

Don Kichote jako *homo culturalis*

Prace
Kulturoznawcze XII
Wrocław 2011

Niemiecki etnolog Ivo Strecker w jednym ze swych ostatnich artykułów pasował Don Kichota na „ikonę teorii kultury retorycznej”¹. I wcale nie uczynił tego tylko po to, by powiedzieć, że „etnografia jest często dziwniejsza od fikcji”. Fundamentem tej teorii, a zarazem nowego paradygmatu nauk o kulturze, którego projekt opracował wraz z Stephenem Tylorem, jest przekonanie, że „tak jak retoryka ufundowana jest na kulturze, tak kultura ufundowana jest na retoryce”². By docenić zakres patronatu błędnego rycerza, należy doprecyzować rozumienie pojęcia retoryki. Redaktorzy tomu *Culture and Rhetoric* nie tylko nie sprowadzają jej do sztuki publicznego wysławiania, przeciwnie — dokonują jej ekspansji na wszystkie rodzaje ekspresji symbolicznych, które mają zdolność oddziaływania na życie ludzi. Szeroko rozumiana retoryka, zwana przez Jeana Nienkampa „retoryką ekspansywną”, określa kondycję ludzkiego życia.

Dlaczego właśnie postać Don Kichota została wybrana przez Streckera i Tylera na ikonę teorii kultury retorycznej i projektu badawczego o tym samym tytule?³
Zdaniem antropologów

to być może najbardziej przekonujący przykład retorycznie wytwarzanej, fantastycznej natury kultury. Nie ma drugiej powieści, która zawierałaby więcej konwersacji albo w której dialog odgrywałby równie wielką rolę co w *Don Kichocie* i w której wszystkie zdarzenia [...] wydają

¹ „W tym eseju chciałbym udowodnić, że w *Don Kichocie* z *Manczy* Miguel de Cervantes stworzył postać — zarówno w sensie literalnym, jak i metaforycznym — która jest idealnie właściwa, by służyć jako ikona współczesnej teorii kultury retorycznej”, I. Strecker, *Don Quijote: icono de la teoría de la cultura de la retórica. Una contribución a James Fernandez „La tropología y la figuración del pensamiento y de la acción social”*, „Revista de Antropología Social” 15, 2006, s. 22.

² *Ibidem*, s. 25.

³ Więcej: S. Tyler, I. Strecker, *The Rhetoric Culture Project*, [w:] *Culture and Rhetoric*, red. I. Strecker, S. Tyler, New York 2009.

się służyć jedynie temu, by prowokować wymianę zdań między Don Kichotem i Sancho Pansą⁴.

Rzeczywiście, potwierdzenie tego odkrycia można odnaleźć w słowach samego błędnego rycerza: „w żadnych księgach rycerskich, jakie czytałem, a są one niezliczone, nigdy nie znalazłem, aby jakiś giermek tyle ze swym panem gadał, co ty ze mną”⁵. Jednakże aby usprawiedliwić sprowadzanie „retoryki” do „konwersacji”, czy może lepiej „dialogu”, i zawęzić znaczenie tych ostatnich, należy postawić pytanie, na czym polega funkcja rozmowy w ogóle, która w *Don Kichocie* jedynie lepiej się uwyrażnia. Wydaje się, że wspólnym mianownikiem analizowanych zjawisk jest ich sprawstwo.

Lektura arcydzieła Cervantesa, zdaniem Streckera i Tylora, doprowadzić może refleksyjnych czytelników do wniosku, że życie ludzkie jest kierowane przez retorykę i jej tropy. „Don Kichote może być rozumiany jako alegoria kulturowo wywoływanego szaleństwa, a nawet, mówiąc precyzyjniej, tego, jak kultura może zmieniać ludzi”⁶. Kultura w omawianej tu koncepcji jest produktem retoryki⁷, co wydaje się przekonujące, gdy widzimy, jak pod wpływem rozmów z rycerzem zmienia się, „kichotyzuje się”, Sancho⁸. Zatem wybór Don Kichota służy ukazaniu, że za sprawą wewnętrznej i zewnętrznej retoryki ludzie są skłonni przekonać siebie i innych do niezwykłego myślenia i działania⁹. Pojęcie retoryki wewnętrznej Strecker wprowadził po to, by zaprezentować, jak w świecie człowieka figury retoryczne — zwłaszcza autopercepcja i autoperswazja, których przykłady znajdujemy w skierowanych do siebie mowach zarówno Achillesa, jak i Ulisesa w *Iliadzie* — stają się rzeczywistością. Figury dyskursu odgrywają ważną rolę w powstawaniu fantastycznych, tajemniczych, magicznych elementów w kulturze, ale głównym powodem zainteresowania tropologią w naukach społecznych i antropologii jest próba określenia, jak mogą być one użyte perswazyjnie, aby „dokonywać interakcji społecznych”¹⁰. James Fernandez McClintock, którego koncepcji tropologii dedykował Strecker swój tekst, wskazując na jej starożytne antecedencje, odwołuje się do retorów greckich, sofistów,

⁴ *Ibidem*, s. 27.

⁵ M. de Cervantes Saavedra, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, przeł. A.L. Czerny, Z. Czerny, Kraków 2006, s. 131.

⁶ I. Strecker, *op. cit.*, s. 29.

⁷ Choć ich relacja „musi być rozumiana jako typ chiazmu, w którym myślenie — i praktyka — poruszają się od retoryki do kultury i z powrotem, od kultury do retoryki”, *ibidem*, s. 26.

⁸ Ta metamorfoza giermka sprawia, że dziś chętnie widzi się w nim nie antagonistę ducha, ideału, lecz „lepszego”, prawdziwego Don Kichota (na przykład C. Magris, *Utopia y desencanto*, [w:] *Don Quijote alrededor del mundo*, Barcelona 2005, s. 109) albo pisze o melancholii Sancho (J.L. Peset, *Las melancolias de Sancho: humores y pasiones entre Huarte y Pinel*, Madrid 2010).

⁹ Należy podkreślić także inne możliwości powiązania kultury i działania za sprawą języka, jakie daje koncepcja dialogiczności M. Bachtina i szeroko dyskutowana performatywność kultury. Obie dobrze „chwytają” figurę Don Kichota.

¹⁰ I. Strecker, *op. cit.*, s. 10.

Arystotelesa, Cycerona, a przede wszystkim do urodzonego na Półwyspie Iberyjskim (dzisiejsza Calahorra) Kwintyliana. W *Institutio oratoria* (*O kształceniu mówcy*) pisał on o uczeniu młodych patrycjuszki skutecznego przemawiania publicznego, a więc także efektywnego zarządzania Imperium Rzymskim. Troska i wysiłki tego pierwszego opłacanego z kasy państwowej nauczyciela retoryki miały więc nie tyle wymiar estetyczny, ile praktyczny. Podatność rzeczywistości na językową, retoryczną, „definicję sytuacji”, która zachodzi w interakcji międzyludzkiej, wyraził McClintock dobrze znaną myślą Williama I. Thomasa: „to, co jest postrzegane jako rzeczywiste, jest rzeczywiste w swoich konsekwencjach”¹¹. Jest to także jego zdaniem „zasada cervantesowska”.

Dostrzeżenie w Don Kichocie ikony teorii kultury retorycznej zwrócić miało uwagę na czynnościowy, praktyczny sens pojęcia kultury, które to rozumienie dziedziczone jest za sprawą stojącej u jego etymologii cycerońskiej metafory *cultura animi*. Odsłonięcia kolejnych aspektów takiego pojmowania kultury dokonać można, traktując Don Kichota jako ikonę teorii kultury bez żadnego dopisku. W moim przekonaniu błędny rycearz jest bowiem modelem człowieka *par excellence* kulturalnego. Nie tylko *homo rhetoricus*, ale nade wszystko *homo culturalis*. Takie wykorzystanie figury Don Kichota nie wydaje się przesadne, gdy porówna się je choćby z przyznaniem Cervantesowi przez Zygmunta Baumana wyjątkowej roli „ojca humanistyki”:

Cervantes jako pierwszy osiągnął to, co w naukach humanistycznych wszyscy z lepszym lub gorszym skutkiem, na miarę naszych ograniczonych możliwości osiągnąć próbujemy. [...] Wszyscy w humanistyce podążamy przezeń przetartym śladem. To dzięki Cervantesowi jesteśmy tu, gdzie jesteśmy¹².

