

1.

PIOTR MRÓZ

Wprowadzenie

Przyjęte w planowanym na kilkanaście tomów (z których pierwszy, tzw. zachodni, i dwa „wschodnie” już ujrzały światło dzienne) cyklu *Kultury na przestrzeni wieków* pojęcie kultury – procesu konstytucji i rozwoju jej rozlicznych form, ekspresji, narracji czy *epistem* – nie jest bynajmniej obezwładnione fałszywym czy pretensjonalnym, stąd i pozbawionym racji metodologicznych roszczeniem do jakiejś esencjalistycznej rewelacji, narzucenia *eidosa* czy istoty rzekomo wiodącej w danej epoce. Grupa badaczy – o różnych przecież orientacjach i specjalizacjach – tworząca kolejne tomy projektu ma wyostrzoną świadomość trudności występujących w trakcie opisu i analizy danych epok – okresów, którymi się zajmują, stanowiących oś przewodnią ich prac, monografii i artykułów. Do czasu postmodernistycznego „poluzowania” obowiązujących norm, osłabienia presji *grand récits* wszechwładnie panujących od czasów oświecenia, sposób strukturyzowania i ramowania pojęcia kultury i jej form czy korelatów krył się w cieniu wiodących w danej epoce (to ostatnie to też rezultat konstrukcji), utajonych, nie w pełni uświadamianych działań, choćby wczesnych foucaultiańskich *epistem* czy struktur regulatywnych, wszelkich weberowskich modeli idealnych, durkheimowskich *faits sociaux* czy paretowskich ideologii elit opartych na

derywacjach i rezyduach. Te czynności intencjonalno-symboliczno-semiotyczno-semiologiczne wyróżniające bytowanie ludzkości na tle nieświadomej *nature brut* obejmuje wszelkie zjawiska (niekiedy *avant la lettre*) nazywane po bliżej nieustalonym w czasie terminologicznym *fiat* kulturą czy cywilizacją.

Problemem nękającym – od ponad 200 lat – badaczy tych zjawisk jest czasami beznadziejna próba (granicząca niekiedy z narzuceniem pewnej ciągłości) ustalenia linii przyczynowo-skutkowej i wytypowania serii uwarunkowań przy przechodzeniu jednych zjawisk (form, korelatów) w inne – słowem, próba utrwalenia procesu „dziania się” kultur, ich trwania, ale i słynnego Valéry’owskiego „my, cywilizacje (i kultury) wiemy, iż jesteśmy śmiertelne”, a więc rozkładu, rozpadu i nieuchronnego zaniku. Kryje się w takich zamierzeniach przenikających już nie monografie, ogromne wołumeny poświęcone poszczególnym epokom, ale wręcz wielotomowe wizje „opisywanych czasów”, dążenie do ukonstytuowania pewnej całości, pewnej niepodważalnej „prawdy” o danym kulturowo-cywilizacyjnym „rozdziale” ludzkości, albo jaspersowski moment osiowy, heglowskie *Totalität* złożone z rozmaitych faktów, ale stanowiące koherentną powierzchnię, obejmującą logicznie tak zróżnicowane elementy, jak choćby przejawy ludzkiej, świadomej, intencjonalnej działalności, wymieniane w ciągle żywej wyliczance Tylora¹. Nie pomylimy się nadto, gdy w tych „formacjach”, *esprit*, „duchach”, „epokach”, „okresach” dopatrzmy się oddziaływania jakiejś „jedynej” (perswazyjnej) definicji porządkującej całościowo owo uniwersum fenomenów – to oszałamiające bogactwo praw, norm, wartości,

¹ Te spajające wielość najprzeróżniejszych „faktów” kulturalno-cywilizacyjnych (tylorowskich mitów, praw, norm, ale również instytucji i tworców administracji, religii, nauki, filozofii, poezji) wizje koherentnych całości są próbami ogarnięcia często niepodatnych na takie zabiegi zjawisk. Działanie niejednokrotnie egzogennej zasady unifikacyjnej widocznej od czasów Vica, Turgota, Woltera (*Essai sur l'histoire du siècle de Louis XIV* czy *Essai sur l'histoire générale...*), czyli historia społeczeństw traktowanych jako dzieje cywilizacji opartych na uwidacznianiu się potrzeb ludzkich, ich ambicji i zaspokajania), Hegla, Winckelmana, Gibbona, Coleridge’a (*Constitution of Church and State*), Buckle’a, Taine’a, Spencera, Tylora, Matthew Arnolda, Burchardta, Rankego, Carlyle’a, Bierdajewa, Braudela, Webera, Simmla, Malinowskiego, Znanięckiego, ojca Chenu, Rose’a, M. Bloca, Hammonda, Kitto, Kumanieckiego, Turasiewiczza, Dawsona, Toynbeego i Ikedy oraz wielu innych.

poetyk, traktatów, dzieł różnego rodzaju i gatunku, zapisów dźwięków, metafor, metonimii, znaków, symboli, ale też (aspekt kultury materialnej) wszelkich „urządzeń” o trwałym charakterze, które zwykło się już od XIX wieku utożsamiać z cywilizacją (szczególnie w literaturze anglojęzycznej).

