcześniej Soja, pojawienie się terminu glokalizacja należy uznać za symbol epistemologicznego przełomu w badaniach i praktykach kulturowych. Istnieją jednak racje, dla których potrzebujemy zarówno pierwszego z nich, wywodzącego się z ujęć socjologicznych, jak drugiego, reprezentującego współczesne tendencje w filozofii kultury i studiach kulturoznawczych. Racje te, najkrócej rzecz ujmując, wywodzę z konieczności udzielenia odpowiedzi na pytanie: Jeśli wielokulturowość i globalizacja określają współcześnie stan kultury, to co możemy za ich pomocą o nim powiedzieć?

Poziom pierwszy: Przestrzeń transkulturowa

Zacznijmy od tego, że obszarem badań, do którego oba pojęcia odnoszą się w sposób bezpośredni i niewymuszony są przestrzenie kulturowe. To ostatnie pojęcie wymagałoby obszerniejszego uzasadnienia, lecz pozostanę tutaj przy wskazaniu na ogromny dorobek geografii humanistycznej, antropologii kulturowej, teorii sztuki, architektury a także badań nad mediami elektronicznymi, wprost odwołując się jedynie do wykorzystującego dorobek szkoły chicagowskiej w socjologii Florianana Znanieckiego, którego podejście do dziś wydaje mi się aktualne jako dogodny punkt wyjścia. Mam tu na myśli przede wszystkim prace Znanieckiego⁷, w których szczególnego znaczenia nabrało elementarne odróżnienie stosunku do problemów przestrzeni rozwijanego na gruncie nauk o przyrodzie od tego, które budują poszczególne nauki o kulturze. Autor *Nauk o kulturze* rozpoczynając od wskazania na ograniczenia kantowskiej koncepcji przestrzeni, powracał do pytania o sposoby kształtowania się naszych doświadczeń przestrzennych oraz możliwości ich badania na gruncie nauk o kulturze od językoznawstwa począwszy, na ekonomii kończąc. Podmioty ludzkie, jak pisał Znaniecki „nigdy nie doświadczają jakiejś powszechnej, obiektywnej, bejjakościowej itd. przestrzeni”, a zatem „Badacz kultury musi brać przestrzeń jak wszystko, z czym ma do czynienia [...] z jej współczynnikami humanistycznym, tj. tak, jak jest doświadczana przez podmioty ludzkie, których kulturę bada”⁸. Ma zatem do czynienia z niezliczonymi „przestrzeniami” ograniczonymi, niepodzielnymi, jakościowo różnorodnymi i w różny sposób ocenianymi tam, gdzie np. geograf dostrzega tylko jedno terytorium, jedno miejsce, jedną figurę geometryczną. Znaniecki odwołuje się do analogii między językiem i przestrzenią podkreślając, iż tak jak wiązka tych sa-

mych dźwięków może mieć odmienne znaczenie na gruncie różnych języków, tak przy pomocy kartograficzno-matematycznych parametrów określone miejsce jest z punktu widzenia badacza kultury zespołem różnych „wartości przestrzennych”.