W *Medytacjach o Don Kichocie* José Ortega y Gasset twierdzi, że postać błędnego rycearza jest „antena”, która doskonale odbiera, skupia wszystkie pojawiające się w powieści aluzje (co dzieje się zresztą ze szkodą dla wszystkich innych wymiarów dzieła). Podobnej metafory można użyć w stosunku do samej książki, której wyjątkowy status poznawczy zasłużenie podkreślano także podczas hucznie obchodzonego w 2005 roku czterechsetlecia. Złożone relacje błędnego rycearza z otoczeniem — najpierw jego własnym, stopniowo także z rzeczywistością pozaliteracką, czyli światem czytelników — rozważano niemal od chwili wydania powieści, ale szczególnie ciekawie podejmuje się je zwłaszcza we współczesnej humanistyce, której zainteresowanie Don Kichotem nie sprowadza się do *stricte* literaturoznawczego badania powieści, które dominowało w XX wieku aż do jego

¹¹ Cyt. za: J. Fernandez McClintock, *La tropología y la figuración del pensamiento y de la acción social*, „Revista de Antropología Social” 15, 2006, s. 8.

¹² Z. Bauman, *Dzieci Cervantesa*, „Gazeta Wyborcza” 6 listopada 2010, nr 260, dodatek „Świąteczna”, s. 22. Mowę tę wygłosił Bauman 22 października 2010 roku w Owiedo z okazji wręczenia mu Nagrody Księcia Asturii za wybitne osiągnięcia w dziedzinie „Komunikacji i Działania na rzecz Ludzkości”.

lat 70. Postać i perypetie błędnego rycerza służyły ostatnio jako argument czy egzemplifikacja w dyskusji nad nowoczesnością, ponowoczesnością, ideologicznym fanatyzmem, Holocaustem, detronizacją rozumu, językowym czy literackim modusem rzeczywistości, performatywnością podmiotu, doświadczeniem lub jego niemożliwością, globalizacją i kolonializmem... Słowem, znalazły w nim odbicie niemal wszystkie znaczące dla współczesnej humanistyki dyskusje. Nie mogąc nadziwić się tej zdolności postaci i powieści do łączenia się z najpoważniejszymi i najbardziej aktualnymi prądami myśli danego czasu, postawić moge przewrotną tezę, że jeśli danego problemu współczesnej humanistyki nikt nie zilustrował przykładem Don Kichota (lub nie da się tego zrobić), to nie może on być tak interesujący, obiecujący ani tak aktualny, jak się zdaje. Jeśli więc Don Kichote znakomicie nadaje się, by mówić o nasilającej się tendencji do ujmowania kultury w jej aspektach: czynnościowym, zaangażowanym czy indywidualnym, spostrzeżenia tego zignorować nie wolno.

Don Kichote, rycerz, który — jak pisał Peter L. Berger — stoi samotnie na progu nowoczesności¹³, służyć może podważeniu „grzesznego”, nowoczesnego pojęcia kultury, oskarżonego wielokrotnie o „substancjalizowanie, hipostazowanie, totalizowanie, homogenizowanie, hegemonizowanie”¹⁴. Swoiste powroty do tradycyjnego sensu pojęcia kultury (choć powrót jako taki nie jest możliwy) dokonywane mogą być pod egidą Don Kichota na kilka zaprezentowanych niżej sposobów.

* * *

Przed wszystkim za sprawą powrotu jednostkowo ujmowanego człowieka w pole zainteresowania nauki o kulturze, który nie tylko nie znika za dominującymi wzorami czy systemami kultury, lecz — przez powrót do przeszłości — wydaje im otwartą walkę. Don Kichote nie jest typowym reprezentantem kultury swego czasu i miejsca, naśladując wyimaginowane dawne ideały osobowe, wymyśla w istocie własne przeznaczenie. Nie chodzi tu o to, by ze względu na zainteresowanie jednostką wykluczyć mówienie o większych całościach, jakimi są kultury, ani nawet o regularnościach, jakie ją cechują. Proponując Don Kichota na patrona refleksji kulturoznawczej, a kulturę donkichotyzmu¹⁵ jako jedną z ważnych, mo-

¹³ P.L. Berger, *Człowiek Zachodu: wyzwolenie i samotność*, „Aneks” 1987, nr 43.

¹⁴ K. Łukasiewicz, *O grzeszności nowoczesnego pojęcia kultury*, „Prace Kulturoznawcze” 9, Wrocław 2005, s. 179.

¹⁵ Jest to nazwa pewnej przestrzeni aksjotycznej, przejawiającej się w świecie człowieka w historycznie zmienny sposób. Proponuję „kulturę donkichotyzmu” jako określenie analogiczne do dość powszechnie akceptowanej w naukach społecznych „kultury indywidualizmu”, a w historii kultury „kultury sarmatyzmu”. W odróżnieniu od innych perspektyw poznawania kultury, kultura ta jest wyznaczana wyłącznie na podstawie uprawianych przez jednostkę wartości, określone narodowe, społeczne, historyczne kwalifikacje nie stanowią tu dodatkowego kryterium. Obecnie jest mi pojmowanie donkichotyzmu jako narodowej „specjalności” Hiszpanów lub redukujące ją do

delowych wręcz, przestrzeni aksjotycznych, chcę podkreślić — może aż nazbyt wyraźnie — odrębność kultury, a w tym konkretnym wypadku nawet podmiotu realizującego wartości, którym jest *homo culturalis*, od społecznej, narodowej, historycznej, biologicznej determinacji. Niezliczone osobowe wcielenia donkichotyzmu, czyli różnych Don Kichotów, których łączy swoisty sposób życia, postępowania, doświadczania, poznawania, myślenia spotkać można wszędzie i zawsze. Można powiedzieć, że nawet geniusz Cervantesa nie był konieczny do pojawienia się Rycerza Smętnego Oblicza (co zresztą mówiono już wielokrotnie).

* * *

Rozumienie kultury jako uprawy ducha w nowoczesnym i postnowoczesnym wydaniu każe dziś patrzeć na błędnego rycerza przez pryzmat Foucaultowej „troski o siebie” czy Taylorowej „etyki autentyczności”¹⁶ jako na swoiście rozumiany podmiot. Don Kichote bierze los w swoje ręce i walczy o kondycję świata, ale także z kondycją człowieka definiowaną przez nowoczesne stany i uczucia: nudę, bierność, lenistwo, banalność egzystencji. W Don Kichocie dostrzega się wariant podmiotu kartezjańskiego (*cogito*)¹⁷, który jedynie na podstawie własnej samoświadomości buduje wiedzę o świecie i o sobie samym. Akcentuje się jednak przejście od prostej samoświadomości intelektualnej do praktycznej i wolicjonalnej w duchu idealizmu etycznego Johanna Geорга Fichtego, który w 1800 roku w *Powołaniu człowieka* tak pisał: „Jestem na wskroś własnym stworzeniem. Mógłbym iść ślepo za głosem mojej duchowej natury. Chciałem być nie przyrodą, lecz własnym swym dziełem. Więc stałem się nim dlatego, że tego chciałem”¹⁸.

pewnej formacji społeczno-historycznej związanej z tak zwanym hiszpańskim Złotym Wiekiem. W wyrażeniu „kultura donkichotyzmu” akcentuje się rolę wartości w powstawaniu i istnieniu kultury, co zgodne jest z dyrektywą S. Pietraszki (*Studia o kulturze*, Wrocław 1992, s. 125), by nazwę danej kultury odnosić do wartości, z których bierze się jej tożsamość.

