

Andrzej P. Kowalski
Uniwersytet Gdański

O procesach dysolucji w kulturze

Szanowna Jubilatka, Pani Prof. Anna Pałubicka, której pragnę poświęcić niniejsze rozważania, niedawno zwróciła się ku problematyce mechanizmów dysolucji i ich znaczenia w ocenie stanu kultury i jej przeobrażeń¹. Inspiracją dla refleksji na ten temat stały się ustalenia polskiego psychiatry Jana Mazurkiewicza. Mazurkiewicz był nie tylko lekarzem, ale teoretykiem procesów psychicznych, znawcą dorobku humanistyki w zakresie pogranicza psychologii i kultury. Operował pojęciem dysolucji w analizie psychiatrycznej, niemniej wiele jego uwag zawiera odwołania do rozwijanego na początku XX w. nurtu badań nad psychologią zbiorową, w tym psychiką człowieka pierwotnego. Zdaniem Anny Pałubickiej ten fragment dorobku Mazurkiewicza zasługuje na uznanie i uwzględnienie w kulturoznawczym diagnozowaniu społecznych wyobrażeń i postaw, z którymi wyobrażenia te pozostają w związku funkcjonalnym. Zanim przejdę do omówienia kwestii dysolucji w kulturze, chciałbym przywołać skrótowo wybrane poglądy Anny Pałubickiej związane z tą problematyką. Traktuję je jako ważne przemyślenia, jako spostrzeżenia inspirujące dla mnie w kontekście propozycji, jakie zamierzam tutaj przedstawić.

Pojęcie dysolucji w naukach społecznych nie znalazło stałego miejsca. Posłużył się nim Herbert Spencer. W paragrafach 177 i 178 *Pierwszych zasad* wyjaśnił różnice między ewolucją i dysolucją². Ewolucja polega na rozproszeniu ruchu przy jednoczesnym silnym skupieniu materii. Dysolucja polega na pochłanianiu ruchu i dezintegracji materii. Ta prosta mechanika miała ogólne odniesienia filozoficzno-ontologiczne i bardziej konkretne, społeczno-kulturowe. Jeśli chodzi

¹ A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna: dysolucja kulturowa czy nowy typ kultury?*, referat wygłoszony na X Polskim Zjeździe Filozoficznym 16. 09. 2015 r. w Poznaniu.

² H. Spencer, *First Principles*, Watts & Co., London 1946, s. 464-467.

o funkcjonowanie układów społecznych, to można powiedzieć, że ewolucja jest stanem organizacji zmierzającym do niwelowania tendencji decentrycznych. Poziom równowagi ewolucyjnej jest osiągany wówczas, gdy wszelkie odmienności wewnątrzgrupowe są objęte jakimś nadrzędnym, koordynującym całość mechanizmem. Tymczasem dysolucja zachodzi wtedy, gdy następuje rozwarstwienie „dorobku wspólnotowego”, a powstałe rozproszenie wywołuje ekspozycję aktywności partykularnych. Struktura organiczna wspólnoty traci funkcjonalną efektywność i ustępuje wobec naporu rozmaitych i niepowiązanych wzajemnie idiosynkrazji.

Anna Pałubicka zwróciła uwagę na pewien trop określania dysolucji w pracach Mazurkiewicza. Według niego dysolucja, ujawniana w pewnych typach zaburzeń psychicznych, prowadzi do dysfunkcji wyższych poziomów poznawczych i zarazem do aktywacji poziomu prelogicznego. W postępujących procesach chorobowych umysł traci zdolności organizowania struktur poznawczych według reguł logicznych i ulega swoistej regresji do pierwotnych rodzajów doświadczeń. Ich prelogiczny charakter wykazuje pewne analogie do form myślenia typowych dla wspólnot pozaeuropejskich³. Zdaniem niektórych badaczy objawy dysolucji psychicznej dotyczące schizofreników można porównać do doświadczeń ludzi myślących magicznie i mitycznie⁴.

Nie wnikając w zasadność i zakres wskazanych zbieżności, bez wątpienia dysolucja, jeśli należycie rozumiem zamysł Anny Pałubickiej, jest mechanizmem nie tylko regresji w sferze myślenia, ale też pewnego „uproszczenia” czy „cofnięcia” w dziedzinie szerzej rozumianych zjawisk kulturowych. Przykładem mogą być przeobrażenia określonego wzoru kulturowego. Oto w niektórych kulturach myśliwskich występowała sezonowość zajęć i organizacji społecznej⁵. Zazwyczaj w porze letniej stosunkowo małe liczebnie grupy rozpraszają się w celu poszukiwania pożywienia. Byłaby to faza dezintegracji symptomatyczna dla dysolucji. Konieczność pobytu w terenie, tropienie zwierzyny, zmaganie się z trudami wędrowek, a nade wszystko udział w podstawowej „prawdzie życia” określały czas indywidualnych zmagania. W okresie zimowym następowała zmiana. Poszczególne grupy udawały się do miejsca koncentracji klanów. Przebywały pod jednym dachem, spędzały ten czas razem. Był to okres nasilonego życia obrzędowego, wspólnych posiłków, kojarzenia małżeństw, narad i przekazywania mitów,

³ Określenie prelogicznej formuły myślenia znane było już w XIX-wiecznej psychologii, por. np. J.M. Baldwin, *Thought and Things. A Study of the Development and Meaning of Thought or Genetic Logic*, vol. 1, S. Sonnenschein; Macmillan, London – New York, 1906, s. 183-200. Największą popularność pojęcie to zyskało dzięki pracom L. Lévy-Bruhla, badającego specyfikę umysłowości ludów pierwotnych, zob. Ł.M. Dominiak, *Partycypacja i dyskurs. Mentalność pierwotna w badaniach Luciena Lévy-Bruhla*, Nomos, Kraków 2015, s. 200-204.