Jak nietrudno zauważyć, koncepcja Znanieckiego opiera się na dwóch założeniach: 1) przestrzeń jest przedmiotem nauk o kulturze, ponieważ segmentują ją wartości kulturowe; 2) przestrzeń kulturowa w istocie rzeczy ma charakter wielokulturowy. Od tego drugiego założenia chciałabym rozpocząć. Do pierwszego natomiast wrócę w ostatniej części tej wypowiedzi. Porzuciwszy myślenie o wielokulturowości wyłącznie, czy przede wszystkim, w kategoriach etniczności, przestrzeń wielokulturową charakteryzujemy bowiem dzisiaj biorąc pod uwagę kategorie wszelkiego rodzaju, realizujące się w różnorodności wartości i jednostek przestrzennych. Mamy zatem do czynienia z konstelacjami łączących się lub wykluczających przestrzeni. Za dające im podstawy jednostki przestrzenne uznać wówczas należy zarówno intymną przestrzeń ludzkiego ciała kształtowaną kulturowo, jak przestrzeń domu, instytucji, grupy pokoleniowej, itd. po region miejski, terytorium narodowe, przestrzeń globalną, kosmiczną, wirtualną wreszcie. Każda z nich z kolei daje się przedstawić jako wielowymiarowa przestrzeń wielokulturowa. Szczególnie dobrze opisana jest pod tym względem przestrzeń ludzkiego ciała normowana przez wartości każdej kultury, a nierzadko wielu kultur równocześnie. To sprawia dzisiaj, że jesteśmy dotkliwie świadomi naszej niedoskonałości zarówno wtedy, gdy żyjemy w zachodniej „kulturze gładkiego ciała”, podporządkowanej wartościom eksponującym młodość i „technologiczną” doskonałość, jak wtedy, gdy kształtuje nas afrykańska „kultura obfitego ciała”, szczególnie zaś wtedy, gdy jak młode Japonki uznajemy za swoją własną kulturę „białego ciała”, której normom nie łatwo sprostać. Intymna przestrzeń ludzkiego ciała staje się w ten sposób miejscem spotkania: nie tyle konfliktu, ile interferencji wartości i norm różnych kultur, a zatem przestrzenią *sui generis* transkulturową.

Na drugim biegunie tego procesu natomiast znajdujemy nowe geografie władzy odnajdującej dla siebie miejsce w przestrzeniach między lokalnym i narodowym, narodowym i globalnym, lokalnym i globalnym wymiarem życia społecznego. Dla tych nowych geografii zmian społeczno-przestrzennych, wyrażających się w kształtowaniu nowych jednostek społeczno-przestrzennych takich jak ponadnarodowy region (Unia Europejska), polityczny kartel (Bruksela), „Europa regionów” itd., stosowniejszym kontekstem interpretacyjnym będzie to, co socjologowie za Ronaldem Robertsonem⁹ nazywają globalizacją. Sam Robertson powoływał się natomiast na *The Oxford Dictionary of New Words* z 1991 roku, w którym globalizacją nazwano „teleskopowe” mieszanie się tego, co globalne, z tym, co lokalne, globalną perspektywę zaadaptowaną do lokalnych warunków lub lokalizację tego, co globalne. Wskazywano przy tym na to, że tego rodzaju podejście charakterystyczne jest dla strategii ekonomii japońskiej, a słowo globalizacja stanowi odpowiednik japońskiego *dochakuka*. Glokalność to jedno ze słów należących do nowego dyskursu, podchwyczone bardzo szybko przez tak wszechstronnych badaczy przestrzeni jak Erik Swyngedouw, który pisał: „Sedno sprawy nie

leży w tym, czy to, co globalne lub to, co lokalne ma teoretyczne i empiryczne pierwszeństwo w kształtowaniu warunków codziennego życia, lecz raczej w tym, w jaki sposób lokalne, globalne oraz inne posiadające znaczenie (choć nieustannie zmieniające się) poziomy geograficznej skali są pochodnymi, produktami procesów zmian socjo-społecznych”¹⁰.

