

Przedmowa

W pochodzącej sprzed kilkunastu lat rozprawie niemiecki filozof Hartmut Böhme — ani jako pierwszy, ani jako ostatni — zmierzył się z problemem znaczenia terminu i pojęcia „kultura”, przy czym badania nad dziejami tego słowa i jego semantyką potraktował jako punkt wyjścia do prezentacji własnego filozoficznego i kulturoznawczego stanowiska. Tym samym kolejny raz okazało się, że w sporze o słowa nie chodzi o nie same, lecz o sprawy istotniejszej wagi. W charakterze wprowadzenia w obszar problemowy, w którym lokuje się także formuła „kultura jako *cultura*”, warto wykorzystać ustalony przez Böhme’go, jak to określił, „rejestr” znaczeniowy, jaki obejmuje opozycja kultura–natura, a mianowicie osiadłe–nomadyczne; pola uprawne–dżicz leśna; *techné–physis*; porządek–chaos; przestrzenna ciągłość–*hiatus*; czasowa stałość–ustawiczna niestałość; trwałość–efemeryczność; źródłowość–brak zakorzenienia; pamięć kulturalna–niepamięć; zachowywanie–zanikanie; wytwarzające i hodujące–nie wytwarzane i niehodowane; należne–nienależne; własne (przynależne)–cudze (nieprzynależne)¹.

Punktem wyjścia zawartych w tym tomie rozpraw i szkiców było często w ostatnim czasie wyrażane i rozmaicie argumentowane nieusatisfakcjonowanie ze sposobu pojmowania kultury. Sposobu, który do niedawna uznawano za podstawowy, a dwudziestowieczna refleksja o człowieku i jego świecie zawdzięczała mu część swoich sukcesów. Jednakże współczesne przemiany kultury — motywowane zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz — przyniosły krytykę dotychczasowego jej rozumienia za substancjalizowanie, hipostazowanie, totalizowanie, homogenizowanie, hegemonizowanie. Jeśli nawet większość z tych zarzutów pojawiła się wcześniej, to z czasem nabrały one radykalności i zyskały szersze oddziaływanie, które wynika z towarzyszącego im teraz — tak lub inaczej rozumianego — „zwrotu kulturalistycznego”.

Propozycja podjęcia w tej sytuacji ponownego namysłu nad etymologicznym sensem słowa „kultura” wiązała się z nadziejami, jakie towarzyszą sięganiu do źródeł. Kiedy traktuje się to wystarczająco poważnie, okazuje się, że *Tuskulanki* Cyncerona ważne są nie tylko z racji użycia sformułowania *cultura animi*, z którego pierwsze słowo z czasem się usamodzielniało i zyskało podstawowe znaczenie

¹ Zob. H. Böhme, *Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft)*. — *Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs*, [w:] *Kulturwissenschaft — Literaturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*, red. R. Glaser, M. Luserke, Wiesbaden 1996.

dla refleksji o człowieku i jego świecie, czemu zawsze jednak towarzyszyły poważne zastrzeżenia. A uściślając, wspomniane słowa nawiązują do mowy greckiego filozofa i retora, Isokratesa (436–338 p.n.e), który w autobiograficznej mowie *Antidosis* pisał o filozofii jako „trosce o duszę”. Co ciekawe, niektórzy badacze u tego myśliciela i wychowawcy dopatrują się także źródeł przedmiotowego pojmowania kultury, widocznego zwłaszcza w znaczeniu, jakiego nabrała u niego kategoria *ethos*. W tym sensie od słowa rzymskiego droga prowadzi do antycznej myśli greckiej, a cokolwiek by powiedzieć o różnicy między wizją starożytnej Hellady u Friedricha Nietzschego i Wernera Jaegera, to zgadzają się w tym, że stamtąd wynika nasze pojmowanie kultury. Ocenę, w jakim stopniu Jaegerowa interpretacja myśli antycznej zachowuje ważność, wypada zostawić historykom filozofii, lecz jego poglądy miały nie tylko *stricte* historyczny sens. Odnosiły się do współczesnych mu czasów i wpływały na dzieje refleksji o kulturze. Co więcej, dzięki jego ujęciu antycznego dziedzictwa także dzisiejsza myśl o kulturze z tego, że *paideia* jako synonim kultury nie miała sensu ani wyłącznie aktywnego, ani wyłącznie pasywnego (w łacinie i językach nowożytnych to zostało zagubione), wyprowadza dla siebie wniosek, że trzeba odejść od rozpoczętego u końca XVII wieku ujmowania kultury w kategoriach substancji do rozpatrywania jej w kategoriach praktyki². Jakiegokolwiek inne synonimy tego ostatniego pojęcia miałyby się na względzie, prowadzi to do dyskusji nad mechanizmami zbiorowej i indywidualnej partycypacji kulturalnej czy praktykowania kultury; do dyskusji nad czynnościowym/zdarzeniowym/performatywnym charakterem kultury; nad kształtowaniem kultury osobistej czy indywidualnej. Warto by szerzej zastanowić się nad rehabilitacją problematyki kultywowania względnie ukulturalnienia, czego oznaki dostrzegalne są u badaczy inspirowanych się pragmatyzmem i *Lebensphilosophie*. Nie wydaje się, by tak łatwo dało się rozwiązać to zagadnienie, jak to uczynił Adam Kuper, Georga Simmla rozumienie kultywacji i prymat kultury subiektywnej nad obiektywną tak komentując: „Ujmując rzecz nieco bardziej prozaicznie, chodzi o ideę, że tożsamość jest realizowana w wyniku uczestnictwa w kulturze”³. Mimo wszystko zza takiego stwierdzenia prześwieca przywiązanie do klasycznego systemowo-strukturalnego ujmowania kultury, któremu można by przeciwstawić stanowisko wyrażone tytułem artykułu Briana V. Streeta z roku 1991 *Culture is a verb*. W związku z tym jedynie zaanonsować można tu trzy kwestie — po pierwsze, czasownik „kultywować” odnosi się do wielu wymiarów — agrotechnicznego, religijnego, pedagogicznego itd.; po drugie, jak ilu-

