



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

ANNA MAŁECKA

Starzejące się szaty kultury

Koncepcja Thomasa Carlyle’a
na tle tradycji i epoki¹

[...] świat jest jednym wielkim Zestawem Garderoby, odzie-
wającym każdą rzecz; [...] czyż Religia nie jest Szubą, Uczci-
wość Parą Butów, wytartych pośród kurzu i błota [...]

Jonathan Swift, *A Tale of a Tub*

Źródła twórczości Thomasa Carlyle’a

Thomas Carlyle pozostawał dla dziewiętnastowiecznej kultury –
literatury, filozofii, myśli polityczno-społecznej – postacią niezwykle
wpływową. Pisała o nim George Eliot w roku 1855:

[...] nie było chyba żadnego wybitnego i twórczego umysłu tamtego
pokolenia, który nie zostałby przekształcony przez dzieła Carlyle’a;
nie napisano w ciągu ostatnich dziesięciu lub dwunastu lat bodaj
żadnej książki angielskiej, która nie byłaby zasadniczo różna, gdyby
nie Carlyle [...]. Zakres jego wpływu najlepiej uwidacznia fakt, że
idee, które były zaskakującymi nowościami, gdy pisał o nich po raz
pierwszy, stały się obecnie czymś rozpowszechnionym².

¹ Artykuł stanowi zmodyfikowaną wersję fragmentu książki autorki pt. *Filozofia szaty* (Kraków 1996) oraz tekstu *Symbole i ich starzenie się w filozofii Thomasa Carlyle’a*, wydane go w materiałach pokonferencyjnych („Stylistyka” t. 16, 2007).

² G. Eliot, [Niepodpisana recenzja], „Leader” 1855, 27 X, s. 1034–1035.

Spośród licznych nowatorskich pomysłów Carlyle'a na szczególną uwagę zasługuje jego koncepcja kultury zarysowana w eksperymentalnej powieści *Sartor Resartus* w terminach „filozofii szaty” czy też „ubioru” (*clothes philosophy*). Źródła oryginalnej teorii Carlyle'a, obejmującej swoim zakresem nie tylko refleksję nad kulturą, ale również nad bytem i poznaniem, należy szukać w sferze religii wyniesionej z domu oraz lektur, głównie myślicieli niemieckich, które wpłynęły na głoszoną przez niego idealistyczno-symboliczną koncepcję świata oraz sfery ludzkich działań i twórczości.

Żyjący w latach 1795–1881 brytyjski pisarz i myśliciel pochodzenia szkockiego w początkowym okresie twórczości związany był z ruchem romantycznym, a następnie z trzeźwą epoką wiktoriańską, z jej rozbudowanymi nurtami krytyki społecznej. Urodził się w małej szkockiej wiosce Ecclefechan, w rodzinie należącej do Burgher Seceder Church, jednego z licznych odłamowych Kościołów, które w wieku XVIII oderwały się od panującego Kościoła Szkocji w poszukiwaniu jeszcze ściślejszego rygoryzmu. Artykuły praktycznej wiary burgerów, odwołujące się do koncepcji Boga jako niezwykle wymagającego dawcy zadań moralnych, akcentowały wartość pracy, wytrwałości, pobożności i heroizmu. I właśnie owe wyniesione z domu surowe pryncypia teologii kalwinistycznej, stanowiącej podstawę doktrynalną Burgher Seceder Church, zaważyć miały w dużym stopniu na późniejszej interpretacji przyswajanych przez Carlyle'a koncepcji filozoficznych, głównie niemieckich, jak i na krytyce prądów oświeceniowych, na jego niezmiennym przekonaniu o nadrzędności wiary wobec dyskursywnej racjonalności. Również jako uznany „prorok” epoki wiktoriańskiej Carlyle przemawiał z pozycji purytanina, apelując o przywrócenie rangi wiary w czasach mechanizacji i kryzysu wartości.

W roku 1809, w wieku zaledwie czternastu lat, Carlyle rozpoczął studia teologiczne na Uniwersytecie w Edynburgu. Wkrótce jednak jego zainteresowania zwróciły się w stronę nauk przyrodniczych oraz matematyki, dla których porzucił teologię oraz wcześniejsze plany związane ze stanem duchownym. Edynburg był w owych czasach prężnie działającym ośrodkiem akademickim, kształcącym studentów pod kątem wyzwań, jakie rzucał nadchodzący wiek nauki i industrializacji. Po okresie fascynacji w życiu Carlyle'a przyszła jednak pora na rozczarowanie rozstrzygnięciami nauki. I właśnie postawa

nieufności wobec nauki, przekonanie o nieadekwatności jej metod w odniesieniu do fundamentalnych kwestii filozoficznych, a nawet nastawienie antyscjentystyczne stać się miały charakterystyczne dla brytyjskiego autora. Odbyte studia w zakresie filozofii naturalnej nauczyły jednak Carlyle'a traktowania pozornie niewiele znaczących zjawisk przyrodniczych z wnikliwym zainteresowaniem; przyczyniły się także do uznania inspirującej roli faktów w poznaniu – stanowiących „szatę” kryjącej się za nimi istoty, nawet jeśli ostatecznie miały być one przekroczone w głębszym doświadczeniu duchowym.