Śledząc od lat różne nurty w badaniach nad przestrzeniami kulturowymi za najciekawszy ich przykład uważam jednak prace analizujące przestrzenie miejskie. Niezwykle cenne przy tym wydaje mi się to, że towarzysząc narodzinom globalnych miast, uwzględniają na ogół także jednostkowe doświadczenie przestrzeni miejskich, którego zważywszy na to, że 80 % mieszkańców Europy żyje w miastach, nie wolno lekceważyć. Punktem wyjścia bywa tu często zapis artystyczny tego doświadczenia albo też, przeciwnie, to rezultaty badań stanowią punkt wyjścia dla akcji artystycznych lub filmów o miastach. Takich filmów jak np. *The Lost Days* Laury Waddington, młodej Angielki, nielegalnej mieszkanki Nowego Jorku, która nie mogąc podróżować napisała opowiadanie o dziewczynie podróżującej po miastach Europy, Azji, Afryki. Poprosiła następnie kilkunastu ochotników mieszkających w tych miastach o ich sfilmowanie tak, jakby to robiła dziewczyna z opowiadania. Z przysłanych, amatorskich filmów zmontowała swój film zwalniając jego tempo, kolorując i opatrując komentarzem narratorki-outsidera dochodzącym zza kadru, wygłoszonym w pierwszej osobie. Inaczej mówiąc, nadała zespołowej, transkulturowej pracy, indywidualny wymiar. Dotknęła w ten sposób sprawy kluczowej w badaniach nad wielokulturową przestrzenią: strategii jej integracji w doświadczeniu jednostkowym. Z jednej strony bowiem, z wędrówek po świecie wyłania się transkulturowa przestrzeń naszej biografii. Z drugiej natomiast, w granicach doświadczenia wielokulturowej przestrzeni jednego miasta dokonuje się charakterystyczna dla ponowoczesnego podmiotu fragmentacja, odnajdywanie-konstruowanie interferujących ze sobą poziomów wielokulturowej tożsamości. Miasto/miasta podwójnie zatem znaczą, włączone w konstruowanie transkulturowych przestrzeni biografii: jako przestrzenie outsidera i/lub przestrzenie insidera. Do tych pierwszych adresowany był np. program *Transcultura*, zbierający doświadczenia antropologów pochodzących z innych kontynentów w czasie ich pobytu w Europie. Przykładem zapisu strategii drugiego rodzaju, artystycznych oraz interpretacyjnych, mogą być takie książki jak *Strangely Familiar* czy *The Unknown City* redagowane przez Jane Rendell, pokazujące w jaki sposób akcje artystyczne pomagają mieszkańcom angielskich miast odkrywać ich przestrzeń na nowo, odnajdywać warstwy kulturowe, których wcześniej nie znali i w swoich miastach nie oczekiwali.

Nie jest do końca jasne, co w tych miejskich przestrzeniach przechowuje jeszcze ideę miasta jako konkretnego, ograniczonego miejsca, a co sprawia, że „metropolis uwolnione z więzów” (*metropolis unbound*) przekształca się w postmetropolitalne globalne miasto-region. „Jakąkolwiek metaforę wybralibyśmy, by opisać metropolis uwolnione z więzów – pisze Engin Isin – wielośrodkowy region metropolitalny, policentryczny region miejski, nowe techno-miasto, post-

suburbia, galaktyczne metropolis, miasto na zewnątrz, postmodernistyczna forma miejska, miasto-państwo – nowa forma miejska naznaczona jest dotąd niewyobrażalną fragmentaryzacją¹¹. Przestrzenno-społeczna struktura miast-regionów, której Isin nadaje nazwę kosmopolis łączy zatem globalny zasięg swego oddziaływania z konstelacją tworzących ją kulturowych enklaw. Miasto w tym ujęciu to nie izolowane miejsce, kulturowa wyspa, lecz archipelag nieciągłych, fragmentarycznych kultur otwartych, z jednej strony, na praktyki dyskryminacyjne oparte na kryteriach klasowych, rasowych, etnicznych, genderowych, pokoleniowych, dochodów, zawodów, stylów życia, itd. Archipelag, na którym narastaniu nierówności towarzyszy zanikanie środka miasta, centrum władzy, dominującej kultury, równowagi struktury społecznej (poszukiwani, luksusowi specjaliści, sfrustrowana, tradycyjna klasa średnia, pracownicy kontraktowi destabilizują społeczne relacje). Z drugiej **wszakże** strony, policentryczna, kalejdoskopiczna **przestrzeń** miejska zbudowana z różnic, pozbawiona granic i marginesów tworzy to, co Raymond Rocco i Soja nazywają „trzecią przestrzenią”¹². Jeśli jest tak, argumentuje dzisiaj Soja, że granice między cytadelą i gettem, wnętrzem miasta i tym, co na zewnątrz, miejskim i podmiejskim, metropolitalnym i regionalnym, centrum i peryferiami, Los Angeles – wreszcie – i resztą świata zdają się znikać, *Nowhere City is now-here and everywhere*. Inaczej jeszcze rzecz ujmując, wszędzie jest Pomona¹³.