¹⁶ Autentyczność jest nowoczesnym ideałem moralnym, polegającym na wierności samemu sobie, której współczesne zdegradowane i groteskowe formy możemy obserwować między innymi w zbanalizowanym haśle samorealizacji i łatwego relatywizmu w kwestii przeświadczeń moralnych. Można zaryzykować tezę, że w Don Kichocie widziałby Taylor patrona przywrócenia właściwego sensu ideału autentyczności i odnowy ludzkich praktyk. Oczywiście, gdyby błędny rycerz — miast naśladowcą błędnych rycerzy — był wierny własnej „oryginalności” (Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996). O etyce autentyczności w kontekście Don Kichota pisał P. Cerezo Galán, „*Meditaciones del Quijote*” o el estilo del héroe, „*Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*” 1996, nr 21.

¹⁷ P. Cerezo Galán, *La autoconciencia del héroe. Del entusiasmo heroico a la melancolía*, [w:] „*El Quijote*” y el pensamiento moderno, red. J. Luis González Quirós, J.M. Paz Gago, Madrid 2005.

¹⁸ J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, przeł. A. Zieleńczyk, Warszawa 2003, s. 128.

„Wiem, kim jestem!” (Yo sé quién soy!)¹⁹, ucina rozmowę ze swym sąsiadem, Pedrem Alonso, Don Kichote, gdy ten, prowadząc go do domu, próbuje przekonać go, że nie jest błędnym rycerzem, lecz Alonso Quijano. To słynne zdanie było interpretowane przez wielu humanistów XX wieku²⁰; bodaj pierwszym był Miguel de Unamuno, który traktował je jako przejaw heroicznego Don Kichota, polegającej na świadomości, kim chce być²¹. „Najważniejsze dla Ciebie jest to, kim chcesz być”²², pisał ponad wiek temu w *Życiu Don Kichota i Sancha*. W zdaniu tym, w „pokornej stanowczości, z jaką [je — M.B.] powiada”²³, tkwi cała wielkość Don Kichota. Według filozofa Eulalia Ramira Leóna właśnie na tym polega donkichotyzm. To uzależnione od niezmiennych imperatywów moralnych zachowanie autentyczności, wierności sobie²⁴. Wolność i nieskończoność woli jest być może największym szaleństwem rycerza (szaleństwem subiektywności nowoczesnej).

Przypomniana przez Pierre’a Hadota kategoria ćwiczeń duchowych, opisująca, na czym polega uprawianie filozofii, gdy rozumie się ją jako „sposób bycia w najdonioślejszym tego słowa znaczeniu”²⁵, posłużyć może do ukazania Don Kichota w todże starożytnego filozofa. Celem tych praktyk jest bowiem „realizacja siebie”, gdyż zakłada się, że przed ich podjęciem człowiek „nie żyje autentycznie, nie jest sobą”²⁶. By posłużyć się metaforycznym wyrażeniem Plotyna: samorealizacja człowieka jest tu rozumiana jako wykuwanie, „rzeźbienie własnego posągu”²⁷, odsuwanie tego, co zbędne, powrót do samego siebie, do życia podług *paidei*, a nie społecznego konwenansu czy przesądu. To zgodne z regułą *Gnothi seauton* wewnętrzne przekształcanie podmiotu możliwe jest dzięki wolnej woli człowieka. Pełne determinacji wykuwanie przez Don Kichota nowej tożsamości można opisać także za pomocą myśliwskiej metafory, którą posłużył się Ortega y Gasset²⁸. Zdyscyplinowana wyobraźnia, obsesyjne, uważne na rzeczy

¹⁹ W tłumaczeniu A.L. i Z. Czernych: „Wiem dobrze, kim jestem” (*Przemysłny szlachcic...*, s. 46).

²⁰ Jego odmianą jest na przykład trawestacja Claudia Magrisa: „Tutaj wiem, kim jestem [podkr. — M.B.]”. Miałby tak mówić Don Kichote, przemierzając Manczę, „miejsce, które stało się niemal fizycznie częścią albo przedłużeniem” jego samego; C. Magris, *Na drodze Don Kichota*, przeł. J. Ugniewska, [w:] *idem, Podróż bez końca*, Warszawa 2009, s. 10.

²¹ „Tylko bohater może powiedzieć »wiem, kim jestem!«, ponieważ tylko dla niego być oznacza chcieć być czymś; bohater wie, kim jest, kim chce być i tylko on oraz Bóg to wiedzą” (M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid 2005, s. 69). Niemal dosłownie przepisuje od Unamuna tę interpretację Michał Sobeski, *Na marginesie Don Kiszota*, Poznań 1919, s. 85.

²² M. de Unamuno, *op. cit.*, s. 68.

²³ C. Magris, *Na drodze Don Kichota...*, s. 31.

²⁴ E. Ramiro León, *Paisaje moral del quijotismo*, Madrid 1988, s. 18.

²⁵ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003, s. 70–71.

²⁶ *Ibidem*, s. 55.

²⁷ *Ibidem*, s. 56. Hadot nawiązuje tu do pewnego fragmentu *Ennead* (I, 6, 9, 7).

²⁸ Zob. F. Pérez-Borbujo, *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno — Ortega — Zambrano*, Barcelona 2010, s. 74.

nieprzewidziane, wypatrujące swego celu spojrzenie przypomina zachowanie tropiącego zwierzynę. Polowanie, jak przygoda, nie jest wałęsaniem się bez określonego celu, nie jest czymś przypadkowym i niepewnym. Nie jest także podążaniem metodycznie ustaloną drogą, którą zna się, zanim się w nią wyruszy (co odróżnia rycerza od podmiotów *stricte* nowoczesnych). Don Kichote jest raczej myśliwym niż wykorzenionym ponowoczesnym nomadą otwartym na przygodność życia. Jak to ujął Ferndando Pérez-Borbujó: „On wie, czego chce, i rzuca się w świat z określoną intencjonalnością, która kieruje wszystkimi jego działaniami, dając im koherencję wewnętrzną”²⁹. Nie działa podług planu, lecz podług intencji. Oczywiście, nie mam tu na myśli „fizycznej” drogi, tej rycerz nie wybierał — jak słusznie zauważa Magris — zdając się na przypadek, czyli Rosynanta³⁰.

Don Kichote, rzucając się w świat, podaje tego konkretne powody: chodzi o walkę z niesprawiedliwością. A jednak w pragnieniu, by jego czyny zapewniły mu nieśmiertelną sławę, w zainteresowaniu tym, „jak o mnie mówią w tym miejscu”, jest błędny rycerz bliski późnym „arystokratom ducha”, przekonany, że obowiązkiem człowieka jest realizacja zasady: „troszcz się o siebie”, rozumianej jako sokratejski z ducha nakaz samopoznania, zgłębienia egzystencji, powiedzenia prawdy o sobie, sensie ludzkiego istnienia. Realizacja tego „obowiązku wobec siebie” (Kant), czyli samowychowanie, to nie tylko zdobywanie wiedzy o sobie, ale też projekt kształtowania własnej osobowości, u której podstaw leży dążenie do wolności i autonomii. Wolność nie jest dana człowiekowi, lecz wymaga długiej i żmudnej drogi samodoskonalenia.