Na podstawie wzmianek zawartych w listach oraz *Notatnikach* pisarza biografowie wysnuli wniosek o nawróceniu, a nawet przeżyciu mistycznym, którego sceptyczny dotąd Carlyle miał doznać w roku 1822 podczas spaceru po edynburskiej Leith Walk. Jego dopełnieniem, a zarazem inspiracją do formowania własnego przesłania filozoficznego – także w dziedzinie refleksji nad szeroko pojętą kulturą – miała być fascynacja idealistyczną myślą niemiecką, od Kanta poczynając, a na romantycznych pisarzach i filozofach kończąc. Lektura ich dzieł, jak żadna inna dotąd przygoda intelektualna, zaważyła na charakterze jego filozofii, nawet jeśli recepcji tej towarzyszyły daleko idące przeobrażenia. Carlyle w literaturze niemieckiej poszukiwał przede wszystkim ideału religijnego oraz etycznego, metafizyka zaś miała być ich podłożem.

Postacią, która w największym stopniu zaważyła na charakterze myśli brytyjskiego pisarza, szczególnie na jego filozofii praktycznej, oraz wskazała drogę przewyciężenia postoświeceniowego kryzysu, był Goethe. Carlyle'a łączyła z wielkim poetą niemieckim długoletnia przyjaźń korespondencyjna; uznawał w nim mistrza oraz wizjonera, który po okresie sceptycyzmu i rozterek duchowych odnalazł harmonię. To on miał przekonać autora *Sartora*, iż wiara, która zachwiała się w zderzeniu z krytyką oświeceniową, była wciąż możliwa do odzyskania; to on, wraz z Fichtem, „odciągnął go – jak sam pisał – od mechanistycznego materializmu”³. W Goethem, podobnie jak w innych pisarzach niemieckich, których dzieła studiował, Carlyle dostrzegał przede wszystkim moralistę i filozofa, mniejszą uwagę poświęcając estetycznym aspektom jego twórczo-

3 T. Carlyle, *Two Notebooks of Thomas Carlyle, from 23rd March, 1822, to 16th May, 1832*, ed. Ch.E. Norton, New York 1898, s. 151.

ści. Dzieło *Lata nauki Wilhelma Meistra*, które przełożył na język angielski, stanowiło główne źródło inspiracji jego aktywistycznej etyki. Carlyle'owska „ewangelia działania” w dużej mierze wyrasta z pojęć odnalezionych u Goethego, jego koncepcji wypełniania „najbliższego obowiązku”, wątków prometejskich: posłannictwa oraz służby ogółowi, wyrzeczenia jako koniecznego warunku autentycznego życia, szacunku dla cierpienia. W dziedzinie metafizyki autor *Sartora* od swego mistrza z Weimaru przejął pewne elementy panteizmu, koncepcję świata jako organizmu oraz „otwartej tajemnicy”, przekonanie, iż to, co aktualne, jest surowcem idealnego. Szereg paraleli odnaleźć można pomiędzy myślą Carlyle'a oraz Goethego (a także Novalisa, Schellinga, Schillera) odnośnie do symbolicznej natury tego, co widzialne⁴. Ogrom inspiracji goetheańskiej najlepiej odzwierciedla fakt, iż inni pisarze oraz filozofowie niemieccy mieli dla Carlyle'a znaczenie o tyle, o ile ich poglądy stanowiły – w jego opinii – kontynuację lub rozwinięcie idei, jakie odnalazł u Goethego. Na kolejnych miejscach, jeśli chodzi o rangę wpływu, należałoby – cofając się w chronologii – wymienić Kanta, Fichtego oraz Novalisa.

Carlyle'owska recepcja Kanta pozostaje najbardziej problematyczna, żadnego bowiem systemu filozoficznego brytyjski pisarz nie wypaczył w swej interpretacji tak bardzo jak idealizmu krytycznego. Sam dotarł ponoć do sto pięćdziesiątej strony *Krytyki czystego rozumu*, a z filozofią jej autora zapoznał się głównie poprzez prace Novalisa, braci Schleglów, Jacobiego oraz podręcznik filozofii Dugalda Stewarta. Można zgodzić się z Knutem Hagbergiem, iż fragmenty Carlyle'owskiego *Życia Schillera* dotyczące Kanta są „refleksjami groteskowo nietrafnymi”⁵. Kant miał dla niego znaczenie wyłącznie jako szermierz w walce o „odzyskanie świata duchowego”, a entuzjazm, jaki Carlyle dla niego żywiał, w niewielkim stopniu dotyczył istoty filozofii transcendentalnej. Kantowskiej koncepcji czasu i przestrzeni nadał sens metafizyczny, widząc w niej argument na rzecz iluzoryczności świata fizycznego oraz symboliczności zjawisk zmysłowych jako szaty ducha; rozumowi kantowskiemu przypisywał mistyczne zdolności poznawcze; nie uznawał rozróżnienia

⁴ Ch.F. Harrold, *Carlyle and German Thought: 1819–1834*, London 1934, s. 107.

