



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski



seria

filozofia
kultury

Filozofia kultury

XIX wiek



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

Kraków



seria



filozofia
kultury

© Copyright by individual authors, Kraków 2020
ISBN 978-83-8138-134-5 (druk)
ISBN 978-83-8138-212-0 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381382120>

RECENZENT

dr hab. Jacek Dębicki, prof. AGH

REDAKCJA NAUKOWA

Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

REDAKCJA

Justyna Wójcik

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII

Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne.
Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia 7
2. BEATA SZYMAŃSKA
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze 63
3. OLGIERD MIEDZYBŁOCKI
Goethe – jedność z chaosu 99
4. KACPER KUTRZEBA
Literatura, *Bildung*, wyobrażenia. Kilka krótkich uwag
o literaturze epoki nowoczesnej 123
5. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
(O)powieść romantyczna 135
6. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu 169
7. REMIGIUSZ KRÓL
Materialistyczna koncepcja alienacji
i jej postheglowska dialektyka 193
8. JOWITA GUJA
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny 211
9. PAULINA TENDERA
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie
wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych*
oraz *Wykładów z filozofii dziejów* 253
10. LESZEK AUGUSTYN
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku 265
11. MICHAŁ BOHUN
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę
w myśli rosyjskiej XIX wieku 293

12. PIOTR MRÓZ
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem 361
13. ALICJA KOWALCZEWSKA
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta 411
14. STANISŁAW ŁOJEK
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego 435
15. KRZYSZTOF PILARCZYK, GIDEON KOUTS
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów.
Zarys historyczno-kulturowy 457
16. ANNA TOMASZEWSKA
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład
dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu 493
17. MARIA FLIS
Kultura a tożsamość ludzkiej natury 521
18. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
Guyau – witalizm u źródeł etyki 535
19. BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie
prekursor psychologii nieświadomości 605
20. RADOSŁAW STUPAK
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego
laboratorium psychologii eksperymentalnej 641
21. ANNA MAŁECKA
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a
na tle tradycji i epoki 657
22. JOANNA HAŃDEREK
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet
i kobiecości w XIX wieku 673
23. AGNIESZKA GRALEWICZ
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych
Marcela Prousta 701
- Indeks osobowy 723

MARIA FLIS

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Wstęp

James Clifford w książce *Kłopoty z kulturą* z roku 1996 stwierdza, że badanie kultury oscyluje między perspektywą lokalną i globalną, bezustannie na nowo kontekstualizując swój przedmiot. Zatem głównym celem badaczy kultury winno być stworzenie przestrzeni dla przyszłości kultur i rozpoznanie zagrożenia. Celem mojego artykułu jest wykazanie, że w obszarze myślenia o kulturze możliwe jest „wymyślenie” szerszego systemu teorii i pojęć, a kłopoty z kulturą tkwią immanentnie w jej rozumieniu. Wielkość ewolucjonizmu w naukach społecznych polegała na dobrym uzasadnieniu mechanizmu zmiany kulturowej. Dyfuzjoniści dodali do niego czynniki zewnętrzne, które i tak były uwzględniane w ewolucji biologicznej. Wkład Williama Riversa polegał na odkryciu dyfuzji jako mechanizmu rozwoju kultury na bazie ewolucji, a ewolucja jako mechanizm rozwoju kultury była możliwa dzięki koncepcji ludzkiej natury, która jest fundamentalnym pojęciem antropologii filozoficznej i społecznej.

Kultura

Kultura, zanim stała się przedmiotem socjologii, pojawiła się w polu zainteresowań filozofii, zwłaszcza filozofii oświeceniowej i roman-

tycznej. I tak Jan Jakub Rousseau, chociaż nie używał słowa „cywilizacja” w sensie rzeczownikowym, to przeciwstawił „człowieka w stanie uspołecznienia”, cywilizowanego (*civilisé, policé*) – „człowiekowi w stanie natury”. Dla niego kultura jest wyobcowaniem, człowiek wyobcował się ze stanu natury. Jednocześnie wyjście ze stanu natury jest warunkiem człowieczeństwa, chociaż jego natura pozostaje podstawą i wytyczną procesu kulturowego. Tak więc „człowiek dziki” jest tylko możliwością człowieka, człowiekiem „samym w sobie”. Wyobcowanie jest jego pierwszym kulturowym osiągnięciem. Warto podkreślić, że autor *Trzech rozpraw z filozofii społecznej* wtrąca człowieka w spór *natura – kultura*, którego nie można rozwiązać inaczej, jak tylko przez „parcie naprzód ku pełni kultury”, a nie przez „powrót do natury”¹.