⁴ A. Dobosz, *Myślenie magiczno-mityczne a schizofrenia*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013; A. Dobosz, A. Pankalla, *Jana Mazurkiewicza mitocentryczna koncepcja osobowości*, „Sensus Historiae”, vol. XVIII, 2015, s. 111-127.

⁵ A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, The Free Press, Glencoe 1952, s. 126-130.

wykonywania przedmiotów o walorach artystycznych, odgrywania przedstawień rytualno-teatralnych. Byłaby to faza integracji określającej czas intersubiektywnej wymiany doświadczeń, przebywanie w zbiorowo kreowanej „iluzji życia”. Z jednej strony wyposażenie kulturowe, sposób bycia podlegały uproszczeniu, były udziałem niemal poszczególnych jednostek. Z drugiej, dochodziło do eksponowania wartości kolektywnych, plemiennych, służących spójności wzoru funkcjonalnego dla całej wspólnoty.

W społeczeństwie europejskim do połowy XX w. dominował wzór przewidujący przekaz wiedzy zgodny z porządkiem normatywnym sankcjonowanym przez historię i określone autorytety społeczne. Realizacja działań była uzgadniana z przesłankami tradycji, wskazaniem „wielkich narracji”, dominujących symboli i zasad kulturowych. Był to stan ewolucyjnej równowagi w rozumieniu Spencerskim. W kulturze współczesnej następuje „fragmentacja” takiego wzoru. Uczestniczenie w kulturze obecnie raczej nie honoruje utartych wartości, odbywa się bardziej metodą „prób i błędów” niż rozumiejącej, krytycznej pielęgnacji powierzonego depozytu aksjologicznego. W sytuacji, gdy podmiot współczesnej kultury wzrasta jako autoautorytet, coraz mniej wysiłku wkłada w refleksję i zdystansowany ogląd świata. W rezultacie przewagę zdobywa myślenie obrazowe z tendencją do naiwnego realizmu. Jest ono silnie zabarwione emocjonalnie, pozbawione intersubiektywnych kryteriów aksjologicznej i logicznej oceny treści przeżyć, ponieważ sam fakt ich przeżywania stanowi legitymizację tej spontanicznej partycypacji w kulturze. Kultura współczesna wykazuje znamiona dysolucji nie tylko jako dezintegracja wzoru, ale też jako towarzyszące temu formy myślenia magicznego. Tzw. performatywny model przeżywania treści kulturowych czyni z myślenia i działania nierozróżnialny konglomerat. Myślenie uczestniczące przybierające postać przeżycia-eventu przypomina częściowo reprodukcję zachowań we wspólnotach pierwotnych, w których złudzenie ich powtarzalności skrywa donioślejszy fakt ich rzeczywistej efemeryczności i krótkotrwałości obowiązywania. Zdaniem Anny Pałubickiej analiza współczesnego dysolucyjnego poziomu kultury pozwala sądzić, że jest to zapowiedź doniosłych przemian, lecz na tym etapie trudno przewidzieć, w jakim kierunku będzie postępować wychodzenie z, przypominających magiczno-performatywne, spontanicznych sposobów bycia w świecie⁶.

⁶ Opozycję postawy refleksyjno-zdystansowanej wobec spontaniczno-zaangażowanej w rozmaitych wariantach i na wielu przykładach z dziejów europejskiej tradycji intelektualnej analizowała wnikliwie A. Pałubicka w pracy *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013. Przy okazji należy zauważyć, że psychologiczna analiza przejawów dysolucji, gdy wkracza na obszar wiedzy kulturoznawczej, prowadzi psychiatrów do zaskakujących stwierdzeń. Oto poczucie winy u schizofreników uważane jest za „fenomen pietra niższego, prelogicznego i zarazem trwalszego (cecha), ergo mogłoby pełnić funkcję determinującą tworzenie się kompleksów urojeniowych” – J. Britman, T. Nasierowski, S. Murawiec, M. Pawlus, E. Fidler, *Nasilenie interpersonalnego poczucia winy w schizofrenii paranoidalnej*, „Psychiatria Polska”, t. XLVI, nr 2, 2012, s. 164. Ominięcie koordynującej funkcji etyki jako aksjologicznego składnika kultury „odpowiedzialnej” za zdefiniowanie winy i przypisanie odczuć moralnych determinacjom prelogicznym jest dyskusyjne.