⁵ K.H. Hagberg, *Thomas Carlyle. Romantik och puritanism i „Sartor Resartus”*, Stockholm 1925, s. 111.

pomiędzy płaszczyzną teoretyczną a praktyczną rozumu, jakie występuje w filozofii krytycznej; w kantowskiej koncepcji transcendentnej natury obowiązku widział pokrewieństwo z goetheańskim pojęciem *Entsagen* (wyrzeczenia). Mylnie interpretując zasadnicze pojęcia Kanta, odnalazł w nich jednak impuls do formułowania własnych argumentów przeciwko materializmowi, ugruntowanie stanowiska idealistycznego, potwierdzenie możliwości mistycznego doświadczenia, koncepcji wiary jako nadrzędnej instancji poznawczej oraz religijnego wymiaru obowiązku.

Spośród systemów filozofii niemieckiej Carlyle'owi najbliższa była myśl Fichteańska i stosunkowo najlepiej ją rozumiał. Praca Fichtego, na którą najczęściej się powoływał, to *Über das Wesen des Gelehrten*. Zacerpnął z niej pojęcie Boskiej Idei leżącej u podłoża wszelkich zjawisk, koncepcję immanencji boskości w tym, co aktualne, a także swą heroistyczną wizję człowieka – bohatera obdarzonego posłannictwem o randze religijnej. Od autora *Powołania człowieka* przejął główne zasady filozofii czynu, chociaż pojmował go bardziej konkretnie niż Fichte, łącząc tym samym motywy fichteańskie z goetheańskimi.

Postacią literatury, która po Goethem znaczyła dla Carlyle'a najwięcej, był Jean Paul Richter. Szkockiego filozofa, reprezentującego biograficzną orientację w krytyce literackiej, fascynowała tyleż bujna twórczość tego pisarza przełomu oświecenia i romantyzmu, co jego bogata osobowość. Autorzy opracowań zwykli dostrzegać wpływy Jeana Paula na formę artystyczną dzieł Carlyle'a, a zwłaszcza na strukturę eksperymentalnej powieści *Sartor Resartus*, jego barokowy styl, ironię i groteskę, zerwanie z zasadami klasycznej harmonii oraz na poglądy estetyczne, w tym koncepcję humoru. Wydaje się jednak, że oddziaływanie Richtera było głębsze. Sam Carlyle upatrywał w nim ukrytego filozofa, człowieka prawdziwej wiary, „poetę moralności”, który – podobnie jak on – „w czynie etycznym dostrzegał całkowity sens życia oraz całkowity sens filozofii” i który „połączył Filozofię i Poezję w czystą formę esencjonalną: w Religie”⁶.

Zaprezentowane powyżej przykłady (które, oczywiście, można by mnożyć) skłaniają do wysunięcia wniosku, iż filozofia niemiecka dostarczyła Carlyle'owi inspiracji dla własnego eklektycznego kon-

⁶ T. Carlyle, *Jean Paul Friedrich Richter Again*, [w:] tegoż, *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 2, London 1905.

glomeratu poglądów oraz konceptualizacji wcześniejszych przekonań, których korzenie tkwiły w purytanizmie, nie była natomiast jednoznacznym akademicko pojmowanym źródłem jego „niesystematycznego systemu”. Próżno bowiem szukać adekwatnej interpretacji abstrakcyjnych pojęć transcendentalizmu niemieckiego czy rzetelnej metody jego analizy. Nie umniejsza to jednak rangi filozofii niemieckiej w kształtowaniu przesłania Carlyle’a – trzeba bowiem pamiętać, iż nie wypowiadał się on nigdy jako filozof *sensu stricto*.

Kolejną kwestią, jaka wyłania się przy próbie wyznaczenia miejsca Carlyle’a w tradycji, jest zagadnienie jego przynależności do formacji romantyzmu. O ile jednak można mówić o przyswojeniu przez Carlyle’a licznych wątków romantyzmu niemieckiego, o tyle jego stanowisko wobec romantyków brytyjskich pozostawało nieufne i krytyczne. W powieści *Sartor Resartus* Carlyle rzucił słynne hasło, by zamknąć Byrona, a otworzyć Goethego. Był dumny, iż sam przewyciężył fazę byronizmu, który przyrównywał do wczesnego okresu w rozwoju filozoficznym Goethego i utożsamiał z egzystencjalnym rozdarciem. Z pozycji kalwińskiego moralisty oraz ucznia dojrzałego Goethego krytykował Byrona za egocentryzm i melancholizm, nie dostrzegając, jak wiele łączyło go z autorem *Don Juana* zarówno pod względem skłonności ku duchowym rozterkom, jak i zamiłowania do satyry. Lekceważąco wypowiadał się także o Keatsie, Wordsworcie i Shelleyu. Natomiast wobec Coleridge’a zajmował stanowisko ambiwalentne. Mimo częstokroć wyrażanych przez niego zarzutów – iż Coleridge poprzez swą metafizykę umykał od realiów współczesności, iż nie dostarczył autentycznych i zdecydowanych rozwiązań w kwestiach wiary i wiedzy – Carlyle’a sporo łączyło z angielskim kantystą: akcentowanie potrzeby wiary, niezaspokojonej przez istniejące doktryny Kościołów, idealizm metafizyczny oraz symbolizm⁷. W dziedzinie estetyki wypowiadali się podobnie na temat organicznej formy w sztuce. Carlyle’owi bliska też była Coleridge’owska teoria wyobraźni jako kombinacji uczuć i myśli.