To filozoficzne, klasyczne – rzec by można – pojęcie kultury różni się zasadniczo od tego, które wyłoniło się później na gruncie antropologii społecznej. I tak filozofowie XVIII i XIX wieku pojmowali kulturę, po pierwsze, jako *antytezę* natury, czyli wytwór człowieka, zgodnie z łacińską etymologią tego pojęcia (*cultura* – uprawa roli); po drugie, *uniwersalistycznie*, co przejawiało się między innymi w używaniu tego słowa wyłącznie w liczbie pojedynczej. Antropologia społeczna przeciwnie, traktowała kulturę, po pierwsze, jako byt *autonomiczny*, który posiada sens immanentny, inwariantny wobec – jakkolwiek pojętej – przyrody; po drugie, *partykularystycznie* – i stąd wzięła się praktyka posługiwania się tym słowem w liczbie mnogiej. Rozróżnienie powyższe ma charakter względny i odwołuje się do typów idealnych. Pod wpływem antropologii społecznej dwudziestowieczni filozofowie przyswoili sobie pojęcie kultury jako cechy społeczeństwa, podczas gdy antropologowie dwudziestowieczni posługiwali się także rozumieniem kultury jako antytezy natury, czyli pojęciem filozoficznym właśnie.

Według ujęcia filozoficznego kultura to, po pierwsze, to, co nie jest naturą; po drugie, uniwersalny atrybut gatunku ludzkiego. Dlatego też na gruncie stanowiska klasycznego nie można mówić o wielości kultur. Jak pisze George Stocking,

¹ Zob. *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.

Preantropologiczna „kultura” zawiera konotację liczby pojedynczej, antropologiczna – liczby mnogiej. [...] Nie znalazłem żadnych przykładów użycia formy mnogiej u pisarzy innych niż Boas przed 1895 rokiem. Mówiono o „stadiach kulturowych” czy „formach kultury”, jak czynił to faktycznie Taylor, lecz nie o „kulturach”. Liczba mnoga pojawiła się regularnie dopiero wśród pierwszej generacji uczniów Boasa około 1910 roku².

Tożsamość ludzkiej natury

Typowym kontekstem społecznym narodzin antropologii jest sytuacja kontrastu: człowiek Zachodu – człowiek dziki. Jednak to zainteresowanie dzikim zawsze było podporządkowane zasadzie naczelnej: lepiej zrozumieć kulturę europejską i samych siebie! W pełni świadom tego był Bronisław Malinowski, który dał temu wyraz w swoim *Dzienniku*. „Co stanowi najgłębszą istotę moich badań? – pytał w roku 1917. I odpowiadał – Poznanie Trobriandczyka. Odkrycie jego głównych pasji, motywacji i celów. Jego najgłębszego sposobu myślenia. W tym punkcie – konkludował – stajemy wobec naszego własnego problemu: Co stanowi istotę nas samych?”³. Dlatego właśnie antropologia „znaczy pracę, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji”⁴.

Ewolucjoniści w naukach społecznych (1860–1890) pytali: dlaczego dzicy pozostali w tyle, skoro istnieją uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu? Ich odpowiedź była prosta: wszyscy skazani jesteśmy na postęp i musimy przejść te same stadia, chociaż w innym czasie, oś czasu leżąca u podstaw konstrukcji ewolucjonistycznych jest bowiem uniwersalna.

Antropologów ewolucjonistów nie fascynowało zróżnicowanie kulturowe, ale podobieństwa i „niezmienniki” w życiu społecznym,

² G.W. Stocking, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, New York 1968, s. 203.

³ B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków 2002, s. 477.

⁴ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa 1983, s. 15.

czyli uniwersalia. Jednym z tych niezmienników jest myślenie mityczne, czyli „myśl nieoswojona”, którą Kołakowski nazwał stałą obecnością mitu w kulturze. Lévi-Strauss w rozmowie z Antoine'em de Gaudemarem formułuje tezę, że myśl mityczna odgrywa różne role, zależnie od epoki, ale zawsze jest niezastąpiona, a mity mają twarde życie: wracają tam, gdzie ich się najmniej spodziewamy, czyli mówiąc językiem teoretyka kultury europejskiej Leszka Kołakowskiego – mity są stale obecne w każdej kulturze. Autor *Myśli nieoswojonej* opublikowanej w roku 1962 odkrył, że nie ma nic absurdałnego w stwierdzeniu, że świat jest absurdalny, a za kategoriami „my” i „sens” mamy „nicość” i „bezsens”. Tym samym przyznał rację egzystencjaliście Sartre'owi, który w pracy *Byt i nicość* pisał, że byt jest przejawem nicości. A zgodnie z poglądami Benedykta Spinozy czas, pojęty jako następstwo zdarzeń, jest efektem niedoskonałości naszych zmysłów. Istnieje wieczne teraz, co potwierdza mit jako narzędzie do unieruchamiania czasu właśnie.