Podpora dysolucyjna

Procesy dysolucyjne mają jeszcze inny wymiar. Otóż w stanach kryzysowych kultura ulega nie tylko ustaleniu, ale także swoistemu cofnięciu. Dzieje się tak jednak tylko do pewnego podstawowego poziomu, poza którym regresja nie jest możliwa. Poziom ostatecznej dysolucji wyznacza *p o d p o r a d y s o l u c y j n a*. Jest to podkład stanowiący barierę dla postępującej dezintegracji. Jest on zarazem poziomem zaczątkowej, pierwotnej i prymitywnej (tzn. mało złożonej, nieskomplikowanej) organizacji rozbudowującego się układu kulturowego. Oto przykłady osiągania tego podłoża w różnych sferach kultury. Nie jest tajemnicą, że kryzys myślenia dyskursywnego uruchamia myślenie obrazowe, magiczne, metamorficzne jako zasadnicze. Opisywał to Kartezjusz w *Medytacjach*, wskazując na budzące zaufanie powszechne, niesprawdzone, często irracjonalne mniemania. Uważał, że są one przemożne i dlatego tak żywo utrzymują się w naszym umyśle. Ich przewyciężenie i zastąpienie pojęciami naukowymi lub filozoficznymi nie jest łatwe. Ale nawet gdy to nastąpi, mogą nadejść momenty kryzysu. Wtedy umysł chętnie ulega prelogicznym namiętnościom. Jest wówczas narażony na ufność wobec tego, co uprzednio zostało zakwestionowane albo poddane metodycznemu wątpieniu.

Bardzo podobnie brzmią ustalenia fenomenologów. Edmund Husserl wskazywał na nastawienie naturalne w ramach *Lebensweltu* jako na warunek doświadczenia w pewnym sensie źródłowego i nieredukowalnego. Nie ma postaw doświadczeniowych bardziej zasadniczych. W takim ujęciu nauka i filozofia są tylko idealizacjami treści dostępnych w ramach życia codziennego. Redukcja w dziedzinie doświadczenia nie może posunąć się poza apodyktycznie narzucające się prawdy codzienności. Formalnie, choć nie merytorycznie, niezłożoność, oczywistość zjawisk „świata przeżywanego”, tworzy obraz bycia osadzonego na *p o d p o r z e d y s o l u c y j n e j*.

Pewne analogie można także zauważyć w szkockiej filozofii *common sense*. Przykładowo Thomas Reid sugerował istnienie potocznych, pierwotnych prawd powszechnych stanowiących nieusuwalną podstawę rozwiniętych pojęć filozoficznych. Podał nawet katalog takich prostych i uniwersalnych podstaw ludzkiej wiedzy. Tego rodzaju dociekania redukcyjne, taka metafizyka podwalin indywidualnego lub wspólnotowego świata danego w pierwszej kolejności w przeżywaniu (por. niektóre założenia socjologii A. Schütz), są odmianą myślenia poszukującego *p o d p o r y d y s o l u c y j n e j*. Zawsze bowiem jest mowa o tym, co ludzie nieodwołalnie muszą wiedzieć i co muszą czynić, nie tracąc przy tym szansy wspinania się na wyższe piętra międzyludzkich doświadczeń. W perspektywie filozoficznej są to regresy do prawd niekwestionowanych, niemających bardziej przekonującej alternatywy, a do tego łatwo przyswajanych i uznawanych, ponieważ znakomicie nadających się do emocjonalnej, uczuciowej absorpcji.

Wraz z narodzinami etnologii rozpoczęły się dyskusje na temat pierwotnych form wierzeń. Poszukiwano genetycznego i formalnego „minimum religii”. Kie-

rowano się ewolucjonistycznym kryterium prostoty wyobrażeń, jednak musiały być one wystarczająco konstytutywne dla sformułowania pojęcia religii. Według Edwarda B. Tylora warunek taki spełnia animizm⁷. Animizm to wiara w duszę, która jako niecielesna substancja z czasem przenikała do rozmaitych przedmiotów. Każdy z obiektów tak uduchowionego świata miał odrębny rodzaj duszy. Byłby to dysolucyjny stan rozproszenia i indywidualizacji owej substancji. Następnie z tych objawów duszy dojść miało do powstania wyobrażenia ducha, a potem personifikowanych bóstw i postaci bogów w religiach monoteistycznych. Byłaby to z kolei faza domknięcia ewolucji, faza integracji układu wyobrażeń religijnych. Można toczyć spory o to, która z etnologicznych propozycji wyraża ideę nieredukowalnego, a jednocześnie zindywidualizowanego zjawiska sakralnego, mogącego stanowić dysolucyjną podporę każdej religii. Niezależnie od rozmaitych modyfikacji owego „minimum religii” (np. preanimizm R.R. Marett), omówiona zasada ukazania określonego progu dysolucji została zachowana.