Należałoby w tym miejscu postawić pytanie podsumowujące, na ile Carlyle pozostawał w szerokim nurcie romantyzmu, a na ile od niego odchodził. René Wellek wysunął tezę, iż umysłowo stoi on przed czasem angielskiego i niemieckiego romantyzmu, natomiast

⁷ R. Wellek, *Carlyle and German Romanticism*, „Xenia Pragensia” 1929, s. 403.

chronologicznie – po nim⁸. Owo „przed” jest oczywiście nawiązaniem do sięgających reformacji korzeni światopoglądu Carlyle’a; „po” – odnieść można nie tylko do porządku historycznego, ale również do obecności motywów wiktoriańskich, a więc pozytywistycznych, w jego systemie, jak chociażby wiary w moralną efektywność pracy, którą dzielił z Thomasem Arnoldem i Johnem Ruskinem.

Natomiast poszukując prawdziwie romantycznego podłoża twórczości autora *Sartora*, należałoby może zwrócić się ku wczesnej fazie nurtu, kiedy to przejawiały się w nim jeszcze pewne naleciałości oświeceniowe, a więc: uznanie znaczenia elementów racjonalnych, nieodrywanie się od konkretnego „tu i teraz” w ucieczce ku zaświatom – na przekór późniejszej, skrajnej postaci formacji. Jak trafnie ujął to Bolesław Andrzejewski, wczesny romantyk stoi niejako pośrodku pomiędzy „Ziemią” i „Niebem”, znajdując się w wiecznej wędrówce między ziemskością a tym, co nieziemskie⁹. Określenia te zastosować można z powodzeniem do symbolicznej filozofii Carlyle’a: on także bowiem zagłębiając się w problematykę, jaką przynosi konkretne życie (na przykład w zagadnienia społeczne i historyczne), równocześnie wykraczał poza nią, traktując ją jako punkt wyjścia w drodze ku temu, co uniwersalne, a ukryte za szatą zjawisk.

W filozofii Carlyle’a zaobserwować można ewolucję, wynikającą jednak bardziej ze zmiany optyki niż z radykalnego przewartościowania poglądów. Wraz z publikacją eseju *Characteristics* w roku 1831, a szczególnie po wydaniu trzytomowego dzieła *The French Revolution. A History* (1837), pamfletu politycznego *Chartism* (1839) oraz pracy *Past and Present* (1843) w twórczości Carlyle’a w coraz większym stopniu dominować zaczęła problematyka społeczna, historyczna, polityczna, spychając na dalszy plan dotychczasowe zainteresowania *stricte* filozoficzne, estetyczne, literackie. Nastąpiło wówczas jakby przesunięcie akcentu ze spekulatywnych aspektów przejętej od Niemców filozofii na jej praktyczne konsekwencje. Pragmatyczne podejście do szczegółowych zagadnień filozoficznych stało się charakterystyczne dla dojrzałego i późnego Carlyle’a. Wbrew wcześniejszym postulatom to, co aktualne, przejęło prymat

⁸ *Tamże*.

⁹ B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa–Poznań 1989, s. 19.

nad tym, co idealne. Idealizm zdominował jego myśl filozoficzną lat dwudziestych i trzydziestych XIX stulecia; począwszy od lat czterdziestych, a szczególnie w latach pięćdziesiątych i później jego system stawał się coraz bardziej realistyczny. Od momentu ogłoszenia drukiem dzieła *Past and Present*, będącego najpełniejszą i najbardziej znaczącą z wypowiedzi na tematy społeczne, Carlyle zyskał w kręgach intelektualnych Londynu sławę reformatora. Jak jednak trafnie zauważa David Daiches, mocną stroną jego krytyki społecznej była – dodajmy: pod wieloma względami prekursorska – analiza przejawów zła społecznego, wiążącego się bezpośrednio z rewolucją przemysłową, nie zaś proponowane rozwiązania¹⁰. Carlyle był jednym z pierwszych badaczy, którzy eksponowali negatywne aspekty dziewiętnastowiecznego postępu. Wszelki autentyczny, „dynamiczny” postęp wyłonić się mógł, według niego, jedynie z „moralnej kultury” jednostek. Stąd też przypisywano mu rolę pierwszego i największego spośród wiktoriańskich proroków, obok Thomasa Arnolda i Johna Ruskina, podejmującego się swej misji w poczuciu kryzysu, atakującego zmaterializowane nastawienie społeczeństwa i kierującego uwagę współczesnych ku elementarnym wartościom odkrywanych na poziomie świadomości religijnej.

Carlyle nie stworzył spójnego systemu filozoficznego. W jego twórczości tradycyjne metody wywodu logicznego zastępowały retoryka, rozbudowana i oryginalna metaforyka, ironia. Apelowal bardziej do wyobraźni i uczuć niż do intelektu. Idee Carlyle’a oddziaływały nie z racji swej filozoficznej ścisłości i jasności, których im brakowało, lecz poprzez oryginalność pomysłów oraz sugestywną formę literacką. Jego rola jako filozoficznego popularyzatora polegała na przedstawieniu abstrakcji w szacie („ubiorze”) konkretnego, a więc na odwoływaniu się do myślenia symbolicznego.