W rozdziale *Wiedza konkretna* w *Myśli nieoswojonej* czytamy, że to potrzeba porządku leży u podstaw myślenia, a „[...] człowiek zabrał się najpierw do rzeczy najtrudniejszej, systematyzacji na poziomie danych bezpośrednio postrzegalnych zmysłami, od czego nauka (wiedza) długo stroniła”⁵. Ten cytat potwierdza przekonanie autora, że w gruncie rzeczy jest kantystą i niekoniecznie dlatego, że podobnie jak Immanuela Kanta intrygowało go to, co „wspólne wszystkim ludziom”, ale dlatego, że podobnie jak autor *Krytyki czystego rozumu* to, co wspólne, ułożył w świadomości transcendentalnej i nazwał ją „nieuświadomioną strukturą”, leżącą u podstaw każdej instytucji i każdego obyczaju. Ernest Gellner błyskotliwie określił tę nieświadomą strukturę jako „stałe jądro kulturowe, generujące przejawy kulturowe”⁶. Widać wyraźnie, że metoda strukturalna w antropologii społecznej to nowy sposób teoretycznego uzasadnienia starej ewolucjonistycznej tezy o tożsamości ludzkiej natury.

Nie dziwi nas zatem to, że fundamentalnym pojęciem antropologii filozoficznej i społecznej jest właśnie koncepcja natury ludzkiej, którą dziewiętnastowieczni ewolucjoniści w naukach społecznych

⁵ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 23.

⁶ E. Gellner, *Wstęp*, [w:] tegoż, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Kraków 1995, s. 12.

określili jako tezę tożsamości ludzkiej natury. Owa teza nie mówiła, że jesteśmy tacy sami, lecz że w tym wielkim zróżnicowaniu musi być coś, co nas łączy, co stanowi *arche*, czyli prazasadę. Są to uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu. Czym one są? Do dzisiaj nie ma na to pytanie jednej zadowalającej odpowiedzi. Herbert Spencer, twórca teorii ewolucji społecznej, uważał, że jest to użyteczna hipoteza robocza, ewolucja społeczna bowiem, tak jak ewolucja biologiczna, postrzegana jest jako proces różnicowania, którego rezultatem są nowe formy uspołecznienia. Podstawę tego procesu stanowią uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu, który w trakcie swojego indywidualnego rozwoju absorbuje elementy otaczającej go kultury, posługując się genetycznie określonymi regułami. Takie myślenie musiało uwzględnić spór o ontyczny wymiar kultury.

W sporze o biologiczne uwarunkowanie kultury można wskazać na dobór płciowy jako istotny mechanizm ewolucji ludzkiego mózgu. Jerzy Dzik w książce *Dzieje życia na Ziemi* pyta: „Co skłoniło przodków człowieka do dwunożności?”. W odpowiedzi podkreśla, że:

[...] dokonało się to przed znaczącym wzrostem mózgu w linii człowiekowatych, przyczyna musiała więc być natury biologicznej, a nie kulturowej. Stało się to mniej więcej wtedy, kiedy w wyniku rozwoju ryftu zaburzony został stabilny układ stosunków środowiskowych i rozpoczęło się stopowienie południowo-wschodniej Afryki. Zmusiło to zamieszkujące te okolice małpy człekokształtne do zmiany strategii rozrodczej. [...] Musiało więc dojść do specjalizacji funkcji pomiędzy płciami, czyli rozbieżnej ewolucji wyrażającej się nie tyle w dymorfizmie anatomicznym, co w odmiennym zachowaniu. [...] Dokonało się to zapewne w wyniku stosunkowo prostej ewolucji zmiany działania czynników hormonalnych. [...] Powstał więc ewolucyjnie system krzyżujących się odruchów altruistycznych w obrębie grupy, złożonej z samca, samicy i potomstwa. Nazywamy je miłością, a grupę rodziną⁷.