Przejdźmy do innych przykładów. Oto brak wiary w skuteczność akademickiej medycyny skłania niektóre osoby do zaufania praktykom znachorskim. Zauważmy, że nie ma leczenia bardziej elementarnego niż zabiegi czarownicze, niż ludowe uzdrawianie. Awaria elektryczności skłania ludzi do korzystania z ognia. Knoty zanurzone w tłuszczu są znane od paleolitu. Wiele stuleci używania lamp naftowych i świec dowodzi trwałości prostych rozwiązań. Zawalenie się budynku skłania nas do ustawienia prowizorycznego szałas. Etnologia nie odnotowała bardziej prymitywnych form schronienia. W takich sytuacjach wracamy do doświadczeń naszych odległych przodków. Nie można wykluczyć, że obraz archeologiczny wczesnośredniowiecznej kultury słowiańskiej z V–VIII w. ukazuje jakąś dysolucyjną fazę jej dziejów, w czasach gdy ruchy migracyjne, konflikty, niepokoje spowodowały nawrót do bardzo prostych dokonań kulturowych (naczynie typu praskiego, półziemianka, ubóstwo przedmiotów metalowych *etc.*). W licznych pracach podnoszących procesy upadku cywilizacji rozwój techniczny bywa skojarzony z regresją kompetencji intelektualnych, zanikiem wyższych wartości społecznych⁸. A. Pałubicka zwróciła uwagę, że używane obecnie pozornie skomplikowane urządzenia elektroniczne wymagają w pierwszym kroku intuicji, umiejętności ikonoczno-manualnej, praktycznego zaznajomienia się z nimi. Nie ma już zastosowania instrukcja obsługi mogąca odgrywać rolę narracji, tekstu, którego treść uważano by za konieczną i wstępną wiedzę na temat urządzenia. Teraz wiedza kształtuje się wraz z manipulowaniem danym przedmiotem. Kolejny przykład dotyczy wykorzystywania znaczeń słów. Tatiana V. Toporova wyka-

⁷ E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. I, II, John Murray, London 1871; zob. też M. Nowaczyk, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, PWN, Warszawa 1989, s. 34-37.

⁸ Zaliczyć tu można znane prace wybitnych filozofów i historyków pesymistycznie oceniających rozwój cywilizacji technicznej i narodziny kultury masowej, takich jak np. José Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Max Horkheimer i Theodor Adorno.

zała trwałość i produktywność słownictwa zasadniczego w leksyce staronordyckiej kształtującej elementy germańskiego modelu świata na tle indoeuropejskim. Okazuje się, że słownictwo oznaczające tak proste czynności jak cięcie, rozcinanie oraz wiązanie i zaplatanie posłużyło do tworzenia terminów na oznaczenie ważnych później elementów kultury symbolicznej. Przykładem może być znaczenie losu i przeznaczenia. Oto staronordyckie słowa oznaczające los jako coś odciętego: stnd. *skapa* ‘los’ ← ie. *(s)kēp-* ‘wycinać ostrym narzędziem’, por. prasłowiańskie *dol’a* ‘dola, los’ ← *deliti* ‘dzielić’ ← ie. *del-* ‘rozdzielać, rozłupywać’. Oto znaczenia losu jako czegoś scalonego niczym plecionka lub tkanina: stnd. *auðna* ‘los, powodzenie’ ← ie. *awdh-* ‘pleść, tkąć’⁹. Następny przykład to oznaczenie czynności mentalnych. Myślenie, postanowienie było pojmowane jako efekt dzielenia: stnd. *skera* ór ‘postanawiać’ ← ie. *sker-* ‘rozcinać’¹⁰. Postanowienie i myślenie widziano też jako scalanie, wiązanie: stnd. *binda ráð* ‘postanawiać’ ← ie. *bhendh-* ‘wiązać’¹¹. Inna dziedzina to prawo. Nakazy prawne traktowano jak wynik wydzielenia: stnd. *løg-skil* ‘wprowadzanie zasady prawnej’, stnd. *skipa* ‘porządkować pod względem prawnym’ ← ie. *skei-p-* ‘wycinać’¹². Sądzenie według prawa ujmowano jako wiązanie: stnd. *løg-binda* ‘ogarniać za pomocą prawa’, stnd. *ve-bönd* ‘święte więzy’ ~ ‘ogrodzenie tingu – miejsca obrad sądu’ ← ie. *bhendh-* ‘wiązać’¹³.

Wiele tego rodzaju przykładów to praktyki realizowane niemal wprost na podporze dysolucyjnej. Znakomita większość dążeń, sposobów postępowania, doświadczeń osadzonych na tym podłożu ma charakter zasadniczy, co oznacza, że ukształtowała się bardzo dawno, często w warunkach kultury zbieracko-łowieckiej. Dotyczy to prostych poczynań kształtujących sposoby rozwiązywania elementarnych zadań życiowych. Odnosi się też do skojarzeń obrazowych i słownych, które jeszcze w okresie dzieciństwa są nasycone intuicjami i przeświadczeniami animistycznymi. Specyfika tych doświadczeń nie ulega zatarciu. Pozostaje w uśpieniu i gotowości przesłonięta warstwami nowszych, bardziej złożonych, subtelnych, ale łatwiej zastępowalnych dokonań późniejszej tradycji intelektualnej.