Ale ta polifonia definicji kultury, *resp.* cywilizacji² – począwszy od wyliczających, nominalnych, rzeczowych, normatywnych, projektujących, a nawet (w zazwyczaj ciemnych, ciężkich czasach dla spontanicznej, wolnej działalności ducha ludzkiego) perswazyjnych jej ujęć, po psychologiczne, antropologiczne, historyczne czy strukturalistyczne wskazywanie na jej aspekt czynnościowy, aksjologiczno-normatywny, jak i przedmiotowy (artefakty), na to, co jawne (*overt*) lub ukryte (*covert*), czy wreszcie rzecz budząca wiele kontrowersji, trwających przez wiele lat polemik i nieporozumień: jej moment powstania, coś tak przełomowego (mord założycielski), zakaz incestu, wprowadzenie totemu, pisma, liczby, rachunków, co miało wyprowadzić ludzkość ze stanu barbarzyństwa, stanu natury (w sensie nieokiełznanymi instynktów – morderczych lub libidalnych popędów) – ciągle pozostawia niedosyt, ciągle domaga się uzupełnienia. Jak – stawiano wielokrotnie pytanie – oddzielić kulturę (Simmel, Parsons, Freud, Malinowski, Elias) od faktów społecznych, ujrzyć w niej coś ponadczasowego, atemporalnego – jakąś strukturę, choć uniwersalną, to jednak w swej warstwie aksjonormatywnej kreatywną, wybitnie zindywidualizowaną i, jak to się dziś powiada (Szymańska), nieprzekładalną nie tyle na inne języki, co kody o wariacyjnym, zdywersyfikowanym występowaniu w polach zarezerwowanych właśnie dla kultury (*kultur*), a nie, jak chce tradycja niemieckiej historiozofii czy antropozofii, zdepersonalizowanej, pragmatycznej, „kalkulującej” cywilizacji, Szklanego Pałacu (Dostojewski, Dickens) czy miazdzącego niwelowania jednostki bez Boga, Ducha czy Idei (Kierkegaard, Stirner, Bierdiajew, personaliści), bardziej nauki, „ekonomiki” niż czynności wolnej duchowości (M. Arnold, Ortega y Gasset). Tak rozliczne propozycje ujęć kultury³ jako ogólnego stanu umysłu (ducha – *mind, spirit*),

² Dobrym kryterium podziału pozostaje nadal Alfred L. Kroeber z definicją kultury jako sfery aksjonormatywnej oddzielonej od pojęcia cywilizacji.

³ Zob. R. Williams, *Keywords*, London 1976.

poziomu intelektualnego mierzonego np. zdolnością odpowiedzi na wyzwania rzucane człowiekowi przez Naturę, Historię, Innych (Danilewski, Toynbee) jako miernika stanu moralnego (kody, wartości, system norm i ich formatywnego oddziaływania) zakładały (choćby *implicite*) ideę postępu, doskonalenia, ale też możliwość regresu, rozkładu, wreszcie upadku. Ten ostatni motyw odsyła niejako do dwóch wątków w filozofii kultury. Jeden to niezbyt już wzięta dziś, by tak to ująć, idea proveniencji Spenglerowskiej koncepcji kultury – organizmu – jej faz powstania, rozwoju, przekwitania i nieuchronnej, poprzedzonej atrofią cywilizacyjną, śmierci. Druga idea dotyczy samej temporalności, „historyczności” (od Vica przez Comte’a i Marksa po Gassetę czy Arona) faz i cykli (Sorokin), dziejowości (Heidegger) jako zapoznanego, skończonego Bycia. Kultura o różnorodnej sile rozrodczości, potencji (nawet Ruth Benedict mówi o dionizyjskości i appolińskości w odniesieniu do oddalonych od Europy kultur Indian Zuni) jako kategoria opisowa, obejmująca kolektywny zespół umiejętności, poszczególnych dzieł historycznych (istniejących w czasie i czas po ludzku formujących), musi również uwzględnić odniesienie do subiektywności, świadomości-w-świecie, jak powiadają egzystencjaliści, do podstawowych egzystencjałów wyróżniających byt jednostki. To żywioł znaków, symboli, związków syntagmatycznych i paradygmatycznych, „pracujących” w danej czasoprzestrzeni⁴. Nie działają one w próżni,