Powyższa argumentacja wystarcza do przyjęcia tezy, że dobór płciowy był i nadal jest istotnym czynnikiem ewolucji ludzkiego

⁷ J. Dzik, *Dzieje życia na Ziemi. Wprowadzenie do paleobiologii*, wyd. 3 unowocześnione, Warszawa 2003, s. 430–431.

mózgu. Ewolucja biologiczna jest procesem niezakończonym, co potwierdza aktualny stan badań nad sztuczną inteligencją. Pytanie o relację natury i kultury generowało wielość odpowiedzi. Wszystkie mają jednak wspólny mianownik, są hipotezami. Jedną z nich jest hipoteza koewolucji Edwarda O. Wilsona, która opisuje mechanizm wzajemnego sprzężenia dziedziczności (genów) i kultury w procesach antropogenezy. „W momencie, gdy ewoluujący gatunek rozpałił prometejski ogień kultury – pisze Wilson – uruchomił tym samym łańcuch samowzmacniających się reakcji, które wyprowadziły ludzkość poza biologiczne ograniczenia”⁸. W wyniku tych samowzmacniających się reakcji powstał archetyp ruchu i kod językowy, które stanowią główne środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni społecznej⁹.

Kulturotwórcza aktywność człowieka jest zakotwiczona w siołście ludzkiej umiejętności postrzegania świata jako symbolu, czyli percepcji symbolicznej. Można przyjąć, że początek świadomości to postrzeganie świata w optyce symbolicznej, które wypływa ze sfery instynktów i obrazów, czyli nieświadomości. Pokazał to w swojej teorii psychoanalizy Zygmunł Freud, lokując istnienie na osi pragnienia, skazując człowieka na cierpienie. Nieświadomość jako mroczna sfera ludzkiego umysłu ciągle pozostaje tajemnicą, zmuszającą do myślenia i wiodącą do estetyzacji rzeczywistości, która stanowi fundamentalny wymiar zmiany kulturowej. Estetyzację rzeczywistości rozumiem jako efekt transformacji dominującego paradygmatu komunikacyjnego, czyli zmiany kodu komunikacyjnego kultury symbolicznej.

Myślenie i działanie

W filozofii zasady ukryte w ludzkim umyśle nazwano myśleniem, a samo myślenie zostało uznane za zasadę systemową. Myślenie i działanie są podstawowymi formami realizacji człowieczeństwa.

⁸ Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Cambridge, Mass. 1983, s. 19–20.

⁹ Por. M. Flis, *Archetyp ruchu i kod językowy: środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni*, [w:] *Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. A. Flis, Kraków 2006.

Zatem podstawową relacją w obszarze uniwersalnych zasad funkcjonowania ludzkiego umysłu jest relacja między myśleniem i działaniem, którą Florian Znaniecki oddał formułą: „każde działanie jest myślą” i „każda myśl jest działaniem”¹⁰. Działanie zachodzi bowiem tylko tam, „gdzie przebieg idealny jest czynnikiem wywołującym i organizującym fakty realne”¹¹. Jest zatem działanie procesem myślowym, powodującym konsekwencje fizyczne, czyli jest takim aktem idealnym, który wywołuje realne skutki w świecie zewnętrznym dostępnym doświadczeniu innych podmiotów.

W tym kontekście pojawia się pojęcie racjonalności. W czasach postmitycznych i postnowoczesnych to nauka przejęła rolę najwyższej zasady sterującej działaniem. Wyrazistą egzemplifikacją tej tezy jest scjentyzm rozumiany jako filozoficzna wiara nauki w samą siebie. Jest to stanowisko normatywne, które reguluje sposoby używania takich terminów, jak „wiedza” i „poznanie”. Wedle Leszka Kołakowskiego jest to jedna z wielu form alienacji rozumu. Zatem racjonalność nie jest jakimś faktem, ale połączeniem określonych dążeń, którym podporządkowujemy się w naszym myśleniu, mówieniu, poznawaniu i działaniu. To łączenie określonych dążeń jest efektem refleksyjności rozumu, która umożliwia racjonalne przekraczanie standardów racjonalności.

Jak pokazuje Herbert Schnädelbach w eseju *Rozum*¹², rozum może być pojmowany jako rozum subiektywny albo jako rozum obiektywny. Z kolei rozum subiektywny może mieć wiele odmian, od „operacyjnej” (prowadzącej od przesłanek do konkluzji) i intelektualnej (intuicyjny ogłąd), po teoretyczną i praktyczną (z założeniem, że rozum w całości jest autorefleksyjnie krytyczny). Te rozróżnienia nie uchylają problemu historycznej przygodności rozumu ani jego językowego charakteru. Nierozwiązana pozostaje także kwestia rozumu obiektywnego.