Dysolucyjne tendencje społeczności neolitycznych. Kultura w przeżywaniu i ekspresjach

Młodsza epoka kamienia to czas dokonań „rewolucji neolitycznej”, a więc bardzo znaczących przemian kulturowych, polegających na odchodzeniu od

⁹ T.V. Toporova, *Semantičeskaja struktura drevnegermanskoj modeli mira*, Radniks, Moskwa, 1994, s. 78, 80.

¹⁰ *Ibidem*, s. 127.

¹¹ *Ibidem*, s. 128.

¹² *Ibidem*, s. 89.

¹³ *Ibidem*, s. 90.

zbieracko-łowieckiego trybu życia i zapoczątkowaniu cywilizacji agrarnych. Postęp cywilizacyjny wyrażający się w rozwoju nowych technologii, form organizacji społecznej był kojarzony z narodzinami nowej formy umysłowości ludów przedhistorycznych¹⁴. Sukcesy technologiczne wspólnot neolitycznych uważane są obecnie za następstwo przemian w strukturze oglądu świata¹⁵. Konieczne do tego było wypracowanie nowego uniwersum symbolicznego, co w konsekwencji ułatwiło rozwój myślenia racjonalno-instrumentalnego, a potem powstanie nauki i filozofii. Mowa tu jednak o dalekosiężnych konsekwencjach tych przemian, natomiast trudno akceptować tezę o szczególnym poziomie myślenia racjonalnego już w neolicie. Korzystając z dualistycznych rozgraniczeń typowych dla spojrzenia strukturalistycznego, należałoby wyłączyć myślenie zdystansowane, symbolicznie zapośredniczone, z katalogu dokonań neolitycznych. Myślenie doby neolitycznej, jak postaram się pokazać, mieściło się po stronie aktywności spontaniczno-praktycznej, po stronie doświadczeń sprowadzających się do ekspresji wspólnotowych wartości i do wysokiej waloryzacji samego przeżywania zdarzeń.

Refleksja na temat wspólnot tego czasu znajduje się na kartach opracowań z dziedziny filozofii cywilizacji i historiozofii. Nie wszystkie uwagi mają jednakową wartość poznawczą, niemniej warto przywołać niektóre z nich, by nakreślić wizerunek świata człowieka neolitycznego. Należy zaznaczyć, że na rozległych obszarach Europy kultura neolityczna ujawnia skomplikowany obraz. Była to rzeczywistość wielofazowa, kształtowała się w rozmaitych rytmach, dlatego namysł historiozoficzny zawsze stanowi ujęcie uproszczone. Zaczniemy od rozważań Jana Patočki, dla którego prehistoria ukazuje funkcjonowanie wspólnot oddanych w pełni podtrzymywaniu życia. Jego uwagi odnoszą się głównie do wyobrażeń na temat neolitu wczesnego, gdy dominuje kolektywistyczny układ aksjonormatywny. W jego refleksji pobrzmiewają nuty niemieckiej *Lebensphilosophie*, co wyraża się w tezie bezproblemowości świata przeżywanego przez wspólnoty prehistoryczne. Człowiek pierwotny, w tym neolityczny, zgodnie jeszcze z Schellinga koncepcją tautegoryczności mitu, nie kwestionuje zastanego świata, lecz oddaje się jego ekspresji i przeżywaniu. Odpowiada to późniejszym semiotycznym klasyfikacjom kultur nakierowanych na wyrażanie bądź na interpretację. Oczywiście grupy neolityczne żyją w służbie reprodukcji i wyrażania własnych prawd. Nie zajmują postaw transcendentalnych, nie badają warunków poznawczego odniesienia się do rodzimych przekonań, nie tworzą ontologii swojego świata, nie są interpretatorami własnej egzystencji. Inaczej mówiąc, kultury nastawione na ekspozycję czy ekspresję przyswojonych wartości nie czynią z faktu ich przeżywania symbolu jakichś treści – treści, które byłyby poza samym przeżyciem. Interpretacją jest wtedy samo przeżywanie, udział w kolektywnie usankcjonowanych, rytualnie spełnianych działaniach. Dlatego wspólnoty te nie tworzą czystej kultury symbolicznej, nie

¹⁴ C. Gamble, *Origins and Revolutions. Human Identity in Earliest Prehistory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 7-27.

¹⁵ J. Cauvin, *Ideology before Economy*, "Cambridge Archaeological Journal" vol. 11, no. 1, s. 106-107.

dysponują świadomością istnienia związków symbolizowania, ponieważ ta rodzi się dopiero wraz z pytaniem o adekwatne zmysłowe ujęcie jakiejś idei ogólnej, wymykającej się wyczerpującemu unaocznieniu.