⁴ Miało to położyć kres ciągłym sporom opartym na dychotomiach. Taki egon naukowy był najlepiej widoczny w obrębie choćby szkoły badeńskiej (heidelberskiej) reprezentowanej m.in. przez Windelbanda i Rickerta. Podział całości ludzkiej wiedzy na przyrodoznawstwo i filozofię moralną stanowił granicę nieprzekraczalną. W Kantowskiej krytyce poznania fundamentalną rolę odgrywało rozróżnienie bytu (*Sein*) i powinności (*Sollen*). Wszelka działalność podmiotu sprowadzała się w różnych dziedzinach kultury (czyli sfery nieodłącznie ludzkiej i świadomej, przeciwstawionej przyrodzie działalności) do tworzenia wartości podług pewnych norm. Nauka to wartość prawdy, moralność to dobro, sztuka to piękno. Całość wartości, podług badeńczyków, tworzy kulturę postawioną w ostrej opozycji do całego przyrodoznawstwa. Stąd Windelbandowski podział na to, co nomotetyczne (ustalające pewne prawa) i idiograficzne (opisujące konkretne zdarzenia), co odpowiadało Rickertowskiemu podziałowi na nauki o naturze (nomotetyczne) i kulturze (humanistyczne, czyli idiograficzne). Badacz natury (*Nature*) dąży do uchwycenia powtarzalności i tym się w swych badaniach kieruje, natomiast badacz-humanista, badacz kultury, koncentruje się przede wszystkim na wartościach (tym, co idiograficzne, a więc niepowta-

ale tworzą relacje, stanowiąc o intersubiektywności ucieleśnionej świadomości (Merleau-Ponty) osadzającej znaczenia niczym zamrożone czy zafiksowane ekspresje ludzkiej (intencjonalnej) działalności w różnorodności dziedzin. Bez względu na panujące jeszcze w nie tak odległej przeszłości ostre i nieprzekraczalne podziały, jak: natura – kultura (mit rozbity w posthumanizmie), kultura–cywilizacja (nieadekwatne do ucłowieczonej i antropoidalnej techniki), wysokie – niskie (kultura popularna i masowa), duchowe–materialne, wreszcie (panujące przed ubezwłasnowolnieniem przydałek wartościujących, np. ideologicznie zabarwionych, klasowych) burżuazyjne–proletariackie, mieszczańskie–chłopskie (ludowe), ramy interpretacyjne były jednakże na tyle elastyczne, by w duchu sławetnej „definicji” Eliotowskiej (zaliczającej do kultury zarówno regaty żeglarskie, dzieła Shakespeare’a, katedry, jak i pewien rodzaj serów) uznać, lepiej: dopuścić do gry nie tylko intertekstualnej (nawet przy założeniu derridiańskim, że „il n’y a pas de hors-texte”) tak przecież na zdrowy rozsądek nieprzystające do siebie czynności i artefakty, instytucje i idee.

Ale – a jest to intuicja (bo przecież po załamaniu się *grand récits* taki typ wglądu w materię ludzkiego świata zachowuje jeszcze moc przekonywania) pomocna w rozszyfrowywaniu płynnej baumanowskiej „natury”, rzeczywistości bardziej lub mniej abstrakcyjnej, owych zjawisk, korelatów kultury, ustalenia ich zależności *resp.* zaangażowania w systemy (struktury) społeczno-polityczno-gospodarczo-ekonomiczne – słowem: w grę bazy i nadbudowy i *vice versa*, iż to, co Malinowski utożsamia z zaspokajaniem ludzkich potrzeb, a Williams ze sposobem życia danej społeczności, jest wyznaczone czasem i przestrzenią, funkcjami tego, co do kultur przynależy, co kultury określa, zdradzając ich rozbieżność i idiosynkrazję. Jeszcze inaczej – jak niegdyś uczynił to Jean-Paul Sartre w ostrym zwarciu polemicznym z Lévi-Straussem – odrzucając sztywność i aprioryczność synchronicznych form strukturalistycznie pojętej kultury, badacz-hermeneuta danego okresu, danej wybranej diachronii, musi objąć czas, jako aspekt terażniejszy, przeszły i (szczególnie) przyszły, niejako rozłożyć na płaszczyznę opisu historyczny proces

rzalne, jedyne, idiosynkratyczne). Stanowisko to jest obecne w koncepcjach tak znaczących filozofów kultury, jak Lask, Simmel, Weber czy Troeltsch.