Powierzchowne odzienie i ukryty duch – *clothes philosophy* w zjawiskach kultury

Określenie *clothes philosophy* okazało się wyjątkowo wdzięczną i trafną metaforą dla Carlyle’owskiego idealizmu, w którego świetle

¹⁰ D. Daiches, *Carlyle and the Victorian Dilemma*, Edinburgh 1963, s. 17.

zmysłowa „szata”, będąca symbolem tego, co ponadzmysłowe, zakrywa i maskuje, ale równocześnie wyraża i pozwala odkryć idealne treści znajdujące się u jej podłoża.

Carlyle w duchu idealistycznym stosował metaforę ubioru konsekwentnie w odniesieniu do filozoficznego opisu świata, człowieka, społeczeństwa, kultury, religii i historii. W kategoriach jego pansymbolizmu szatą-symbolem były wszelkie formy zmysłowe bądź nawet tylko wyobrażeniowe odnoszące się do istoty niewyraźnej wprost rzeczywistości: do Boga, Ducha, wieczności. Autor utożsamiał szatę z symbolem, gdy pisał: „[...] wszystkie symbole są, ściśle biorąc, szatami; wszystkie Formy, poprzez które Duch objawia się zmysłom, zarówno zewnątrz, jak i w wyobraźni, są szatami”¹¹.

Uznanie szaty za symbol umieszcza tę kategorię w szerszym kontekście znaku, w „żywiole” znaczenia. Jako znakowi szczególnego rodzaju przysługuje mu cecha dystynktywna znaku w ogólności, którą jest funkcja znaczenia, zawierająca moment odniesienia znaku do pewnego obiektu, stanu rzeczy lub procesu, zazwyczaj w stosunku doń transcendentnego¹². Szata u Carlyle’a w swej funkcji semantycznej odsyła do czegoś, co znajduje się poza nią, co należy *de facto* do innego wymiaru rzeczywistości – do sfery idealnej. Z sygnitywnym charakterem szaty wiąże się jej strukturalna dwustronność. Jako znak jest ona, najogólniej biorąc, związkiem dwóch elementów:

- znaczącego, zewnętrznego, stanowiącego dostępną w percepcji postrzeżeniowej postać szaty jako nośnika znaczenia (*signifiant* w językoznawczej terminologii de Saussure’a); dla Carlyle’a jest nim zmysłowe ukształtowanie ubioru, a więc w przypadku filozofii kultury będą nim zarówno widome aspekty artefaktów kulturowych, jak i konkretne okoliczności działalności człowieka, wydarzeń historycznych, forma i styl dzieł artystycznych itp.;
- oraz znaczonego (*signifié* u de Saussure’a), to jest uobecnionej przez nośnik wewnętrznej sfery sensu, będącej dla Carlyle’a odniesieniem szaty, jako znaku symbolicznego, do tego, co wobec niej transcendentne.

¹¹ T. Carlyle, *Sartor Resartus*, London 1888, s. 187.

¹² E. Wolicka, *Implikacje filozoficzne symbolicznej interpretacji zjawisk kulturowych*, „Roczniki Filozoficzne” t. 20, 1972, nr 1, s. 70.

Elementarna struktura szaty-symbolu jest oczywiście bardziej złożona, charakteryzuje ją semantyczna wielowarstwowość: posiada więcej niż jedno tylko „znaczone”. Sens pierwotny, dosłowny („znaczone” pierwszego stopnia), na jaki „ubiór” wskazuje pierwotnie, sam z kolei, jako element denotacji złożonej, komunikuje sens dodatkowy, głębszy, metafizyczny („znaczone” drugiego stopnia), stanowiący ostateczne znaczenie szaty-symbolu. Jako symbol szata pozostaje w szczególnym, opartym na analogii związku z tym, ku czemu intencja i co – w pewnych granicach – zastępuje. Symbole-szaty „ubierają” niewyraźne wprost treści duchowe w widzialną formę, czyniąc je w ten sposób dostępnymi. Są niezbędne, gdyż tylko poprzez nie to, co duchowe, może zostać wstępnie rozpoznane. Uobecniając przedmiot symbolizowany, nigdy go jednak nie wyczerpują, jako że „wszelkim szatom tylko do pewnego stopnia udało się odzisać ducha”¹³.

Zmysłowa postać zjawisk odgrywa więc – jako pośrednik – rolę służebną; nie może być zatem sensownie rozpatrywana sama w sobie; jej wartość uzależniona jest od tego, do jakiego stopnia udaje jej się doprowadzić nas do rzeczy samej, na którą mgliście wskazuje.

Postulat, jaki Carlyle wysuwa pod adresem symboli kulturowych zgodnie z organicystyczną teorią romantyczną, brzmi, iż forma – dzieł sztuki, doktryn religijnych, instytucji społecznych – winna w sposób spontaniczny wyłonić się z najgłębszych treści duchowych. Tylko wówczas może być oceniana jako adekwatna w stosunku do przekazywanego znaczenia i stanowić z nim organiczną jedność.