* * *

Obszerna powieść Cervantesa pozwala śledzić konstituowanie się podmiotu jako podmiotu moralnego, obserwować, „jak staje się człowiek”, realizując pewien rodzaj Foucaultowej „kultury siebie”. Donkichotowska „uprawa ducha” polega na realizowaniu wartości, którymi rycerz czuje się nadzwyczajnie zobowiązany. Na tym polega wzniesione na trzech głównych filarach — sprawiedliwości, wolności i pięknie — słynne szaleństwo Don Kichota. Nie jest ono romantycznym szaleństwem, walką ze społeczno-kulturowymi regułami czy konwenansami, lecz średniowiecznym maksymalizmem etycznym — pisze Jurij Łotman w *Kulturze i eksplozji*. Nie chodziłoby więc w rycerskiej manii o indywidualistyczny bunt. Rycerz „próbuję czcić wartości wspólnoty tak, jak je pojmuję”³¹. Szaleństwo polega na solennym wypełnianiu norm rycerskiego etosu, jest szaleństwem, bo nikt

²⁹ *Ibidem*, s. 74. Por. „jechał dalej, nie troszcząc się o drogę, lecz zostawiając jej wybór koniowi, wierząc, że na tym polega urok przygody”, M. de Cervantes Saavedra, *op. cit.*, s. 33.

³⁰ C. Magris, *Na drodze Don Kichota...*, s. 29.

³¹ I. Enkvist, „*El Quijote*”, *la ideal del héroe y la reflexión ética de nuestros días*, [w:] „*El Quijote*” y el pensamiento moderno, red. J. Luis González Quirós y J. M. Paz Gago, Madrid 2005, s. 357.

takiego postępowania od normalnego człowieka nie oczekiwał³². Nie są to zatem czyny przypadkowe, wszystkie mają sens, który rodzi się z odniesienia do wartości. Mania rycerska jest więc inną nazwą podniesionej do potęgi aksjocentryczności człowieka.

* * *

Powrotu do łacińskiego, metaforycznego sensu pojęcia kultury dokonuje się tu za sprawą słynnego donkichotowskiego zapału do czynu przeobrażającego świat. Donkichotyzm — „praktyka życia w stałym wysiłku włączania w codzienną rzeczywistość wartości”³³ — nie jest ideologią, lecz często z różnymi ideologiami bywał łączony. Opuszczenie biblioteki, by naprawiać świat podług prawd ksiąg, można traktować jako głos w sporze o status wiedzy humanistycznej, rzecz jasna, wspiera on zwolenników jej praktycznego wymiaru. Błędny rycerz jako patron niepoznawczych funkcji refleksji o kulturze, jej odpowiedzialności i zaangażowania (głównie politycznego), wskazuje, że w pojęciu kultury wciąż tkwi element normatywny, wartościujący (refleksja o kulturze jest tu zarazem krytyką kultury). Wiedza jako praktyczna mądrość, *phronesis*, okazuje się oczywiście niepraktyczna w sensie dosłownym, na co wskazuje symboliczna scena walki z wiatrakami i Ortegi pojęcie „czystego trudu”, jakim to określeniem obdarzył filozof działanie rycerza³⁴. Można też na ten problem spojrzeć tak jak Michał Sobeski:

Szereg udręk, jakie sprawia Kiszot samemu sobie w Sierra Morena, mają pokazać Dulcynei, do jakich wariactw byłby zdolny na serio, gdy już teraz, bez żadnego powodu, tak wariuje — co by potrafił, jak mówi tekst, dla Dulcynei zrobić na mokro, gdy już tyle robi na sucho. Pod tym kątem widzenia są jego koźle skoki i susy, czy grzmocenia głową o skałę, skończenie piękne. Mają bowiem cel sam w sobie, są celowo bezcelowe, jakby powiedział Kant. Są to ćwiczenia duchowe [podkr. — M.B.] dla samych siebie³⁵.

W tej bezsensowności działań rycerza, patrona teorii kultury, można widzieć na wskroś kulturowy — bo autoteliczny — charakter czynu. Przypomnijmy, że ze względu na pożytek konstytuuje się „jedynie” porządek cywilizacyjny³⁶. Nie o taki pożytek chodzi w praktyczności humanistyki.

Działanie eksponuje także koncepcja doświadczenia typowego dla nowoczesności opisana w dziele *Infanzia e storia. Distruzione dell' esperienza e origine della storia* Giorgia Agambena oraz w swoistym do niego komentarzu, w książce *Rutas cervantinas* włoskiej badaczki Cervantesa i Agambena — Paoli Laury Grolli. W *Niemowlęctwie i historii* — jak trafnie przekłada tytuł książki Agambena

³² J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 1999, s. 88–89.

³³ E. Ramiro León, *op. cit.*, s. 69.

³⁴ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Escorialu*, przeł. P. Niklewicz, [w:] *idem, Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, Warszawa 1980.

³⁵ M. Sobeski, *op. cit.*, s. 87–88.

³⁶ Co ciekawe, istnieją też koncepcje argumentujące, że Don Kichote jest patronem cywilizacyjnego postępu — zob. P. Salinas, *Quijote y lectura. Defensas y fragmentos*, Madrid 2005, s. 33.

Dorota Wolska, odsyłając do etymologii staropolskiego słowa niemowlę jako niemowiętka — skontrastowano dwa typy podmiotów poznania charakterystycznych dla czasów nowoczesnego przełomu. Pierwszym z nich jest Sanczo, który posiadał doświadczenie pochodzące z przysłów, rezerwuaru wiedzy ufundowanej na autorytecie tradycji, ale przez nie nie przechodzi (dosłownie mówi się o nierobieniu doświadczenia). Na mocy autorytetu każde nowe, możliwe w realnym świecie, doświadczenie jest zawsze przypisywane do wiedzy zdobytej, a więc automatycznie „stare” — twierdzi włoska badaczka³⁷. Sanczo chodzi po świecie obciążony płynącym z tradycji bagażem doświadczenia. Jego przeciwieństwem jest błędny rycerz, podmiot wiedzy, który ciągle czyni (przechodzi) doświadczenie, bez możliwości zdobycia go. Don Kichote nie ma ekwipunku w postaci doświadczenia bo nigdy nie uczy się na swoich błędach, brnie niezrażony w kolejne przygody, zaczyna zawsze od nowa: „Donkichotyzm nigdy nie patrzy wstecz”³⁸. U Agambena, jak u wielu współczesnych badaczy powieści Cervantesa, Don Kichote i Sanczo nie są traktowani jako dwie autonomiczne jednostki, lecz jedna całość. W ten sposób, mieć doświadczenie i robić doświadczenie spotyka się w jednym konstrukcie podmiotu, który stanowi punkt graniczny nowożytności, cezurę w dziejach poznania. Tak pojmowany człowiek nie jest już posiadaczem pewnego, zamkniętego doświadczenia podzielanego ze wspólnotą, a jeszcze nie jest z niego zupełnie wyłączone i skazany na niekończące się robienie eksperymentów i ich liczbowe pomiary.

A zatem podważenie nowoczesnego pojmowania kultury (a nawiązanie do tradycyjnego) wyłania się z wnętrza nowoczesności, z kondycji człowieka, który — pozbawiony historii — musi stworzyć się na nowo za sprawą działania. W powieści Cervantesa podkreśla się często, że rycerz jest „synem własnych czynów”. Jak można to rozumieć? W *Tres miradas sobre el Quijote* Pérez-Borbujo łączy to z faktem pozbawienia Don Kichota „przeszłości i pamięci”. W istocie:

Nic nie wiadomo o jego młodości ani o jego dzieciństwie, ani o tym, co ukształtowało jego duszę. Jego dusza rodzi się *ex ovo*, jak rozum kartezjański: *cogito ergo sum*. [...] Brak tradycji, dziedzictwa definiuje nowoczesność. Rzeczywiście, nowoczesność rodzi się z aktu wyobraźni, który polega na oderwaniu od wszystkiego, co było wcześniej, aby zacząć od nowa opowieść o świecie. Z pewnością tak zaczyna nasz słynny bohater, gwarantując tym sobie, że Don Kichote będzie tylko tym, co zostanie zaprezentowane: tylko działanie (*Tathandlung*) określa naszą postać³⁹.