Jan Patočka, w nawiązaniu do pracy Oskara Beckera, rozważa kwestię struktury świata danej w postawach człowieka neolitycznego. Becker, wprowadzając pojęcie „niższych cywilizacji” neolitycznych, starał się wykazać w ich układzie obecność wolności do zła, a także stwierdzić narodziny wstępnie rozbudzonej świadomości winy, przede wszystkim dominację popędów libidynalnych i sfery doznań zmysłowych zgodnie z „zasadą przyjemności” w ujęciu Sigmunda Freuda. Inaczej sądził Patočka. Jego zdaniem świadomość neolityczna jest zredukowana, działa na poziomie prymarnych struktur życia, które nie doczekało się patronatu społecznego *superego*. Kulturom neolitycznym trzeba zatem odmówić nawet owego momentu wolności, ponieważ organizacja życia wczesnych cywilizacji jest tylko wysubtelnieniem doświadczeń typowych dla pierwotnej wspólnoty gospodarstwa domowego. Istotnie, brak tu sumienia indywidualnego. Poza tym grupa pierwotna nie wypiera do nieświadomości najbardziej intensywnych nawet pobudek, gdyż działa w klimacie zbiorowego entuzjazmu lub zbiorowego lęku, a nade wszystko w jawnej otwartości przeżyć¹⁶. Nie ma tu śladu ontologicznej szczeliny między byciem a bytem według określenia Martina Heideggera. Panuje niepodzielna „metafora ontologiczna” hamująca ujawnienie się ruchu niezależności od służby życiu. Z tego powodu nawet zaawansowane wytwory (w dostępnej badaczom rozmaitości rejestru archeologicznego) nie świadczą o uwolnieniu się człowieka neolitu od determinacji związanej z rosnącym przymusem pracy, od troski o reprodukcję zastanego porządku bycia. Wszak skrupulatna imitacja wzorów kulturowych, ich niezmiennosc w skali pokolenia, potwierdza przypuszczenie, że człowiek neolityczny jest zasadniczo przeddziejowy, przywiązany do życia i jego wymogów. Nie wyłącza z tego zadania nawet zmarłych, uważanych za wciąż współobecnych przodków¹⁷.

Podobne uwagi znajdujemy w rozważaniach Karla Jaspersa. Przede wszystkim człowiek przedhistoryczny nie staje w obliczu tragizmu, który Jaspers uważa za jeden z warunków istnienia kultury symbolicznej. Wprawdzie w mitach sumeryjskich widać namysł nad ludzką niedolą, lecz nawet boskie siły przewyższające człowieka też są krępowane nieuchronnym przeznaczeniem. Bogowie także zmuszeni są pracować, trudzić się w procesie podtrzymywania życia – tyle, że ich dzieła są bardziej doniosłe. Wobec ustępstw czynionych na rzecz transcendencji, wobec odczuwanej siły autorytetu sakralnego, człowiek przedtragiczny niczego nie modyfikuje. Rzeczywistość zmienna, nieprzewidywalna, lecz już zastana, udziela mu pewnych sygnałów, które mogą być dostępne w postaci tzw.

¹⁶ S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*, przeł. R. Reszke, [w:] *idem*, Pisma społeczne, oprac. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 58.

¹⁷ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 23-53.

szyfrów transcendencji. Nie ma tu jeszcze płaszczyzny symbolizowania, stałego i niesionego ideałami ustosunkowania się do świata, lecz jest pełne niepokoju poszukiwanie, czytanie w postaci wróżb, wypraszenie i dziękczynienie w postaci ofiary czy wymuszanie w postaci zaklęcia. To swoista metoda nieustannych prób i błędów. Taki, zdaniem Jaspersa, był los wyższych kultur rolniczych.

Wspólna jest im nadto religia magiczna nierozjaśniona światłem filozofii, bez dążenia do wyzwolenia, bez parcia do wolności w obliczu sytuacji granicznych, specyficzna apatia umysłowa towarzysząca wyszukanemu stylowi artystycznych dokonań, szczególnie – jak u niektórych z tych cywilizacji – w dziedzinie architektury i rzeźby.¹⁸

Inaczej kwestie te przedstawia psychologia pierwotnych zbiorowości rolniczych. Chodzi o mentalność czerpiącą siłę z idei i praktyk wspólnotowych. Rozwija się ona w klimacie matrycentryzmu, figury bogini-matki, ale w rozumieniu Ericha Fromma, a więc nie w sensie rzeczywistej organizacji społecznej lub religii, lecz bardziej w wymiarze emocjonalnym. Wczesnoneolityczne grupy znane dzięki odkryciom dokonany na obszarze Europy Środkowej, przebywające w jednym domostwie lub zwartej osadzie, to zbiorowość „dzieci”, które postrzegają siebie jak potomków jednej matki i przodków. Matka jako miejscowa ziemia karmicielka, z której wyrosli, zaspokaja potrzebę ochrony, należytej fuzji grupowego *libido*. Przeciwwagą dla lęku społecznego, metodą jego przewycięzania, jest powtarzalność zachowań, kontynuowanie zasad wytwórczości, podtrzymywanie modelu interakcji społecznych itd., co oznacza niechęć do wprowadzania zmian, troskę – jak w nerwicach kompulsywnych – o szczegóły codziennego rytuału w anankastycznej obawie przed złem grożącym za jego niedopełnienie lub modyfikowanie¹⁹.