W szczególności w odniesieniu do dzieła literackiego – a zwłaszcza poezji – autor *Sartora* używa dwóch charakterystycznych terminów: *to body forth* (ucieleśniać, reprezentować w zmysłowej postaci) oraz *to shadow forth* (zarysowywać, nakreślać)¹⁴. Pierwszy z nich oznacza ujmowanie wewnętrznej wizji poety w formie, która we właściwy sposób oddaje jej istotę; drugi wskazuje na wierne, choć symbolicznie niedopowiedziane przedstawienie owej wizji za pomocą środków artystycznych. Stosując te blisko ze sobą zwią-

¹³ H.L. Stewart, *Carlyle's Conception of Religion*, „American Journal of Theology” vol. 21, 1917, no. 1, s. 52.

¹⁴ G.B. Tennyson, *Sartor Called Resartus. The Genesis, Structure, and Style of Thomas Carlyle's First Major Work*, Princeton 1965, s. 89.

zane pojęcia, Carlyle określa zasadę, wedle której przebiegać ma proces samorzutnego projektowania przez poetę niewyraźnego bezpośrednio znaczenia: przede wszystkim ściśle dopasowanie „znaczącego” do tajemniczego „znaczonego”; podporządkowanie elementów formalnych istotnościowej treści.

René Wellek słusznie zwraca uwagę na fakt, że Carlyle niezwykle ostro przeciwstawiał się osiemnastowiecznym gustom literackim z ich umiłowaniem wyważonej formy kosztem inspiracji i głębi¹⁵. Według autora *Sartora* forma jako element „znaczący” miała do wypełnienia zadanie służebne wobec „znaczonego”. Dlatego też poddał krytyce wszelkie tendencje do nadmiernej waloryzacji strony formalnej, „nośnikowej” dzieła. „Każdy styl – powiadał pisarz – należy oceniać wyłącznie poprzez właściwości ducha, którego ma wcielać”¹⁶. Forma, a więc aspekt zmysłowy, „służebny” szaty, winna być podporządkowana wewnętrznej treści, czyli funkcji symbolizowania – odnoszenia do tego, co ponadzmysłowe.

Zmienność i przemijanie, którym podlega cały świat zmysłowy, nie omija również szat-symboli, będących wszak syntezą tego, co zjawiskowe, oraz tego, co duchowe. W swym powierzchownym aspekcie symbol znajduje się zatem we władzy czasu, chociaż to, na co wskazuje, pozostaje niezmiennie. Pisał Carlyle w *Bohaterach*: „Zewnętrzność należy do chwili i znajduje się pod władzą mody, toteż mija i znika wśród szybkich zmian bez końca – lecz wewnętrzność jest jedna i ta sama wczoraj, dziś i na zawsze”¹⁷.

Wraz z upływem czasu szaty podlegają procesowi starzenia, „zdzierają się” i jako takie przestają „odziewać ducha” – co stanowiło o ich symbolicznej naturze; w związku z czym stają się „pustymi skorupami”. Pozbawione swej funkcji odnoszenia do tego, co rzeczywiste, przestają właściwie być symbolami; pozostaje z nich jedynie – zdezaktualizowana już – warstwa nośnikowa. Należy zgodzić się z postmodernistyczną interpretacją Johna Ulricha, który pisze, że w przypadku krytykowanego przez Carlyle’a świata *rzekomej* repre-

¹⁵ R. Wellek, *The Romantic Generation and Kant*, [w:] tegoż, *Immanuel Kant in England, 1798–1838*, Princeton 1931.

¹⁶ T. Carlyle, *State of German Literature*, [w:] tegoż, *Critical...*, vol. 1, s. 19.

¹⁷ Tenże, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii. Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Cromwell, Johnson, Rousseau, Burns, Napoleon*, Kraków 1892, s. 144.

zentacji (przedstawienia) – w różnych jego aspektach – nastąpiło zerwanie z odniesieniem do prawdy, co więcej, samo odniesienie stało się problematyczne¹⁸. Można uznać, że Carlyle'owski przestawia symbol mieściłby się w Baudrillardowskiej czwartej fazie historycznej, przez którą przechodzi obraz-znak, kiedy nie odsyła już do żadnej rzeczywistości i staje się swoim własnym symulakrum¹⁹, a więc – by użyć słów Andrzeja Szahaja komentującego koncepcję Baudrillarda – „kopią bez oryginału, znakiem bez odniesienia”²⁰.

Pozbawione związku z życiodajną rzeczywistością symbole tracą moc oddziaływania; stają się jałowe, bezpłodne i martwe; szata przestaje już pełnić funkcję symbolu. Oddzielone od źródła rzeczywistości oraz płynącej stąd organicznej spontaniczności szaty stają się wyświechtanymi i zwodniczymi sloganami, za którymi nic się nie kryje. To nie król jest nagi, lecz raczej pod nadgryzionymi zębem czasu szatami nie ma już prawdziwego króla! Efektem staje się rozpowszechniony w danym społeczeństwie kult pozorów i pseudowartości, a w sferze religijnej – oddawanie czci wizerunkom i bałwanom w miejsce kultu boskości, którą miały uosabiać.