Można rozum obiektywny określić jako sumę intelligibilnych, to jest uchwytnych przez intelekt, struktur świata. Najlepiej zobrazował ten rodzaj rozumu Georg W.F. Hegel. Podstawowa teza jego systemu filozoficznego utożsamia myśl (absolut) z bytem. Człowiek jako

¹⁰ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s. 105.

¹¹ *Tamże*, s. 104.

¹² Zob. *Filozofia. Podstawowe...*

podmiot poznania stwierdza „z jednej strony, że istnienie jest myślą, i ujmuje je pojęciowo, a z drugiej – na odwrót – odnajduje w swoim myśleniu istnienie”¹³. Mamy tutaj wyraźne utożsamienie myśli i bytu, co oznacza, że byt musi być identyczny z myślą, ponieważ realizuje tylko jej prawa. Byt tożsamy z myślą rozwija się w sposób logiczny, i to właśnie stanowi korzenie heglowskiego racjonalizmu.

Racjonalizm ten opiera się na przekonaniu, że idea (rozum), poprzedzająca świat materialny, jest podłożem tego świata, myśl jest pierwotniejsza od przyrody (bytu materialnego). Świat materialny został wyłoniony z idei. Siłą stwórczą, która wyłoniła materię z myśli, jest rozum, a skoro poprzez rozum powstaje świat materialny, to prawa jego rozwoju są rozumne, logiczne. Zatem w świecie nie ma tajemnicy, wszystko jest rozumne i dzięki temu wszystko można poznać, ogarnąć ludzkim rozumem. Należy dodać: wszystko z wyjątkiem rozumu.

Autor *Fenomenologii ducha* nie przewyciężył sceptycyzmu Davida Hume’a. Nie jesteśmy w stanie uprawomocnić naszego sposobu poznawania, rozum bowiem nie może sam siebie uzasadnić. Wzorem Hegla trzeba go po prostu założyć, ponieważ nie ma alternatywy dla rozumu. Kryzys racjonalności polega na tym, że nastąpił wyraźny zwrot ku temu, co rozumowi obce, co jest nierozumne. Nie zmienia to jednak faktu, że rozum zdekonstruowany nadal jest jedynym prawomocnym sposobem poznawania świata. Tym, co doprowadziło do dekonstrukcji rozumu/racjonalności, jest język.

Horror metafizyczny

„Nie sposób – pisze Leszek Kołakowski – wymknąć się z piekielnego kręgu epistemologii: cokolwiek powiemy choćby negatywnie o wiedzy – zakłada wiedzę, której zdobyciem się chęłpimy; »wiem, że nic nie wiem«, wzięte dosłownie, jest wewnętrznie sprzeczne”¹⁴. Nie ma zatem wiedzy czysto negatywnej. Wszelka wiedza jest pozytywna. Negacja bowiem, jak uczył Hegel, jest także określeniem.

¹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 78.

¹⁴ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 17.

Konsekwentnie rzecz biorąc, akt wątpienia zakłada wiarę, że *coś* jest prawdziwe, tyle że podmiot wątpiący nie wie, co mianowicie. Kiedy odrzuca się istnienie prawdy, wszelkie wątpienie staje się bezprzedmiotowe. Tak więc sceptycyzm jest stanowiskiem zarówno metafizycznym, jak i antymetafizycznym w podobnym sensie, w jakim pozytywizm jest filozofią i antyfilozofią zarazem.

Można przyjąć, że fundamentem metafizyki jest rozum, a religii wiara. Metafizyka, podobnie jak religia – o czym nauczał już Kołakowski w *Obecności mitu* – stanowi odpowiedź na głębokie, egzystencjalne potrzeby człowieka, odpowiedź na pragnienie życia w świecie uporządkowanym, którego genezę, sens i przeznaczenie można uchwycić i określić w taki lub inny sposób. W tym sensie metafizyka jest wzorem doświadczenia kruchości egzystencji ludzkiej i dowodem na to, że nie wszystko można wiedzieć, a zatem w coś trzeba wierzyć. Rozum i wiara są w dialektycznej relacji, której przejawami są ich zdekonstruowane przejawy, takie jak sekularyzacja czy postmodernizm.