Wyraźne nawiązanie do koncepcji „czynu” Fichtego, który rozumieć można jako aktywność czy czynność pierwotną, absolutnie pierwszą i bezwarunkową zasadę stanowiącą podstawę świadomości⁴⁰, wskazuje na znaczenie podjęcia decyzji

³⁷ Zob. P.L. Gorla, *Rutas cervantinas*, Salamanca 2007, s. 22.

³⁸ E. Ramiro León, *op. cit.*, s. 14.

³⁹ F. Pérez-Borbujo, *op. cit.*, s. 72.

⁴⁰ „W ten sposób objawia się nowoczesności Don Kichote, wyprzedzając narodziny filozofii nowożytnej Kartezjusza i jego prostego woluntaryzmu, który osiągnie szczyt w deklarowanym przez niemiecki idealizm proteizmie, jak to widzimy u jego fundatora, Fichtego, który formu-

o czynie w narodzinach błędnego rycerza. Pojawienie się w cytowanej wypowiedzi centralnej kategorii filozofii Fichtego jest nieprzypadkowe: słowa *Tathandlung* użył wybitny, romantyczny, tłumacz *Don Kichota* na język niemiecki, Ludwig Tieck, jako odpowiednika hiszpańskiego słowa *hazaña*, to jest „czynu bohaterskiego”. Pedro Cerezo Galán twierdzi, że Tieck nie mógł przetłumaczyć tego słowa lepiej, gdyż nie ma filozofii wierniejszej duchowi donkichotowskiemu niż idealizm fichteński⁴¹. Donkichotowski czyn jest więc w istocie aktem woli, decyzyją.

* * *

Zamknięcie się przez Alonsa Quijana w bibliotece, brak informacji o sposobie życia hidalga, nim stał się błędnym rycerzem, prowokuje do rozmaitych, głównie zaś filozoficznych, interpretacji. Wskazać można tu na aksjologiczną, kulturową ślepotę, czyli pychę⁴², albo na swego rodzaju wyłączenie szlachcica ze świata ludzkiego. Przemiana w *Don Kichota* staje się interesująca właśnie za sprawą różnicy między oboma sposobami istnienia — hidalga i błędnego rycerza. Zatrzymajmy się na chwilę przy ważnym dla niniejszych rozważań wątku narodzin człowieka w kulturze, który zajmował niemieckich filozofów XVIII wieku. Być może niezupełnie świadomie ten filozoficzny motyw został wykorzystany w znacznie późniejszej, bo wydanej w 1919 roku, książce Michała Sobeskiego *Na marginesie Don Kiszota* w taki oto sposób: „A choć z powodu nadmiernego czytania i bezsenności stracił rozum, jako człowiek świecki, jako Alonso Quijano — zyskał go stokrotnie jako Don Quijote. Narodziwszy się na nowo w duchu, musiał przybrać nowe nazwisko [podkr. — M.B.]”⁴³ „Nowe” narodziny, połączone z przybraniem innego nazwiska, zmianą sposobu wysławiania, opuszczeniem domu, kojarzy Sobeski ze świętością błędnego rycerza, która to teza wynikała z omawianej przez niego do filozofii kiszotyizmu Unamuna. Można też zmianę tę rozumieć inaczej i traktować ją jako oznakę tego, że oto narodził się i przyjął chrzest *homo culturalis*⁴⁴. Leo Spitzer w artykule *Perspektywizm językowy w „Don Kichocie”* zwrócił uwagę na wyraźną niestabilność imion bohaterów

je w swojej *Doktrynie nauki* koncepcję *Tathandlung*, działania źródłowego i fundującego, natury pierwszego początku”, *ibidem*, s. 72.

⁴¹ Sam jednak proponuje, by filozofii zawartej w *Don Kichocie* nie nazywać idealizmem, lecz humanizmem.

⁴² Podążam tu tropem J. Ortegi y Gasset, choć on sam nie pisał o pysze Alonsa Quijana, lecz baskijskich *hidalgos*, w których domach, kamiennych sześcianach ozdobionych jedynie herbem, widział symbol pychy, czyli „samowystarczalności”, „ślepoty na wartości innych” i wartości „istniejących na świecie” (*Przyczynek do topografii hiszpańskiej pychy*, [w:] *idem, Dehumanizacja sztuki...*, s. 138–139).

⁴³ M. Sobeski, *op. cit.*, s. 84.

⁴⁴ E. Ramiro León (*op. cit.*, s. 17) pisze, że Don Kichote „czuł się tak czysty jak nowo narodzony”.

powieści Cervantesa. Owa, związana z funkcją imienia w obyczajach rycerskich, polionomastyka jest — jego zdaniem — znacząca, gdyż wskazuje na powiązanie języka z wartościami:

Każdy rycerz powieściowy, Amadis, Persewal czy Yvain, przechodził wewnętrzną ewolucję, której zewnętrzny przejaw stanowiły różne „przygody”, jakimi znaczył swą karierę. Z racji owych przygód przyjmował on różne imiona, z których każde ujawniało, jakie stadium zostało przez niego osiągnięte. W ten sposób ewolucja ta zostaje czytelnikowi jasno ukazana przy pomocy etykietek [...] imię, pod którym się pojawia [rycerz — M.B.], posiada rodzaj obiektywnej, dającej się wyraźnie określić czasowo wartości⁴⁵.

Następujące wraz z przyjęciem imienia patrona duchowe narodziny można objaśnić, odwołując się do chrześcijańskiej tradycji chrztu, na której wzorowały się obyczaje rycerskie. Przemiana Alonsa Quijana w Don Kichota przypomina nam jednak także o słynnej Herderowej koncepcji podwójnych narodzin człowieka: pierwszych w naturze, a drugich w kulturze. Ukulturalnienie, czyli obudzenie się pierwiastka duchowego w człowieku, dokonywało się według Herdera za sprawą wychowania, kształcenia, wpływu tradycji i języka. Celem tego procesu było osiągnięcie człowieczeństwa (cechowanego przez rozum, wolność i mowę), ale cel ten nie był mierzony zdobyciem uniwersalnie pojmowanej racjonalności, lecz szacowany wewnętrzną miarą każdego człowieka. Był rozwojem zgodnym ze specyficznymi siłami danej jednostki (stąd utrata przez Don Kichota rozumu jednego rodzaju, a zyskanie innego, który zgodnie z naszymi przyzwyczajeniami nazywamy szalonym). Główną rolę w koncepcji kultury Herdera odgrywa mowa. „Zmiana języka” ma z tego powodu znaczenie wyjątkowo ważne, by nie powiedzieć symboliczne. Mowa jest dla niemieckiego preromantyka nie tylko narzędziem myśli, ale także sposobem rozpoznawania i realizowania wartości. Dzięki mowie człowiek staje się refleksyjny i uczy się dokonywać wyborów. Można zatem powiedzieć, że jest ona „początkiem” kultury i rozumu. Zatem nowy, charakterystyczny dla błędnych rycerzy język Don Kichota wskazuje, że jego postępowanie regulowane jest odtąd odmiennym porządkiem wartości. Należy przy tym zauważyć, że mowy, rozumu i wolności nie traktuje Herder przymiotowo, lecz przedmiotowo: traktowane jako najwyższe dobra (wartości) są przedmiotami ludzkich działań, czyli ich celami. „Człowieczeństwo” kształtuje zatem ludzki sposób życia. Kierowanie się człowieka ku „szczęśliwości”, którą rozumieć należy pluralistycznie (to, co uznaje się za najlepsze), jest w rzeczywistości życiem według jakiegoś porządku wartości. Dlatego najistotniejszą własnością człowieka nie jest ani rozum, ani nawet mowa, lecz wola, gdyż to ona pozwala skierować postępowanie na osiągnięcie wartości. A woli — „czystego trudu” — Don Kichotowi odmówić nie można. Herder nie ma tu na myśli woli jednostkowej, jako że

⁴⁵ L. Spitzer, *Perspektywizm językowy w „Don Kichocie”*, przeł. D. Danek, [w:] K. Vossler, L. Spitzer, *Studia stylistyczne*, Warszawa 1972, s. 331–332.

najistotniejszą rolę odgrywa w tym procesie tradycja rozumiana jako mechanizm rozwoju kultury. Nie inaczej jest u kontynuującego tradycję średniowiecznego rycerstwa Don Kichota.