Tak dotarliśmy do punktu, który ma kluczowe znaczenie dla współczesnego pojmowania przestrzeni **miejskiej** jako przestrzeni transkulturowej. Aczkolwiek nie utożsamiałabym jej z pomysłem Soji, przestrzeń transkulturowa oraz „trzecia przestrzeń” mają jednak kilka podstawowych cech wspólnych. **Wymieńmy** chociaż niektóre z nich zaczynając od stwierdzenia, że przestrzeń transkulturowa jest zaprzeczeniem rozwijanej przez badaczy miast skupionych w Nowym Jorku koncepcji „Dual City”. Jeden z twórców tej koncepcji, Manuel Castells pisał o niej tak: „Nowe dwoiste miasto może także być postrzegane jako miejska ekspresja narastającego podziału pracy na dwa równie dynamiczne sektory wewnątrz rozwijającej się sfery ekonomicznej: ekonomię formalną opartą na technologiach informacyjnych oraz nieformalną ekonomię opartą na zdegradowanej pracy”¹⁴. Castells kilkakrotnie modyfikował swoją koncepcję podsumowując wyniki badań w wydanej z Johnem Mollenkopfem książce *Dual City: Restructuring New York* (1991), nie zrezygnował jednak z dychotomicznego ujęcia przestrzeni miejskiej.

Znacznie ciekawsze były próby wyjścia z tego upraszczającego rzeczywistość miejską podziału podejmowane przez koncentrującą się również na przestrzeni Nowego Jorku, laboratorium nowego społeczeństwa, **które** wyłania się z dwudziestowiecznej postindustrialnej transformacji, Saskię Sassen. Konstruuje ona bowiem obraz globalnego miasta podzielonego na sektory łączące się ze sobą oraz z analogicznymi sektorami innych miast, co pozwala przejść od modelu binarnego do sieci. Ta sieć wzajemnych ekonomicznych, społecznych i kulturowych zależności, co więcej, nie ma charakteru struktury wyłącznie formalnej czy instytucjonalnej, lecz przestrzenną. Sassen łączy bowiem poszczególne sektory z kon-

kretnymi dzielnicami, typami zabudowy, społecznościami sąsiedzkimi. W rezultacie, Nowy Jork w jej analizach przedstawiony zostaje jako co najmniej potrójne miasto: luksusowe biura, wieżowce, apartamentowce Manhattanu tworzą N.Y. 1; umierające, stare dzielnice industrialne, niskie budynki, obrzeża miasta to N.Y. 2; nieformalna, podziemna ekonomia klasy niższej złożonej z świeżych emigrantów, mniejszości, ubogich i walczących o przetrwanie, to N. Y. 3, złożony z zagęszczonych przestrzennie grup rozsianych w całym mieście. Wszystko to jednak nie wystarczy, pisze Soja, by uchwycić relacje przestrzenne we współczesnych miastach, a jego postmodernistyczny trening filozoficzny i wyraźna słabość do postmodernistycznych miejskich utopii pogłębia nieufność wobec budowania fundamentalnych opozycji i wykorzystujących je struktur, nakładanych na przestrzenią i społeczną zarazem tkankę miast. Zaprzeczeniem Castellsowskiej opozycji między przestrzenią przepływów oraz przestrzenią miejsc jest również transkulturowa przestrzeń. Łatwo przy tym zauważyć, że zupełnie dobrze radzi sobie z problemem przestrzeni transkulturowej Arjun Appadurai, którego koncepcja nakładających się na siebie i łączących ze sobą krajobrazów (*scapes*) nie tylko nie ustanawia nowych granic, lecz „zmiękcza” stare, poprzez wielokierunkowy i wielopoziomowy ruch nie tylko kulturowych zjawisk (etnicznych, medialnych, technologicznych, finansowych oraz idei), jaki się nad nimi przetacza¹⁵.