O tym, jak rozum/racjonalność zdekonstruował(a) chrześcijaństwo, pisał Max Weber, a dekonstrukcję rozumu/racjonalności przez język opisał Leszek Kołakowski w *Horror metaphysicus*. Jedną z głównych tez tej książki można zrekonstruować następująco: nie ma i być nie może powszechnie obowiązujących standardów racjonalności, nie istnieje coś takiego jak prawomocność epistemologiczna *tout court*. Prawda i fałsz są pochodne wobec przyjętego zespołu reguł, a te z kolei są ufundowane kulturowo. Nie ma absolutnego początku myślenia ani absolutnych kategorii pojęciowych. Nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza język, a język nie może uwolnić się od swoich korzeni tkwiących w postrzeganiu, wyobraźni i logice norm kulturowych. Innymi słowy, realność przedmiotów jest relatywizowana do gry językowej, do przyjętych schematów percepcji, które kształtują sposób poznawczej organizacji świata, dzięki czemu żadna filozofia nie jest w stanie przewyciężyć – paraliżującego ją – paradoksu *samodmienienia*.

Czyniąc któryś z języków możliwych zdatnym do użytku i zrozumiałym – pisze Kołakowski – a zatem również czyniąc wiarygodnym jakiś metafizyczny czy epistemologiczny punkt widzenia – nigdy nie zaczynamy od początku. Wyboru spośród wszystkich języków

możliwych dokonuje nie Bóg, lecz cywilizacja. Filozofowie wypowiadają ich aspiracje i wybory; nie oznacza to, że filozofowie są biernymi przekąźnikami czy fonograficznymi instrumentami, których cywilizacje używają jako swoich środków wyrazu (jak hegliści zdają się niekiedy wierzyć). Czyniąc cywilizację jawnie wypowiedzianą, filozofowie pomagają w jej ekspansji i utwierdzeniu, nie inaczej niż my wszyscy, którzy przez wysiłek ekspresji otwieramy nowe, niespodziewane drogi rozwoju nas samych¹⁵.

Według stanowiska zarysowanego powyżej istnieje fundamentalna i dwustronna zależność między kulturą *tout court* z jednej strony a jej szczególnym segmentem, jakim jest filozofia, z drugiej. Filozofia – rzeczywistość myślowa zakorzeniona w kulturze – dziedziczy siłą rzeczy jej *esprit* i podstawowe cechy strukturalne. Ale nie tylko. Filozofia bowiem – przynajmniej częściowo – zwraca swój „dług” wobec kultury, przyczyniając się do jej ekspansji i intelektualnego utwierdzenia. Jeśli tak, to pluralizm i uderzające bogactwo myśli filozoficznej Zachodu jawi się jako strukturalne odzwierciedlenie pluralizmu i wewnętrznej złożoności tej cywilizacji. Jeśli tak, to wybitnie dyskursywny i racjonalistyczny charakter filozofii europejskiej wyrasta z kulturowo ufundowanego zaufania do ludzkich możliwości poznawczych i władzy Rozumu. Jeśli tak, to wreszcie sama filozofia może się ukonstytuować jako autonomiczna dziedzina ducha dopiero wówczas, gdy kultura wykroczy poza swój pierwotny stan przedliteracko-mityczny.

Wielość i nieprzekładalność języków stanowi cechę konstytutywną filozofii w ogólności, a filozofii europejskiej w szczególności.

Filozofia – stwierdza Kołakowski – jest z definicji krainą pomieszania języków, tj. w której zgody co do kryteriów prawomocności nie da się osiągnąć. [...] Tak więc potwierdza się, przynajmniej tak się zdaje, historia katastrofy babilońskiej: pomieszanie języków w filozofii jest karą za samo jej wynalezienie czy też odwetem wziętym przez mitologię na oświeceniu za aroganckie próby jej unicestwienia¹⁶.

¹⁵ *Tamże*, s. 120–121.

¹⁶ *Tenże*, *Horror...*, s. 135.

Jednym ze skutków dekonstrukcji mitologicznego obrazu świata, która w Europie dokonała się najpełniej i najkonsekwentniej, była problematyzacja i relatywizacja pojęcia prawdy. Rozwój filozofii zachodniej zaowocował wielością równie prawomocnych, lecz wzajem nieprzekładalnych języków i – co się z tym wiąże – równie imponującą wielością prawd i fałszów. W ten sposób pojawił się *horror metaphysicus*, wraz z widmem niekończącej się niepewności, i w ten sposób pojawił się postmodernizm. Filozofia Zachodu – dzięki podobieństwu cech strukturalnych – osiągnęła dynamikę analogiczną do tej, która stała się udziałem rozwiniętej kultury europejskiej: uruchomiła proces nieustannej samokrytyki i samokwestionowania.