„Szaty kościelne”, uznawane przez Carlyle'a za „najważniejsze szaty Ludzkiej Egzystencji”: systemy religijne, rytuały, „formy, pod którymi ludzie w różnych okresach wcielali i przedstawiali dla siebie Zasadę Religijną”²¹ – kiedyś dysponujące mocą przenoszenia w sferę *sacrum*, stają się z czasem pustą literą, fetyszem, który nie jest w stanie wywołać przeżyć numinotycznych. Szkocki myśliciel pisał: „Święte symbole zostały zastąpione przez idole, sto lat po tym, jak wyparowało z nich całe życie i świętość”²². Zatem podobnie jak wszystkie ubiory, również „szaty” religijne muszą być okresowo zmieniane. Konieczne staje się odnalezienie nowej formy, która przekształci to, co widzialne, w symbol apelujący do nowych czasów

¹⁸ J. Ulrich, *The Re-inscription of Labor in Carlyle's „Past and Present”*, „Criticism” vol. 37, 1995, no. 3.

¹⁹ J. Baudrillard, *Precesja symulakrów*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998, s. 181.

²⁰ A. Szahaj, *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, [w:] tegoż, *Zniwalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.

²¹ T. Carlyle, *Sartor...*, s. 147.

²² *Tamże*, s. 164.

i żyjących w nich ludzi, stając się dla nich autentycznym odnośnikiem do sfery tego, co święte.

Przemian wymagają również wszelkie instytucje społeczne, zwyczaje i konwencje, które z czasem ulegają degradacji i nie służą rzeczywistym wartościom. W szczególności ostrze krytyki społecznej Carlyle'a skierowane było przeciwko oświeceniowemu mechanicyzmowi, którego skutki dostrzegał we współczesnej mu epoce industrializacji. W opinii pisarza model ten narzucał operowanie metodami przyjętymi w nauce w odniesieniu do kwestii wykraczających poza same zjawiska, prowadząc w efekcie do powierzchownej, wypaczonej interpretacji człowieka, relacji społecznych i kultury.

„Utrzymuję, że pozorność nie powinna brać rozbratu z rzeczywistością, inaczej bowiem nieuniknionym jest bunt przeciw pozorom, gdyż stały się kłamstwem” – czytamy w odczytach o *Bohaterach*²³. Współczesny krytyk Albert J. Lavalley trafnie charakteryzuje twórczość Carlyle'a jako poszukiwanie nowych metod samookreślenia się, nowych form literackich, nowych wizji społeczeństwa – ponieważ dotychczasowe przestały spełniać założone pierwotnie cele²⁴. W powieści *Sartor Resartus* (czyli „krawiec uszyty na nowo”) poza mitem dekadencji, wynikającej z rozpowszechnienia się przestarzałych, nieautentycznych symboli, pojawia się również wizja pozytywnego przeobrażania zastanych form, „uszycia” na nowo kulturowej i instytucjonalnej tkanki społeczeństwa, co pociągnąć ma za sobą odrodzenie duchowe tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Metaforyczną ilustrację stanowi tu mit Feniksa powstającego z popiołów: „Stare, chore społeczeństwo musi zostać spalone z nadzieją, że jest Feniksem oraz że nowe, zrodzone w niebiosach, narodzi się z jego popiołów”²⁵.

Istotną rolę w dziele odrodzenia odgrywają bohaterowie, będący pośrednikami między Bogiem a ludźmi. Ich misja polega na głoszeniu prawdy w świecie, w którym wszelkie zjawiska tłumaczone są w sposób mechaniczny, a cześć oddawana jest pozorom, oraz wzywaniu do zastąpienia martwych symboli – żywotnymi. Carlyle wymienia sześć kategorii bohaterów: bohatera uznawanego

²³ Tenże, *Bohaterowie...*, s. 298.

²⁴ A.J. Lavalley, *Carlyle and the Idea of the Modern*, London 1968, s. 14.

²⁵ T. Carlyle, *Sartor...*, s. 164.

za boga, proroka, kapłana (reformatora religijnego), poetę, pisarza oraz króla (władcę). Geniusz bohatera, niezależnie od jego proteuszowej natury, polega zawsze na umiejętności przekazywania ludowi ponadczasowego przesłania; na uświadomieniu ludziom ostatecznego religijnego czy też metafizycznego znaczenia otaczającej ich rzeczywistości przyrodniczo-kulturowej, które uległo zapomnieniu. Równocześnie potrafi on zakorzenić symbole w danej epoce, a więc znaleźć taką ich formę, która w możliwie najlepszy sposób przemówi do współczesnych, naprowadzi ich na trop tego, co stanowi ukrytą istotę.

Przeciwstawiając się „dandysowi”, który również ceni szaty – ale wyłącznie dla nich samych, Carlyle wzywa ostatecznie do porzucenia tego, co dane, w celu znalezienia tego, co bardziej rzeczywiste, do „przedarcia się przez Żywiół Czasu i spojrzenia w Wieczność”²⁶. Czas jest iluzją – powtarza Carlyle, odwołując się, niezbyt zresztą słusznie, do Kanta; zanurzone w czasie, podlegające zmianom szaty odgrywają zaledwie wstępną, pośrednią rolę w dochodzeniu do bezpośredniego mistycznego doświadczenia poza czasem, w którym wszelkie „szaty-symbole”, stare czy nowe, stają się zupełnie przezroczyste, a w końcu – zbyteczne.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa–Poznań 1989.
- Baudrillard J., *Precesja symulaków*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998.
- Carlyle T., *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii. Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Cromwell, Johnson, Rousseau, Burns, Napoleon*, Kraków 1892.
- Carlyle T., *Jean Paul Friedrich Richter Again*, [w:] T. Carlyle, *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 2, London 1905.
- Carlyle T., *Sartor Resartus*, London 1888.
- Carlyle T., *Signs of the Times*, [w:] T. Carlyle, *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 2, London 1905.
- Carlyle T., *State of German Literature*, [w:] T. Carlyle, *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 1, London 1905.