W tym miejscu pojawia się drugi aspekt badań nad przestrzenią miejską podejmowany przez koncepcje transkulturowości i „trzeciej przestrzeni”: trudności z opisem przestrzeni hybrydycznej. Jeśli hybrydyzacja była kluczową intuicją i pojęciem stosowanym do opisu kondycji ponowoczesnej, to dzisiaj wiemy już, że nadawano jej bardzo różne znaczenia. W odniesieniu do przestrzeni miejskiej znajduje zastosowanie w opisie tego, co znajdujemy między: centrum i marginesami, większościami i mniejszościami, enklawami kultury niskiej i wysokiej, itd. i wówczas traktowana być musi jako pojęcie opisowe odnoszące się do przestrzeni codzienności. Tak też rozumie ją np. Welsch. Jednakże wtedy, gdy hybrydyzacja nazwana przez Homiego Bhabhę „trzecią przestrzenią”, zacznie pracować nad wykreowaniem „czegoś innego, czegoś nowego i nie do poznania, nowej przestrzeni negocjacji znaczeń i reprezentacji”¹⁶ traci swoją neutralność, wskazując nowy kierunek komunikacji kulturowej. Może wszakże zostać odczytana również w kategoriach władzy, dominacji i rewolty jako hybrydyzacja destabilizująca, „która zaciera kanon, odwraca bieg wypadków, obala centrum”¹⁷, jako przestrzeń zacierania, znoszenia, destabilizacji ustalonych norm i wartości kulturowych przechowywanych przez społeczności i terytoria. W każdym z tych znaczeń wskazuje jednak na to, co charakterystyczne w przestrzeni ponowoczesnych miast: na ich transkulturowość. Bardzo ciekawe przy tym jest to, w jakim stopniu przekształca ona miejską wyobraźnię, wychodząc od technologicznego imprintu, tej dystopii współczesnej przestrzeni miejskiej wolno, lecz nieuchronnie obracającej ją w cyberprzestrzeń.

I to jest właśnie trzecie zjawisko łączące transkulturową przestrzeń z koncepcją „trzeciej przestrzeni”: szczególny rodzaj hybrydyzacji sprawiający, iż prze-

strzeń realna oraz symulacje przestrzeni miejskich stają się nierozdzielne. Zjawisko to przybiera bardzo różne postaci. Na jednym biegunie znajdują się postmodernistyczne symulacje oparte na nostalgicznych wyobrażeniach i utopiach idealnego miasta, z których najciekawszymi są: British Neotraditional Town Planning, szczególnie program oparty na marzeniu o kreowaniu preindustrialnych miast w postindustrialnej rzeczywistości oraz New Urbanism w Ameryce odwołujący się do mitów, fantazji i utopii urbanistycznych. Przykładem takiej hipersymulacji była broszura promująca Montgomery Village na obrzeżach Princeton. Z drugiej wszakże strony, pojawia się CyberCity reprezentujące, jak pisała Christine Boyer „ostateczne i nieodwracalne wymazanie przestrzennego pojemnika, który przechowywał przynajmniej nasze ikony i obrazy, dematerializację wosku, w którym odcisnięto nasze pamięci”¹⁸. To również produkt postmodernistycznej wyobraźni, lecz korzeniami tkwiący w literaturze science-fiction, filmie, grach komputerowych poczynając od *Neuromancera* Gibsona a na *SimCity 3000* Wrighta zaludnionym przez Sims, wirtualnych mieszkańców, kończąc. W tym projekcie wszakże dystopie miejskie dominują nad marzeniem o idealnym mieście. Amatorów zabawy w *SimCity 2000* ostrzega się na samym początku, że idealne miasta nie istnieją, stąd poszukiwanie ich uznaje się za stratę czasu. Status ontyczny tej trzeciej, transkulturowej przestrzeni to wyzwanie przede wszystkim dla filozofii kultury.