Immanuel Kant podkreślał, iż osiągnięcie godnych człowieka celów wymaga wysiłku — „karność” i „zręczność”. Wyruszenie na bezdroża Manczy (ów wysiłek) można zestawić z opisem etapów procesu ukulturalnienia ludzi, dokonany przez filozofa z Królewca w *Przypuszczalnym początku ludzkiej historii*. Opuszczenie biblioteki staje się wtedy jednoznacznie nie z wyjściem z raju — bo biblioteka jest symbolem tradycji, a więc kultury — lecz z drugimi narodzinami człowieka w kulturze, trzecimi zaś w ogóle. Pierwsze narodziny w kulturze związane są z internalizacją wzorów zastanych, z dopasowaniem się do życia w rozmaitych ludzkich wspólnotach, drugie zaś łączą się z budowaniem autentyczności, indywidualnej drogi życia: praktykowaniem wolności, która jest podstawą moralności. Donkichotyizm byłby tu maksymalnym stopniem ukulturalnienia jednostki, najbardziej skrajnym brzegiem opozycji kultury względem natury.

Wydaje się zatem, że także u klasycznych przedstawicieli refleksji o kulturze — Herdera i Kanta — odnaleźć można wsparcie bronionej w artykule hipotezy⁴⁶. Byłby więc Don Kichote modelem „człowieka kulturalnego”, realizującego w najwyższym stopniu „człowieczeństwo”. Zdaniem wielu interpretatorów to właśnie humanizm (nie zaś idealizm) — czerpiący przecież ze słowa „człowieczeństwo” swą nazwę — jest najdokładniejszym określeniem filozofii zawartej w powieści Cervantesa. Humanizm, czyli — jak uważa Cerezo Galán — „wiara w zdolność, człowieka, każdego człowieka, że może on determinować swoje przeznaczenie oraz zrozumieć i współistnieć z jakimkolwiek innym człowiekiem”⁴⁷. Tego rodzaju humanizm ze względu na relatywistyczne oraz ironiczne zabarwienie bardziej niż u Erazma z Rotterdamu, łączonego zwyczajowo z renesansową ideologią powieści Cervantesa, odnaleźć można w pismach urodzonego wiek później Michela de Montaigne. Mianowanie Don Kichota na patrona współczesnej teorii kultury, która jednakże ufundowana jest na „starym”, etymologicznym rozumieniu kultury, wymaga uwzględnienia zarówno dalszych losów terminu, jak i dziejów tejże samej. Epoka nowoczesna na plan pierwszy wysunęła „nową” — w stosunku do ujęcia Cycerona — wartość, jaką jest wolność. Jest to widoczne w definicji Eulalia Ramira Leóna, którą uważam za wiążącą dla całego artykułu: „Donkichotyizm

⁴⁶ Choć w losach rycerza znaleźć można także ducha filozofii Rousseau (pasma fizycznych i duchowych cierpień, jakich doświadcza Don Kichote, gdy realizuje ideały wyczytane w księgach, doprowadza go w końcu do utraty wiary, melancholii i śmierci), to nie wprowadzam tego wątku, by nie burzyć jasności wyводу. Rousseau jest bowiem „naturalistą”, przekonany, że „kultura jest wyobcowaniem”, a tu próbuje się wykazać zjawisko odwrotne, przypisywane przez H. Schnädelbacha (*Kultura*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, red. E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995) „kulturalistycznemu” Kantowi: „wyobcowanie jest kulturą”.

⁴⁷ P. Cerezo Galán, *La autoconciencia del héroe...*, s. 219.

nie opiera się na słowach, lecz na płodnych czynach; jest nową kulturą w nowej uprawie (*cultivo*) wolności”⁴⁸.

Czy humanizmu właściwego donkichotyzmowi w dziejach kultury i refleksji o niej należy szukać dopiero u Montaigne’a? Prawdopodobnie tak, warto jednak w tym miejscu przypomnieć postać żyjącego w latach 1492–1540 hiszpańskiego humanisty, Juana Luisa Vivesa, autora monumentalnej encyklopedii *De disciplinis*. Był on bowiem pierwszym myślicielem, który przywrócił refleksji o człowieku, zapomniane w wiekach średnich, cycerońskie wyrażenie *cultura animi*⁴⁹. Oddziaływaniu tradycji niemieckiej należy przypisać to, że pod koniec XIX wieku Vives został zaanektowany przez pedagogikę (oraz w mniejszym stopniu przez psychologię empiryczną) jako nowożytny fundator tej dyscypliny⁵⁰. Tą drogą — w Polsce za sprawą pism J. Twardowskiego i przede wszystkim A. Kempfiego — powstał i ugruntował się „aksjomat, że Vives był pedagogiem”⁵¹. Trzeba jednak powiedzieć, że jest to tylko jeden z możliwych sposobów interpretowania dorobku walencjanina. Jeszcze za swego życia traktowany był przede wszystkim jako filozof, polityk, teolog, antropolog. Jeden z największych humanistów XVI wieku, tak wpływowy przez dwa stulecia, stopniowo stawał się niemal całkowicie zapomniany. Gdy powrócono do niego w XIX wieku, wpisano go na listę autorytetów przeszłości, osobistości historycznych. Vives nie był już autorem „żywym”, lecz dawnym kulturowym fenomenem, który należy poddać badaniu i przywrócić pamięci humanistów. Kiedy przestał inspirować, wyznaczać nowe horyzonty w dziedzinie pedagogiki i psychologii, recepcja jego dzieła została ograniczona do lektury rutynowych notatek w encyklopediach i słownikach biograficznych. Choć obecnie jego dzieło podlega stosunkowo ożywionym wszechstronnym studiom, to chyba tylko zasługą José Ortegi y Gassetta jest zwrócenie uwagi na znaczenie drugiej części traktatu pt. *De tradenis disciplinis (O podawaniu umiejętności)* dla refleksji o kulturze, którą to rolę podkreślał podczas argentyńskich wykładów z okazji czterechsetlecia śmieci filozofa. Mówił wtedy:

Dzieło Vivesa jest rzeczywiście pierwszą refleksją człowieka zachodniego o swojej kulturze; i dokładna transkrypcja jego tytułu [...] powinna brzmieć *Traktat o kulturze*. [...] Vives jest

⁴⁸ Dokładnie: *El quijotismo no se fundamentará en palabras, sino en hechos fecundos, será una nueva cultura en un nuevo cultivo de libertad*. W słowie *cultivo* — które tłumaczy się jako uprawę i kulturę zarazem, wybrzmiewa, będąca tematem niniejszego tomu, historia dziejów pojęcia kultury, *El paisaje moral...*, s. 14.

⁴⁹ Filozof w *De tradenis disciplinis* posługiwał się także wyrażeniami *cultus animi, animus excolere, cura animi, animam formare* (zob. D. Sobrevilla, *Idea e historia de la filosofía de la cultura*, [w:] *Filosofía de la cultura*, red. D. Sobrevilla, Madrid 1998, s. 17).

⁵⁰ Ta linia interpretacyjna charakterystyczna jest dla Finlandii, Polski, Węgier, Francji, Włoch, Anglii, USA, Ameryki Łacińskiej, a nawet Hiszpanii, zob. E. González González, *Una república de lectores: difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, México 2007, s. 291.

⁵¹ *Ibidem*, s. 297.

wynalazcą słowa „kultura” w aktualnym sensie zwrotu: *cultura animi*, uprawa ducha, „kultura duszy”⁵².