²⁶ *Tamże*, s. 181.

- Carlyle T., *Two Notebooks of Thomas Carlyle, from 23rd March, 1822, to 16th May, 1832*, ed. Ch.E. Norton, New York 1898.
- Daiches D., *Carlyle and the Victorian Dilemma*, Edinburgh 1963.
- Eliot G., [Niepodpisana recenzja], „Leader” 1855, 27 X.
- Hagberg K.H., *Thomas Carlyle. Romantik och puritanism i „Sartor Resartus”*, Stockholm 1925.
- Harrold Ch.F., *Carlyle and German Thought: 1819–1834*, London 1934.
- Lavalley A.J., *Carlyle and the Idea of the Modern*, London 1968.
- Małecka A., *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle’a*, Kraków 1996.
- Małecka A., *Symbole i ich starzenie się w ujęciu Thomasa Carlyle’a*, „Stylistyka” t. 16, 2007.
- Stewart H.L., *Carlyle’s Conception of Religion*, „American Journal of Theology” vol. 21, 1917, no. 1, <https://doi.org/10.1086/479790>.
- Szahaj A., *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, [w:] A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.
- Tennyson G.B., *Sartor Called Resartus. The Genesis, Structure, and Style of Thomas Carlyle’s First Major Work*, Princeton 1965.
- Ulrich J., *The Re-inscription of Labor in Carlyle’s „Past and Present”*, „Criticism” vol. 37, 1995, no. 3.
- Wellek R., *Carlyle and German Romanticism*, „Xenia Pragensia” 1929.
- Wellek R., *The Romantic Generation and Kant*, [w:] R. Wellek, *Immanuel Kant in England, 1798–1838*, Princeton 1931.
- Wolicka E., *Implikacje filozoficzne symbolicznej interpretacji zjawisk kulturowych*, „Roczniki Filozoficzne” t. 20, 1972, nr 1.

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono główne źródła myśli Thomasa Carlyle’a: przede wszystkim tradycję kalwinistyczną oraz niemiecką filozofię i literaturę romantyczną. Następnie omówiono Carlyle’owską „filozofię szaty”, wskazując na jej symboliczne i duchowe odniesienia. Zgodnie koncepcja szkockiego filozofa metaforycznie rozumiane „szaty” – symbole kultury – ulegają stopniowemu zużyciu w procesie historycznym i w związku z tym nie mogą już dłużej „odziewać” ducha. Pozbawione autentyczności symbole stają się pustymi „skorupami” lub symulakrami – znakami pozbawionymi odniesienia do jakiegokolwiek rzeczywistości, na którą miały pierwotnie wskazywać oraz – do pewnego stopnia – którą miały zastępować. Pojawia się zatem potrzeba znalezienia nowych form oraz „szat”, które apelowałyby do nowego pokolenia, a rolę kluczową odegrać mają w tym procesie bohaterowie, jednostki ponadprzeciętne. Krawiec musi zostać „uszyty na nowo”, jak sugeruje tytuł Carlyle’owskiego arcydzieła *Sartor Resartus*.

SŁOWA KLUCZOWE: Thomas Carlyle, symbolizm, symbol, filozofia szaty/ubioru, starzenie się symboli, symulakra

SUMMARY

The ageing clothes of culture. Thomas Carlyle's concept at the background of tradition and epoch

The paper presents the main sources of Thomas Carlyle's thought: first of all, the Calvinistic tradition and German romantic philosophy and literature. Further, Carlyle's "clothes philosophy" is discussed, with emphasis upon its symbolic and spiritual dimension. According to the Scottish philosopher's concept, the metaphorically understood "clothes" – cultural symbols gradually wear out during the historical process, and can no longer "dress" the spirit. Carlylean inauthentic symbols become hollow shells or simulacra – signs with no reference to any reality which they were designed to indicate, and – within certain limits – replace. The need for new forms and "clothes", which would appeal to the contemporary generation, emerges, and the fundamental role here is to be played by heroes. The tailor should be re-tailored, as the title of Carlyle's masterpiece *Sartor Resartus* suggests.

KEYWORDS: Thomas Carlyle, symbolism, symbol, clothes philosophy, ageing of symbols, simulacra

O AUTORCE

Anna Małeczka  – dr, filozof i anglistka, adiunkt na Wydziale Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, prodziekan ds. współpracy i studentów WH AGH. Wydała między innymi książkę *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle'a* oraz szereg artykułów poświęconych filozofii i literaturze angielskiej, a także estetyce. Obecnie zajmuje się dziewiętnastowieczną brytyjską filozofią humoru. Autorka tłumaczeń tekstów filozoficznych i literatury anglojęzycznej, przełożyła między innymi George'a Orwella *Historię piszą zwycięzcy*.

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/>