Poziom trzeci: Krytyczne studia kulturoznawcze

W sytuacji, gdy tak szybko zmienia się pojęcie przestrzeni miejskiej, gdy ujmowanie jej jako zjawiska wielokulturowego, od czego za przykładem Znanieckiego rozpoczęliśmy, nie wystarcza, z dwóch terminów: glokalności oraz transkulturowości, to drugie wydaje mi się bardziej obiecującym. Pora tu powrócić raz jeszcze do koncepcji Znanieckiego, do pierwszego jej założenia, które brzmiało: przestrzeń jest przedmiotem nauk o kulturze, ponieważ segmentują ją wartości kulturowe. Skorygowaną przez zmiany opisane wyżej myśl Znanieckiego można by wyrazić w sposób następujący: przestrzeń miejska jest przedmiotem badań transdyscyplinarnych tworzących nieograniczoną ilość przenikających się perspektyw i poziomów badawczych, ponieważ segmentuje ją i scala transnarodowa wyobraźnia. Jakie są konsekwencje takiego przeformułowania? Przede wszystkim osłabieniu, a nawet zniesieniu ulega niepokojąca teza o końcu przestrzeni (przypomina to trochę weryfikację przez rzeczywistość polityczną przełomu tysiącleci tezy o końcu historii). Znacznie bardziej prawdopodobne bowiem wydaje się stwierdzenie, że to, co obserwujemy, to raczej koniec starych ontologii przestrzeni. Zadaniem badań transkulturowych byłoby zatem wypracowanie nowych, krytycznych ontologii. To samo można powiedzieć o „końcu geografii”, która okazuje się jedynie końcem geografii kartografa, otwierając dla kulturowo zorientowanej nowej geografii perspektywę doceniane ostatnio także w Polsce.

Na szczególną uwagę zasługują jednak studia kulturoznawcze, które perspektywę transdyscyplinarną łączą z krytycznym stosunkiem nie tylko w odniesieniu do wcześniejszych badań nad kulturą, z których wyrastają, lecz także wobec rzeczywistości, którą wcześniej określiliśmy jako poziom zero: wielokulturowości

połączonej z globalizacją. Takie studia właśnie nazywała będę krytycznymi studiami kulturoznawczymi, w odróżnieniu od krytycznej teorii (critical theory) uprawianej obecnie w USA, stanowiącej tylko jeden z ich wymiarów. Podstaw tak rozumianych studiów szukać należy nie tyle w tradycyjnych dyscyplinach społecznych i humanistycznych, na których opierała się Znanieckiego koncepcja nauk o kulturze, ile na urozmaiconej, zmiennej konfiguracji starych i nowych, względnie autonomicznych oraz z założenia interdyscyplinarnych obszarów badań, zainteresowanych nowym typem oglądu kultury z perspektywy wielokierunkowego przekraczania konstytuujących ją enklaw i granic. Dyscypliny te, co więcej mogą mieć międzynarodowy lub tylko regionalny zasięg, wyrastając z różnych kultur świata i świadomie wykorzystując te swoje kulturowe korzenie.