Do listy historycznych definicji kultury należałoby zatem dopisać i tę zawartą w dziele *De Pacificatione* (1529): kultura — *eruditio* — „polega na wszystkich sposobach uprawy ducha [*cultivo de espíritu*], za pomocą których pozbawiamy się zwierzęcości i zwyczajów niewłaściwych człowiekowi i przyoblekamy w człowieczeństwo”⁵³. Ponieważ wciąż nie odkryto Vivesa dla nauk o kulturze (co ma zastosowanie także do antropologii kultury⁵⁴), stosowne wydaje mi się poświęcenie elementom koncepcji Vivesa choć fragmentu niniejszego artykułu.

Zdaniem Ortegi y Gasseta Vives jest ostatnim humanistą a zarazem pierwszym człowiekiem nowoczesnym: „Wraz z Vivesem można mówić o początkach antropocentrycznej koncepcji świata, a zatem i o formalnym początku Nowożytności”. Choć w niniejszym artykule nie ma miejsca na wyjaśnienie, na czym polegać miała owa, pojawiająca się w kulturze zachodniej od Petrarki, nowoczesność (rozumiana raczej jako postawa niż okres historyczny), spostrzeżenie to rzuca światło na wiele szczególnych cech stosunku humanisty do człowieka i kultury. A zatem: wykształcony na wielu uniwersytetach (Walencja, Paryż, Lowanium, Oksford) Vives, dostrzegający wszędzie to samo marnotrawstwo talentów uczonych, jako pierwszy „zatrzymuje się w szalonym biegu, którym był Renesans, i zapytuje siebie, co właściwie robimy, gdzie prowadzą wszystkie te wysiłki, prace, książki, dyskursy; czym jest ogólnie to, co tak czcimy: literatura, nauki, to co wtedy nazywano »sztukami«”⁵⁵, to w nim po raz pierwszy „budzi się delikatne podejrzenie, że poza kulturą średniowieczną i pseudokulturą odnowionego antyku jego czasów istnieje jeszcze coś innego”⁵⁶. Już w głośnym ataku na scholastykę, nominalistycznych „pseudodialektyków” (jak nazywał Vives swoich złych paryskich nauczycieli), bezużyteczną spekulację teoretyczną dochodzi do głosu nowe przekonanie, że fundamentem wiedzy (mądrości), a więc i kultury, ma być doświadczenie, a skoncentrowana na człowieku i jego świecie „kultura musi być prosta, pożyteczna i empiryczna”⁵⁷. Vives

⁵² „Vives es el inventor de la palabra «cultura» en el sentido actual del vocablo: *cultura animi*, cultivo del espíritu, »cultura del alma«, zob. J. Ortega y Gasset, *Vives-Goethe: conferencias*, „Revista de Occidente”, Madrid 1961, s. 63.

⁵³ J.L. Vives, *De Pacificatione*, V, 422, cyt. za: A. Fontán, *Juan Luis Vives (1492–1540): humanista, filósofo, político*, Valencia 1992, s. 133.

⁵⁴ A przecież już w 1531 roku pewien uczony z Brunszwiku, I.C.G. Schaumann, czyni z Vivesa przedmiot dociekań akademickich i pracę mu poświęconą nazywa „philosopho praesertim Anthropologo” („filozof i przede wszystkim antropolog”). Zdaniem Ortegi y Gasset „Vives jest, i na tym polega jego największy wkład do skarbnicy idei, pierwszym antropologiem” (J. Ortega y Gasset, *Vives-Goethe...*, s. 51–52).

⁵⁵ *Ibidem*, s. 17.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 61.

⁵⁷ *Ibidem*. Warto wspomnieć tu o osiemnastowiecznym czytelniku i wydawcy Vivesa, Gregoriu Mayansie, który podkreślał, że walencjanin był „pierwszym, który odkrył przyczyny zepsucia sztuk

na wiele sposobów toczył walkę z fałszywą filozofią, która nie może zajmować się ani człowiekiem, ani światem, bo jest uwięziona w słowach. Ortega przypomina tu wielotomowe dzieło o gramatyce Giovanniego Marchesiniego *Mammectrectus*, które zatrulo młodość wielu pokoleń, także mistrzowi i przyjacielowi Vivesa — Erazmowi z Rotterdamu. „Każdy głęboki kryzys dziejowy pochodzi z tego, że w pewnym momencie kultura przestaje być życiem i staje się *Mammectrectus*...”⁵⁸. Celem filozofii — rozumianej przez Vivesa jako powołanie — ma być uczenie siebie i innych, jak praktykować cnotę (*virtud*), nie zaś ilustrowanie i rozprawianie o kwestiach moralnych. Dlatego też bardziej skuteczne niż pisma etyczne Arystotelesa są dzieła Platona, Cyserona, Seneki.

Co miał na myśli Ortega, pisząc, że *De tradendis disciplinis* jest pierwszą refleksją człowieka o swojej kulturze? Autor wykładów zatytułowanych *Juan Luis Vives y su mundo* zwraca tu uwagę na część traktatu, w której Vives zajmuje się degeneracją sztuk wyzwolonych, czyli zepsuciem tego, co dziś potocznie nazwalibyśmy „kulturą”:

Oddając się refleksji o kulturze, Vives nie myśli ani przez moment, że byłoby konieczne zapoczątkować nową kulturę. To byłoby futuryzmem. Nie; widocznie kultura nie jest, ani nie może być, więcej niż jedna — ta starożytna, ta klasyczna. To, co się stało, to to, że się zdemoralizowała, i to, co należy teraz zrobić, to po prostu oczyścić ją, przyciąć, powrócić do jej czystej, oryginalnej formy [...] aż do pokolenia Vivesa szacunek dla starożytności jest rosnący i dopiero wtedy, po raz pierwszy zatrzymuje się [...] od Vivesa [humanizm — M.B.] jawnie opada w kierunku kultury głęboko nowej i nie imitującej starożytnych: „nowoczesności”⁵⁹.

Współcześni interpretatorzy myśli Vivesa, Antonio Fontán i Ángel Gómez-Hortigüela Amillo, subtelniej i chyba trafniej — bo biorąc pod uwagę konkretne propozycje teoretyczne humanisty — ujmują stosunek Vivesa do starożytności. Uwzględniają w większym stopniu przytoczone tu pojmowanie kultury i ufundowane na niej rozumienie prawdziwej mądrości, do której każdy, nie tylko filozof, powinien zmierzać. Vivesowe „uprawianie ducha” polegało na pełnym wysiłku, głębokim studiowaniu starożytnych — nie było imitowaniem antycznej dekoracji, lecz raczej naśladowaniem starożytnej kultury (łaciny, filozofii, literatury, prawa) przez „doświadczanie antyku”⁶⁰, wcielanie, asymilowanie jego ducha, traktowanie kultury grecko-rzymskiej jako własnej. Vives pisał swobodnie, choć z wielką dbałością, po łacinie, nie chciał zaliczać się do grona uczonych (na ironię nazywano ich cyseronianami)⁶¹, którzy nie posłużyli się danym słowem łacińskim,

wyzwolonych i nauk i który wskazywał na środki ich naprawienia”. Już wtedy doceniano Vivesa jako prekursora reformy uniwersyteckiej i naukowej (E. González González, *op. cit.*, s. 287).

⁵⁸ J. Ortega y Gasset, *Vives-Goethe...*, s. 61.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 63–64.

⁶⁰ Á. Gómez-Hortigüela Amillo (*El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives: contexto socio-cultural, génesis y desarrollo*, Valencia 1998, s. 216) pisze o „antyku jako doświadczeniu” jako fundamencie metodologii Vivesa.