Wspólnoty wczesnoneolityczne najpewniej reprezentowały kolektywistyczny model kultury. Charakteryzowały go m.in. brak przestrzeni publicznej i sfery intymności, zamieszkiwanie dużych klanowych domostw, komunikacja ekspresyjna z wykorzystaniem „emocjonalnych argumentów”, treści przekazu silnie standaryzowane, chów zwierząt stadnych (wzmacniających wzór życia w grupie), przewaga zajęć grupowych, względnie słabe tempo życia²⁰. Symptomy stratyfikacji społecznej w postaci pochówków wojowników i wodzów wskazują na obecność osób chroniących praktyki wspólnotowego myślenia-działania. Prawdopodobnie, niczym wschodni despoci, nie byli jeszcze depozytariuszami

¹⁸ K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo M. Derewiecki, Kęty, s. 27.

¹⁹ J. Cazeneuve, *Les structures mentales archaïques et les blocages du développement*, « Tiers-Monde », vol. 8, nr 29, 1967, s. 63; W. Daab, *Indywidualizm i kolektywizm jako orientacje społeczno-polityczne*, [w:] J. Reykowski, K. Skarżyńska, M. Ziółkowski (red.), *Orientacje społeczne jako element mentalności*, Nakom, Poznań 1990.

²⁰ G. Hofstede, G.J. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, przeł. M. Durska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2007, s. 86-114.

idei personalizowanej władzy, raczej zwalczali oni przejawy partykularyzmu i odstępstwa od utrwalonego wzoru postępowania²¹.

Dysolucyjne tendencje społeczności neolitycznych. Kulturowa masa krytyczna

Nasilenie przemian kulturowych nastąpiło w późnym neolicie. Jest to jednak epoka narastającego i nieprzewidywalnego kryzysu. W tym czasie ujawnia się opisany przez Claude'a Lévi-Straussa „paradoks neolityczny” polegający na tym, że zapoczątkowane w tej epoce innowacje, np. orka sprzężajna, wynalazek wozu, metalurgia miedzi i złota, budowanie ogromnych założeń ziemnych i z kamieni, utknęły w martwym punkcie. Neolit jako typ kultury znany w Chinach i Mezoameryce okazał się niewystarczający do rozwinięcia cywilizacji, jakiej doczekały się społeczeństwa Zachodu²². Społeczności neolityczne, osiągnąwszy krytyczny moment rozwoju, zaczęły podlegać dysolucji. Zwrócił na to uwagę, lecz w nieco innym sformułowaniu, Oswald Spengler w szkicu „Człowiek i technika”. Według niego wyższe kultury rolnicze zdobyły szczyty eksploatacyjnej aktywności i na tym poprzestały. Rzeczywiście wydaje się, że takie zjawiska jak megalityzacja, gigantyzacja założeń osadniczych, wydobywanie górnicze surowców, zniewolenie zwierząt, odlesienia dużych obszarów stanowiły ekspresję domkniętego zasobu energii i kompetencji społecznej. Był to krytyczny poziom osiągniętych przez te społeczeństwa możliwości i moment kulturowego wyczerpania. Trudno bowiem w nieskończoność potęgować wielkość megalitów i mnogość hodowanych stad. Jest to sytuacja, gdy pozostające do dyspozycji środki wyrazu pewnych wartości i efekty praktyk społecznych nie wnoszą nowych jakości. Można wyobrazić sobie sytuację, gdy do walki posyłamy kolejne, coraz liczniejsze, oddziały łuczników, a sprawę i tak rozstrzyga jedno stanowisko nowoczesnej broni palnej. Dla lepszego oświetlenia pomieszczenia można dokładać kolejne łuczywa, lecz nie zastąpią one jednego nowoczesnego reflektora. Neolityczny sposób myślenia i działania wszedł w fazę dreptania w miejscu, w etap kryzysu i dysolucji, ponieważ był wciąż uzależniony od materialno-metonymicznego sposobu ekspresji podzielanych wartości. Można przez pokolenia wierzyć, że megalit opiera się sile zniszczenia i śmierci. Sztuką jest jednak wynalezienie, np. niematerialnej idei czystej liczby, bo tej nie da się fizycznie zniweczyć. Tak zwana rewolucja neolityczna ułatwia wprawdzie, lecz nie gwarantuje mentalnego przeskalowania formuły wyrażania

²¹ D. Gronenborn, *Der 'Jäger / Krieger' aus Schwanfeld. Einige Aspekte der politisch-sozialen Geschichte des mitteleuropäischen Altneolithikums*, Archäologische Perspektiven. Analysen und Interpretationen im Wandel, Festschrift für J. Lüning, hrsg. J. Eckert, U. Eisenhauer, A. Zimmermann, Verlag Marie Leidorf, Rahden 2003, s. 35-48; R.E. Nisbet, *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, przeł. E. Wojtych, Wydawnictwo Smak Słowa, Sopot 2015.

²² C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 29-30.

sensów kulturowych. Co więcej, to właśnie wspólnoty agrarne wytworzyły bogaty repertuar działań magicznych związanych z ochroną pól, plonów, hodowlanych zwierząt itp.