Należą do nich zatem, z jednej strony, tradycyjne dyscypliny takie jak filozofia kultury, lecz nie filozofia jednej cywilizacji czy nacji przedstawiająca się jako filozofia uniwersalna, co było naturalną inklinacją filozofii zachodniej, która abstrahowała od swych kulturowych, społecznych, instytucjonalnych i narodowych podstaw czyniąc kulturę co najwyżej przedmiotem dociekań. Przemilczała zatem lub marginalizowała wielokulturowe, alternatywne źródła filozofii: perskie, babilońskie, hinduskie, celtyckie, itp. by utwierdzać dominację filozofii wywodzącej się z greckiej *polis*, a grecką *paideię* przedstawiać jako *paideię* rodzaju ludzkiego. Nacjonalizacja filozofii i będący jej konsekwencją filozoficzny kulturowy imperializm nie jest oczywiście skłonnością wyłącznie europejską przewyższaną przez jej postkartezjańskie i postmodernistyczne kierunki. Jako najciekawszy przykład postmodernistycznego imperializmu kulturowego w filozofii wskazuje się np. koncepcje Richarda Rorty'ego, w warunkach głoszonego dialogu koncentrujące się na silnej obronie amerykańskiego i zachodniego etnocentryzmu w filozofii. Wszystko to jest możliwe tylko dlatego, ponieważ ponowoczesna kulturowa kondycja i kulturowe ograniczenia filozofii stały się oczywiste. Filozofia kultury, stanowiąca w moim przekonaniu nie tylko niezbędny, lecz scalający perspektywę transkulturową wymiar studiów kulturoznawczych, może być zatem narodowa i transnarodowa, a filozofowie, jak mówi Welsch, coraz częściej bywają globalnymi graczami w globalnej sieci filozofii.

Z drugiej wszakże strony, krytyczne studia kulturoznawcze wspierają takie dyscypliny jak antropologia taka jednak, która w mniejszym stopniu skłonna byłaby nazywać się tradycyjnie kulturową, podkreślając w zamian zdecydowanie swoje transnarodowe usytuowanie. Projekt takiej właśnie transnarodowej antropologii znajdujemy m.in. w bardzo często dzisiaj przywoływanym pracach Appadurais koncentrujących się wokół problemów tworzących to, co autor *Modernity at Large* nazywa „globalną ekonomią kulturową”¹⁹, a co wyraża się w przepływie kulturowo-ekonomicznych pejzaży wytwarzających napięcie między kulturową homogenizacją oraz kulturową heterogenizacją. Appadurai, nie podważając znaczenia tego pierwszego procesu, kieruje jednak naszą uwagę zdecydowanie na siły oporu przywracające kulturowe różnice, rozbijające ten jednolity obraz, podporządkowany interesom globalnych mediów i kulturowej konsumpcji.

cji. Pokazuje dezorganizację kapitalizmu, fundamentalną rozłączność między ekonomią, kulturą i polityką, znaczenie tubylczości, synkretyzmu kulturowego i retoryk zerwania. Przepływ ludzi: turystów, imigrantów, uciekinierów, wypędzonych, pracowników sezonowych w sposób ambiwalentny odzwierciedla konfiguracje zaawansowanych i niezaawansowanych, mechanicznych i informatycznych technologii, pisze Appadurai. Transnarodowy przepływ pieniędzy niekoniecznie ma decydujący wpływ na dominujące ideologie polityczne i ich lokalne opozycje. Wyobrażenia oparte na obrazach, narracjach medialnych nie znoszą narodowych mitów i etnicznych uprzedzeń.