powstawania, oddziaływania na siebie wszelkich obiektów, artefaktów, korelatów kultury *resp.* cywilizacji (który uczynił przedmiotem swojego dyskursu). Mielibyśmy tu do czynienia z fragmentem (okresem) obiektywnej historii, skupiającej wiele komponentów „często wstydliwie usuwanych” z pola badanego (Braudel), ze splotem wielu czynników, o których istnieniu dowiadujemy się, badając to wszystko, co ujmujemy jako kulturę *resp.* cywilizację, szczególnie *major civilization* (Bagby). Przyjmując ciągle aktualną propozycję Braudela (ogólnie – metodologię grupy Annales), powiemy, iż filozof kultury, decydując się na ekspozycję fragmentu, wybranego odcinka historii kultury, stoi przed dylematem tak celnie ujętym przez autora *Historii i trwania*. Pociąga go bogata i dynamiczna faktura tzw. historii krótkiej zdarzeniowości – wypełniona losami (ale nie przeznaczeniem w sensie Malraux) indywidualnych i zbiorowych czynów, działań, planów i projektów. To one wszystkie „wydarzają się”, by w sprzężeniu zwrotnym kształtować, będąc zarazem kształtowanymi, dokładniej, formują oblicze danego okresu i są przez nie formowane, ustalają coś, co z ogromną rezerwą można by opatrzyć mianem ikon danej epoki, zespołu jej cech formatywnych, owych *differentiae specificiae*. Przenikanie się, wzajemne oddziaływanie, ale i wykluczenie owych czynników bazowych może rodzić pewne intercykle koniunkturalne⁵. Stąd pokusa, by dopatrzeć się pewnej uspokajającej sumienie badacza, hermeneuty danego okresu, prawidłowości usprawiedliwiającej wyjście poza krótką historię zdarzeniową i badanie owej, jak chce Braudel, *aire culturelle* w odniesieniu do czegoś trwałego, ustabilizowanego, tj. do trwania (*durée*). To ostatnie jest nie tylko pożądaną periodyzacją, porządkiem zatrzymanego – niczym stop-klatki filmowe – dziania się (komunikacji, sedymentacji, dialogiczności) kultury, jej wzrostu, kumulacji sensów, ale też bardziej dramatycznych eksplozji (Łotman), przerw, *lacun*⁶ – tego wszystkiego, co niewyartykułowane, nieobecne (środkowy Foucault), ale staje się szyboletem wszelkich ekspresji kultur.

Te wielkie monografie o ustalonym statusie dzieł klasycznych, na których wychowywały się pokolenia humanistów w Polsce, dawały

⁵ Zob. F. Braudel, *Historia i jej trwanie*, tł. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 33 i nast.

⁶ Tamże.

ogląd „całości”, wprowadzały w *esprit du temps*, udostępniały – choć to „zakazane” dziś słowo – jej istotę. W odróżnieniu od prac „uwalniających grawitację zdarzeń”, tj. przekraczających ramy epok, ducha ich światopoglądów, różnic gatunkowych czy swoistych *quale*, prace tego rodzaju koncentrują się na tym, co wyróżniające dany okres zdarzeniowy i owo *durée* braudelowskie. Może to być poszukiwanie o nieostatecznym, niesubstancjalistycznym wyniku, dalekie od husserlowskiej *eidosis*, lub też próba wypełnienia danego *aire culturelle* wielością, wabiąca czymś na kształt zgody przeciwieństw. Widać by było w takim zamyśle element antystrukturalistycznego, a zatem historycznego projektu – takich uświadamianych (wbrew autorowi *Słów i rzeczy*) *epistem*, niedysjunktywne szeregi owych zjawisk stanowiących kulturę. Po pierwsze, dawałyby one świadectwo istnienia związków zachodzących pomiędzy różnorodnymi typami dyskursów odnoszących się do danej epoki historycznej. Oczywiście, dyskursów traktowanych nie jako suma (bo to nie jest dane oglądowi ludzkiemu), ale jako owe *l'écart*, *dispersion*, *rémanences spécifiques* autora *Les mots et les choses*. Po drugie, ukazywałyby artykulację najprzeróżniejszych systemów odnoszących się do siebie, ale – o czym już wiemy – niekiedy wykluczających się.

BIBLIOGRAFIA

- Becker C.L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tł. J. Ruszkowski, Poznań 2008.
- Braudel F., *Historia i jej trwanie*, tł. B. Geremek, Warszawa 1999.
- Chaunu P., *Cywilizacja wieku oświecenia*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1989.
- Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. A. Borowski, Kraków 2009.
- Doren Ch. van, *Historia wiedzy – od zarania dziejów do dziś*, tł. B. Stokłosa, R. Gołędowski, Warszawa 1996.
- Hernas C., *Literatura baroku*, Warszawa 1999.
- Koestler A., *The Sleepwalkers*, London 1985.
- Rousset J., *Le litterature de l'age baroque en France*, Paris 1954.
- Schlegel D., *Shaftesbury and the French Deists*, Chapel Hill 1956.
- Sokołowska J., *Spory o barok*, Warszawa 1977.
- Williams R., *Keywords*, London 1976.