Diagnozy do dziś aktualne zawdzięczamy dziełom Gustawa Le Bona –znawcy historycznych wersji psychologii tłumu. Po pierwsze, wspólnoty pierwotne są hierarchiczne, ale unikają dychotomicznych podziałów prowadzących do wyraźnej alienacji władzy. Nie dążą do powołania osobnej, zniewalającej grupę, struktury władania. Dlatego uznanie zyskuje nadzór immanentnie wpleciony w układ rodowy²³. Po drugie, wzrost demograficzny grup rolniczych musiał blokować tzw. racjonalne myślenie w skali masowej. Zarządzanie grupami jest łatwiejsze i bardziej skuteczne przy wykorzystaniu „nieracjonalnych” idei tymczasowo integrujących, a nie logicznych perswazji. Im wspólnota liczniejsza, tym łatwiej znaczenie zyskują obrazy fantazmatyczne, iluzje mityczne, stereotypizacje. Nie liczy się konfrontacja z rzeczywistością, lecz zgodność z ceremonialnie przeżywanymi obrazami, a zwłaszcza z drzemiącymi w nich i łatwo udzielającymi się emocjami. Tylko podkład uczuciowy, a nie idee rozumowe, powoduje szybkie wyzwolenie krótkotrwałej, przemijającej wspólnotowej jedności i siły. Pierwotny władca pełni funkcję dostarczyciela owych koniecznych dla grupy imaginatywnych podnieć. Problemem tych wspólnot była niestabilność w tej dziedzinie, to życie wymuszało konieczność wywoływania tymczasowych, lecz intensywnych zbiorowych przeżyć w zależności od narzucających się potrzeb chwili.

Neolit zatem nie mógł być epoką powszechnego wzrostu racjonalności. Przeciwnie, skazany był na umacnianie mitów wywołujących zbiorowe uniesienia, dzięki którym można obecnie podziwiać różnego rodzaju spektakularne założenia tamtej doby. Opowieść mityczna nie jest w takim układzie niezależną nauką, redakcją wizji mitycznej, ponieważ działa performatywnie, włącza wspólnotę do odczuwania i przeżywania mitu. Początkowo opowiadanie jest obrazującym gestem, przekazem dostępnym tylko jako wykonanie słowne zaangażowane w namacalny i przemijający pokaz. Być może tu właśnie należy dostrzec analogię do upowszechniającego się dzisiaj sposobu uczestniczenia w kulturze.

Wydaje się, że w badaniach nad przemianami kulturowymi możemy posłużyć się koncepcją dysolucji w dwojakim rozumieniu. Jedno z nich ujmuje ten proces jako regres do elementarnych wzorów kulturowych, w ramach których wykorzystywane są pierwotne zasoby społecznych doświadczeń. Przypomina to opisywane przez C. Lévi-Straussa zasady bricolage’u, a więc kształtowanie świata domowymi sposobami. Tryb konsumowania zastanego dorobku kulturowego przewiduje dodatkowo nacisk na wspólnotowość działań, na przeżycie, na utożsamienie wartości z ich empirycznie uchwytnymi oznakami. Drugie ujęcie traktuje dysolucję w kategoriach wyeksploatowania wzoru kulturowego i jego co najwyżej „cyzelowania”. Pewne metonimicznie dostępne wyobrażenia (np. trwa-

²³ P. Clastres, *Society against the State*, transl. R. Hurley, Zone Books, New York 1989, s. 201-202.

łość dana w oporze kamiennego lub złotego wyrobu) nie mogą w takich warunkach doczekać się zupełnie nowej definicji ideowej (np. trwałość jako cecha czystych liczb). Wymagałoby to przewyżczenia praktyczno-obrazujących charakterystyk przeżywanych elementów świata i przejście do ich refleksyjno-filozoficznego określenia. Inaczej mówiąc, w nawiązaniu do ustaleń Anny Pałubickiej, dysolucje wskazują na zazwyczaj niezreflektowane społeczne sposoby poczucia obiektywności świata²⁴. Kulturowa obiektywność świata może być najłatwiej osiągnięta przez odwołanie się do stabilnych, na trwałe zakodowanych prawd i kompetencji lub przez czynnościowo-przeżyciowe poruszanie się w tkance tego świata.

Andrzej P. Kowalski

Dissolution in Culture

Abstract:

Anna Pałubicka has recently analysed the phenomenon of dissolution in culture, using some proposals drawn from the works of Jerzy Mazurkiewicz,. In psychology, dissolution usually means to descend from higher structures of reflection to pre-logic visual (pictorial) experience. There are two types of dissolution: the first one concerns the regress to the elementary cultural patterns; the second – the transition from a reflective to a participatory and sensational way of experience. This distinction enables to analyse the state of the culture in the past as well as at present. For instance, regardless of their revolutionary character, the neolithic cultures, failed to resist the dissolution processes. Despite technological innovations, these cultures did not generate a reflective way of thinking or a philosophical attitude. Nowadays, the participants of the mass culture also reduce the cultural pattern to the performative consumption of provisional values. This is a symptom of a cultural dissolution.

Keywords: dissolution, cultural regress, archaic people's thinking, expressive vs discursive communication, neolithic culture.

²⁴ A. Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1990.