Antropologię transnarodową wzmacniają od lat dyskursy postkolonialne wypełniające niezwykle ciekawy obszar interdyscyplinarnych studiów nad kulturą. Prace Bhabhy, Edwarda Saïda, Gayatri Spivak o charakterze krytycznym wnoszą do badań nad kulturą transnacionalizm, transnarodowość oglądaną „od dołu”, zainteresowanie dla lokalnych tożsamości oraz dla produkowania tychże tożsamości, dla narracji globalnych oraz dla kontr-narracji narodowych. Uważane przez zwolenników transkulturowości za ciekawsze i lepiej przystające do problemów związanych z komunikacją kulturową w ponowoczesnym świecie niż koncepcje Appaduraj, dyskursy postkolonialne zamiast dychotomii: homogenizacja – heterogenizacja, lokalizacja – globalizacja, analizują wielorakie skale w jakich rozgrywa się hybrydyzacja kultur. Aby uzupełnić ten obraz powinnam dodać, że podobne, lecz także niepowtarzalne funkcje pełnią dyskursy feministyczne, ekologiczne, dyskursy o prawach człowieka. Łączy je wszystkie przede wszystkim ucieczka od postmodernistycznych utopii do konkretnych badań nad kulturami. Pisząc: postmodernistyczne utopie mam na myśli głównie postmodernistyczny socjalizm lub, jak kto woli, prosocjalistyczny postmodernizm obejmujący koncepcje sprawiedliwości społecznej, przynależności państwowej, wspólnoty, wspólnych interesów. Warto pamiętać jednak także o utopiach miejskich, o nostalgicznych wersjach bezpiecznych miast opartych na starych mitach lub modelach zorganizowanej konsumpcji. Krytyczne studia kulturoznawcze wyróżniają wszakże nie tylko zwrot od utopii do empirii. Na uwagę zasługuje bowiem podkreślana w nich ostatnio rola wyobraźni transnarodowej łączącej realny i wyobrażony (medialny) świat.

Przypisy:

¹ Jurij Łotman, *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, Warszawa, PIW 1999, s. 28.

² Łotman, *Kultura i eksplozja*, s. 29.

³ Wolfgang Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, w: *Filozoficzne konteksty rozumienia transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz.2, R. Kubicki, (red.), Poznań, Wyd. Fundacji Humaniora 1998, s. 202.

⁴ Stuart Hall, *Introduction: who needs identity?* w: *Questions of Cultural Identity*, S. Hall, P. du Gay (eds.) London, Sage 1996.

⁵ Pogląd taki zaprezentowany został już w 1995 roku w *Global Modernities*, zbiorowej pracy pod redakcją Mike'a Featherstonne'a, Scotta Lasha i Ronalda Robertsona (London, Sage).

⁶ Edward W. Soja, *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*, Blackwell Publishers 2000, s. 90.

⁷ F. Znaniecki, *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, „Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny”, 1938, no 1.

⁸ Znaniecki, *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, s. 90.

⁹ Ronald Robertson, *Glocalization: Space, Time, and Social Theory*, „Journal of International Communication” 1994, vol. 1.

¹⁰ Erik Swyngedouw, „Neither Global nor Local” ‘Glocalization’ and the Politics of Scale, w: *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local*, Kevin Cox (ed.), New York, London, Guilford Press 1997, s. 140.

¹¹ Isin Engin, *Metropolis Unbound: Legislators and Interpreters of Urban Form*, w: *City Lives and City Forms: Critical Urban Research and Canadian Urbanism*, J. Caufield, L. Peake (eds.) Toronto, Univ. of Toronto Press 1996, s. 123.

¹² Soja poświęcił analizie tej przestrzeni osobną książkę: *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford UK, Cambridge MA, Blackwell 1996.

¹³ Soja, *Postmetropolis*, s. 401.

¹⁴ Manuel Castells, *The Information City: Information, Technology, Economic Restructuring and the Urban-Regional Process*, Oxford UK, Cambridge MA, Blackwell Publishers 1989.

¹⁵ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, London, Univ. of Minnesota Press 1996.

¹⁶ Homi Bhabha, *The Third Space*, w: *Identity, Community, Culture, Difference*, J. Rutherford (red.), London, Lawrence and Wishart 1991, s. 211.

¹⁷ Jan Nederveen Pieterse, *Globalization as Hybridization*, w: *Global Modernities*, M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson (red.) s. 57.

¹⁸ Christine M. Boyer, *CyberCities: Visual Perception in the Age of Electronic Communication*, New York, Princeton Architectural Press 1996, s. 244.

¹⁹ Appadurai, *Modernity at Large*, s. 32.