Leszek Kołakowski w pracy o Husserlu pokazuje mistrzowsko, że

gdy już staniemy na gruncie świadomości transcendentalnej, zauważamy, że ma ona zawsze do czynienia ze światem, który uczyniła świadomym. To, że świat jest „sensem świata”, ukonstytuowanym w świadomości; że pojęcie rzeczy samych w sobie jest absurdem; że tylko świadomość jest rzeczywistością w sobie ugruntowaną – wszystko to u Husserla – to tylko warianty tradycyjnych argumentów idealizmu. Nie można myśleć o świecie, który nie jest myślany; gdy myślimy o rzeczy samej w sobie, staje się ona przedmiotem myśli, a zatem *pojęcie* rzeczy samej w sobie, rzeczy, która nie jest przedmiotem myśli, jest wewnętrznie sprzeczne. Argument ten nie jest do obalenia, ponieważ jest tautologią. Filozofia Husserla potwierdza zatem krytykę Gilsona (skierowana pod adresem kartezjańczyków, kantystów i tych chrześcijańskich realistów, którzy naśladową Descartes’a i Kanta): jeśli zaczynamy od immanentnego świata, tam też kończymy; gdy raz przyjmujemy idealistyczny sposób stawiania pytań, akceptujemy tym samym idealistyczne odpowiedzi. Idealizmu nie można przewyciężyć na podstawie jego własnych pytań¹⁷.

Nie udało się to również Lévi-Straussowi, który wybrał kategorię przestrzeni zamiast czasu, co nie powinno dziwić, istota myślenia mitycznego nie dba bowiem o następstwo zdarzeń. Nie godził się z Heglem, który traktował dzieje jako rozwój wolności. Był zwolen-

¹⁷ Tenże, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszek, Warszawa 1987, s. 36.

nikiem Marcela Prousta, który pisał, że „życie jest tak mało chronologiczne”, i wierzył, że życie poświęcone pracy nie jest radośniejsze od innego, ale przynajmniej człowiek nie zauważa przemijania czasu. Niestety, jesteśmy w niewoli czasu i nawet mit nie jest nas w stanie z niej wyzwolić.

Myśl oswojoną Lévi-Straussa można ująć w ten sposób: przejście od natury do kultury możliwe było dzięki myśleniu mitycznemu, które jest kreacją struktury naszej świadomości. Bez wątpienia mit jest ładem transcendentnym, ale takim, który nie daje poczucia pewności. Wręcz przeciwnie, za Montaigne’em powiedziałabym, że znajomość egzotycznych obyczajów każe sądzić, że wszystkie kultury są równe, ale z drugiej strony ten kulturowy relatywizm popycha nas w stronę radykalnego sceptycyzmu, z którym nie sposób żyć. A ponieważ trzeba żyć, bo znajdujemy satysfakcję w życiu, to trzeba postępować tak, jakby wszystkie wierzenia, wszystkie instytucje pozbawione sensu miały sens. Sam Montaigne starał się zachować równowagę między uczuciem podziwu, jaki żywił dla „dzikusów”, a poczuciem misji, jaką ma do spełnienia Zachód wobec tych ludzi żyjących „w dziecięcym wieku ludzkości”, którym trzeba łagodnie pomóc w osiągnięciu dojrzałości. Autor *Smutku tropików* pokazał, że ta „misja” Zachodu okazała się wielką stratą dla tych, którzy jej doświadczyli. Bez odpowiedzi pozostaje pytanie, które kiedyś sobie zadał: „Co by było, gdyby biali, zamiast mordować Indian i patrzeć na nich z pogardą, potraktowali ich jak równych sobie?”. No cóż, antropologom kulturowym pozostają tylko skrusza i żal.

BIBLIOGRAFIA

- Dzik J., *Dzieje życia na Ziemi. Wprowadzenie do paleobiologii*, wyd. 3 unowocześnione, Warszawa 2003.
- Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.
- Flis M., *Archetyp ruchu i kod językowy: środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni*, [w:] *Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. A. Flis, Kraków 2006.
- Gellner E., *Wstęp*, [w:] E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Kraków 1995.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1967.