⁶¹ Więcej o sporze z cyseronianizmem toczonym w pierwszej połowie XVI wieku przez myślicieli związanych z Erazmem z Rotterdamu zob. A. Fontán, *op. cit.*, s. 91–97.

nie upewniwszy się, czy było stosowane przez Cyserona lub czy przez klasyków było ono używane w tym samym znaczeniu⁶². Trzeba przy tym zaznaczyć, że Cyserona traktował Vives nie tylko jako mistrza łaciny, ale jako filozofa — stawił go na równi z Platonem i Arystotelesem.

Powiedzieć trzeba w końcu dobitniej o cesze myśli filozoficznej Vivesa, która tak wyróżnia go spośród innych myślicieli początku XVI wieku. Chodzi tu o często podkreślany przez humanistę praktyczny wymiar wiedzy. Aplikacji swoich idei humanistycznych do celów reformatorskich (dotyczących edukacji, polityki, kwestii społecznych) Vives miał nauczyć się dzięki kontaktom z myślą i myślicielami angielskimi⁶³. Współcześnie nazywa się nawet Vivesa humanistą „zaangażowanym” (A. Guy, Á. Gómez-Hortigüela Amillo), podkreślając, że nad konstrukcje intelektualne przedkładał społeczną funkcję filozofii, jej oddanie tak zwanemu dobru publicznemu. Jest jednak jeszcze bardziej interesujący wymiar praktyczności mądrości zdobywanej dzięki studiowaniu i filozofowaniu: jest nim poznanie samego siebie i własnego pożytku z prawdziwych dóbr wiedzy — cnót moralnych. Vives wierzy w zdolność każdego człowieka do uczenia się, jeśli tylko w nauce zastosuje się odpowiednią metodę (dlatego pisze się nawet o „demokratyzacji kultury”⁶⁴ w myśli filozofa). Jedną z jego głównych idei jest przekonanie, że „cnoty można się nauczyć i że jedyna prawdziwa kultura to ta, która prowadzi do celu, jakim jest cnota”⁶⁵. Filozofia jest praktyczna, to znaczy nie jest celem sama w sobie, lecz ma pomóc w osobistym rozwoju człowieka. Konkretnie normy zachowania muszą być nauczane, ale najpierw i przede wszystkim wcielane w życie przez tego, kto ich uczy. Aby być temu wiernym, Vives chciał sam stosować zasady postępowania, które miał nadzieję widzieć u mędrców, filozofów, humanistów. „Rozszerzając to spostrzeżenie na wszystkich ludzi, droga kultury, *eruditio*, prowadzi do pełnej realizacji człowieka, wspólnego ostatecznego celu myśli renesansowej”⁶⁶.

Posługiwanie się rozumem w celu uzyskania prawdziwej mądrości współgra u Vivesa z przekonaniem bliskim myślicielom antycznym: rozumowi należy używać najpierw we własnym życiu duchowym. „W tej drodze mądrości pierwszym krokiem jest tak powszechne i tak celebrowane przez starożytnych: »Poznaj samego siebie«”⁶⁷ — pisze Vives w *Introductio ad Sapientiam*. Tylko ten, kto władzami rozumu to osiągnie, może zdobyć pełnię mądrości, traktowaną także jako

⁶² *Ibidem*, s. 97.

⁶³ C. Noreña, *Juan Luis Vives, Filosofía*, s. 125, cyt. za: A. Gómez-Hortigüela Amillo, *op. cit.*, s. 215.

⁶⁴ A. Guy, *Vives, humanista comprometido*, Barcelona 1997, s. 62.

⁶⁵ A. Fontán, *Juan Luis Vives, un español fuera de España*, s. 42, cyt. za: Á. Gómez-Hortigüela Amillo, *op. cit.*, s. 215.

⁶⁶ Á. Gómez-Hortigüela Amillo, *op. cit.*, s. 220.

⁶⁷ J.L. Vives, *Introductio ad Sapientiam*, cyt. za: Á. Gómez-Hortigüela Amillo, *op. cit.*, s. 278.

wartość etyczna. Rozum jest tu instrumentem, dzięki któremu człowiek staje się lepszy. Zakłada się, że cnota nie jest czymś dodanym do człowieka, lecz konstytuuje jego prawdziwą naturę. To złe postępowanie, nałóg, uleganie namiętnościom jest czymś nienaturalnym. Posługiwanie się rozumem uwalnia w człowieku to, co przyrodzone, naturalne: prawdziwą mądrość podchodzącą od Boga. „Odbudowa społeczeństwa może się dlatego odbyć na drodze zmiany postępowania człowieka: stymulacji praktykowania cnoty za sprawą edukacji, uprawy prawdziwej wiedzy”⁶⁸. Osiągnięcie cnót moralnych wymaga czasu, wysiłku i wyrzeczeń. Zdaniem Ortegi y Gasset Vives „zdobył autentycznego »siebie samego«”⁶⁹ bardzo późno, w ostatnich latach życia, wtedy zdecydowanie oddał się „antropologii”, czyli zajął „studiowaniem tego, co ludzkie — indywidualnie i zbiorowo”⁷⁰. Choć w ostatnich trzydziestu latach w badaniach nad dorobkiem osiadłego w Niderlandach walencjanina już nie akcentuje się prekursorstwa jego myśli, lecz kontekstualizuje, osadza w tradycji jego dzieło⁷¹, to pozwólmy wybrzmieć wygłoszonym w latach czterdziestych sądom Ortegi y Gasset: jeśli Vives żyłby dłużej — zmarł w wieku czterdziestu ośmiu lat — możliwe, że historia dziejów ludzkiego poznawania zaoszczędziłaby co najmniej pół wieku.

* * *

Don Kichote — wykładnia i zaproszenie do wolności — był pisany w więzieniu. Nie było ono symboliczną wieżą czy intelektualną cieplarnią, w której zamykali się Montaigne, a nawet żołnierz wojny trzydziestoletniej — Kartezjusz. Jaskinia Medrano w Argmasilla de Alba była więzieniem w literalnym, a więc fizycznym, sensie. Tam narodziła się fantastyczna, bo nieprawdopodobna, wizja absolutnie wolnej od przypadkowych determinant aksjocentrycznej jednostki. W artykule tym próbowano zadać pytanie, czy daleko jest od starożytnej metafory kultury jako uprawy ducha do praktykowania wolności, które staje się podstawą drugich narodzin człowieka w kulturze.

I jeszcze jedno zastrzeżenie na koniec: istnieje dwóch Don Kichotów, ten z części drugiej powieści, który tracąc wiarę w sens swych czynów, umarł z melancholii, a zatem śmiertelny, oraz drugi, nieśmiertelny, ten, którego walka nie ustaje, zmieniony z postaci literackiej w figurę mityczną. Jasne jest, że tylko nieśmiertelny Don Kichote, błędny rycerz z części pierwszej, stanowić dziś może model *homo culturalis*.

⁶⁸ Á. Gómez-Hortigüela Amillo, *op. cit.*, s. 220.

⁶⁹ J. Ortega y Gasset, *Vives-Goethe...*, s. 71.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ E. González González, *op. cit.*, s. 402.

Don Quixote as a *homo culturalis*

Summary

The author makes Don Quixote a patron of today's theory of culture — which increasingly draws on an etymological understanding of culture — in order to demonstrate how the modern, hegemonic notion of culture can be undermined through him. We can pass from the Ciceronian metaphor of culture as cultivation of the spirit to the quixotic practising of values, the most important among them is freedom — the basis of man's second birth in culture. Don Quixote as a model of *homo culturalis* is the subject who creates himself and builds his own authenticity in axiocentric madness. This authenticity is expressed by: "I know who I am." A reflection on the quixotic "cultivation of the spirit" leads to a definition of quixotism as the maximum level of culturing the individual. The article ends with a presentation of the figure and work of the Spanish humanist Juan Luis Vives, who restored the term *cultura animi*, forgotten in the Middle Ages, to the reflection on human nature, thus giving an impulse to reflection on culture becoming independent in modern European thought.