² Zob. A. Hetzel, *Zwischen Poiesis und Praxis: Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*, Würzburg 2001. W tej reprezentatywnej dla *practical turn* książce osobnej uwagi domaga się rozdział czwarty, w którym za prowadzące ku „antyobiektywistycznemu pojęciu kultury” uznane zostały 1) ujęcie relacji wolności i historii w idealizmie niemieckim; 2) kultury obiektywnej i subiektywnej u G. Simmla; 3) koncepcje W. Benjamina; 4) T.W. Adorna i M. Horkheimera; 5) C. Castoriadis; 6) J. Baudrillarda. Równie interesujący rozdział piąty dotyczy z kolei „retoryki tego, co kulturalne”.

³ A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Kraków 2005, s. 203.

struje klasyczny tekst Matthew Arnolda, stapiały się one z sobą, a skupienie się na problematyce wychowania i przywiązanie do ocenego sensu pojęcia kultury nie jest właściwie charakterystyczne tylko dla myślenia potocznego i nie oznacza braku poddawania go refleksji krytycznej; po trzecie, warto pamiętać, że znanemu oświeceniowemu wartościującemu określeniu kultury u J.C. Adelunga towarzyszyło podkreślenie jej procesualności i historyczności, a to co najmniej osłabiało tendencję do jej substancjalizowania. Zasadniczej jednak wagi nabiera to, czy zdecydowanie wystrzegając się myśli o obiektywności kultury i podkreślając uwikłanie jej pojęcia w problematykę wartości oraz wartościowania, nie upraszcza się zbyt szybko i pozbywa tych zagadnień.

Wszystkie „powroty do źródeł” zawierają w sobie pewną nadzieję, lecz muszą się zmierzyć z wątpliwościami, czy została ona spełniona względnie czy w ogóle są ku niej podstawy. Bo czy przymiotowe traktowanie kultury, które leży u podstaw Cyceronowego wyrażenia *cultura animi* oraz wszelkich do niego nawiązań, może okazać się poznawczo atrakcyjne i podatne na nowsze interpretacje? Czy oznaczać musi jakąś formę powrotu do tradycyjnego pojmowania kultury i humanistyki, czy — przeciwnie — wyznaczać będzie nowe horyzonty jej rozumienia? Przed tymi pytaniami i dalszymi, które z nich wynikały, stanęli autorzy, których prace składają się na ten tom.

Część pierwsza *Kultura i kondycja humanistyki* pokazuje, jak dalece w dalszym ciągu sposób pojmowania kultury określa charakter refleksji humanistycznej, jak sprawa się przedstawia z kulturalnymi możliwościami i powinnościami humanistyki, ze współlistnieniem/napięciem/rozłącnością między pielęgowaniem twórczej swobody i zaangażowaniem w trosce o świat, z transgresyjnym charakterem doświadczania wartości. Powracająca do myślenia o kulturze pod współczesną postacią „duchowości” cycerońska uprawa ducha otwiera perspektywy szersze i bardziej zróżnicowane niż pedagogiczne czy religioznawcze dotychczasowe jej ujęcie. Rozważania w części drugiej *Kultura i praktyka* dotyczą czynnościowego wymiaru kultury i kultywowania jako swoistej czynności. Przy czym kwestie te rozpatrywane są z jednej strony jako zagadnienia teoretyczne, a przedmiotem zainteresowania staje się sposób, w jaki poszczególne koncepcje filozoficzne, socjologiczne czy antropologiczne je podejmują. Z drugiej strony opisowi i analizie zostaje poddany sam proces indywidualnego praktykowania kultury. Ta perspektywa rozwijana i przybliżana jest następnie przez teksty i szkice składające się na część trzecią *Kult — przestrzeń — pamiętanie*. Różnorodne sposoby praktykowania kultury są w niej zarysowane przez opisy zjawisk i zdarzeń, w których podkreśla się związek kultywowania z doświadczeniem przestrzeni i czasu, z pamięcią oraz obrazem jako formą, uobecniającą te doświadczenia. W tej części zasadniczy temat niniejszego tomu zyskuje uszczegółowienie w świetle jednego ze „zwrotów kulturalistycznych”, mianowicie „zwrotu ikonicznego”.

Aczkolwiek Michel Foucault w swych historycznych badaniach antyku wprowadził kategorię kultury siebie, to oparł na tym swą systematyczną myśl o este-

tyce egzystencji. Zgadając się z nim w wielu punktach, Pierre Hadot jednak wołał formułę „ćwiczeń duchowych” na oznaczenie stylu życia angażującego całą egzystencję, gdyż na pierwszy plan wybija ona przekraczanie siebie⁴. Podobnie jak autor *Historii seksualności*, takim ujęciem Hadot przekraczał horyzont historyczności. Można by zatem ująć tak: przedstawiając do lektury tom rozpraw i szkiców, które wychodzą i nawiązują do początków oraz dalszych losów słowa *cultura* i różnych pojęć kultury z nim wiązanych, nie zamierzamy jedynie przypominać i wzbogacać erudycji historycznej, ale zapraszamy do namysłu nad problematyką wciąż aktualną.

Krzysztof Łukasiewicz
Izolda Topp
(Uniwersytet Wrocławski)

⁴ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1987, tu szczególnie podrozdziały *Przerwany dialog z Michelem Foucaultem* i *Filozofia jako sposób życia*.