- Kołąkowski L., *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990.
- Kołąkowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Warszawa 1987.
- Kołąkowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*, [w:] L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa 1983.
- Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
- Lumsden Ch.J., Wilson E.O., *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Cambridge, Mass. 1983.
- Malinowski B., *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków 2002.
- Stocking G.W., *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, New York 1968.
- Znaniecki F., *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922.

STRESZCZENIE

Za Manuelem Castellsem twierdzę, że wartość teorii wynika przede wszystkim z jej zdolności do prowokowania i strukturyzowania badań empirycznych, czyli komunikowania teorii poprzez analizowanie praktyki. Stosowanie teorii ma charakter procesu *iteracyjnego* i dzięki temu powstają „pojęcia uwrażliwiające”. Takim właśnie pojęciem jest wymyślona przez ewolucjonistów „tożsamość ludzkiej natury”. Zgadzam się z tezą Jamesa Clifforda, że głównym celem badaczy kultury winno być stworzenie przestrzeni dla przyszłości kultur i rozpoznanie zagrożeń.

SŁOWA KLUCZOWE: kultura, ewolucjonizm, tożsamość ludzkiej natury, dynamika kultury, myślenie utopijne

SUMMARY

Culture versus the identity of human nature

With reference to Manuel Castells I argue that the value of theory stems, above all, from its ability to provoke and structure empirical research – in other words, theory is communicated via the analysis of practices. The application of theory is of an iterative nature, and thus „sensitizing” concept areas. The identity of human nature is „sensitizing” concept areas. I share the view of James Clifford that the main goal of cultural researchers should be to create space for the future of cultures and to identify any threats thereto.

KEYWORDS: culture, evolutionism, identity of human nature, cultural dynamics, utopian thinking

O AUTORCE

Maria Flis  – profesor zwyczajny w Uniwersytecie Jagiellońskim, dziekan dwóch kadencji Wydziału Filozoficznego, prorektor ds. rozwoju UJ jednej kadencji, kierowniczką Zakładu Antropologii Społecznej w Instytucie Socjologii UJ, przewodnicząca Rady Dyscypliny Nauki Socjologiczne. Obszar zainteresowań badawczych: filozofia i socjologia kultury, antropologia społeczna, historia idei, kognitywistyka i kulturowe mechanizmy rozwoju wiedzy. Najważniejsze publikacje: *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej* (1994); *Antropologia społeczna Radcliffe'a-Browna* (2002); *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej* (redakcja i rozdział, 2004); *Dynamika ciała w kulturze wizerunku* („Horyzonty Wychowania” t. 7, 2008, nr 14); *Dekonstrukcja mitu Rozumu* („Zagadnienia Naukoznawstwa” t. 45, 2009, z. 3–4); *Cultural Change and Identity – The Case of Equatorial Africa* („Hemispheres” 2011, no. 26); *Brzmienie kultury. Wyobrażenia muzyczna w naukach o kulturze* („Kultura Współczesna” 2017, nr 3; współautorstwo z Wojciechem Klimczykiem); *O mechanizmach zawłaszczania symbolicznej przestrzeni społecznej* (w: *Clifford Geertz a wyzwania antropologii współczesnej. Zmiana czy kontynuacja?*, red. A.A. Szafrński, 2017); *Nieoswojone i nieoznaczone. Claude Lévi-Strauss i Zygmunt Bauman* (współautorstwo z Dariuszem Brzezińskim, w: *Claude Lévi-Strauss. Struktura i nieoswojone*, red. A. Grzegorz, A. Kaczmarek, K. Machtyl, 2019).

Piotr Mróz

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne. Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Beata Szymańska

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Olgierd Miedzybłocki

Goethe – jedność z chaosu

Kacper Kutrzeba

Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

(O)powieść romantyczna

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

Remigiusz Król

Materialistyczna koncepcja alienacji i jej posthegłowska dialektyka

Jowita Guja

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Paulina Tendera

Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

Leszek Augustyn

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Michał Bohun

Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

Piotr Mróz

Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

Alicja Kowalczevska

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

Stanisław Łojek

Wizja kultury w *Narodziinach tragedii* Nietzschego

Krzysztof Pilarczyk, Gideon Kouts

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów. Zarys historyczno-kulturowy

Anna Tomaszewska

Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu

Maria Flis

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Krzysztof Matuszewski

Guyau – witalizm u źródeł etyki

Bartłomiej Dobroczyński

Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

Radosław Stupak

Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

Anna Małecka

Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki

Joanna Hańderek

Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

Agnieszka Gralewicz

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

ISBN 978-83-8138-134-5



9 788381 381345



<https://akademicka.pl/>