

ARKADIUSZ M. STASIAK

W OBRONIE NOWEJ HISTORII KULTUROWEJ
W ZWIĄZKU Z PRÓBAMI PODWAŻENIA BINARNOŚCI
W RELACJI KULTURA–NATURA

Postrzegany w naszym kraju na sposób uniwersalny termin „historia kultury”¹ oznacza najczęściej prace badawcze z historii sztuk plastycznych, rzemiosła, muzyki, literatury, teatru, filmu. Badania te odnoszą się do kultur narodowych, wspólnotowych, epok historycznych lub wąskich specjalizacji, takich jak np. kultura militarna, kultura dyplomacji czy kultura absolutyzmu. To proste ujęcie takich studiów niewiele ma wspólnego z nowymi nurtami metodologii nauk humanistycznych. Początku nowych zjawisk można upatrywać w narodzinach etnohistorii, która wyewoluowała z uprawianej na amerykańskich uniwersytetach antropologii kulturowej, oraz w powstaniu antropologii historycznej wywodzącej się z brytyjskiej antropologii społecznej. Dzięki tym zmianom powstała historia kulturowa (już nie historia kultury), badająca kulturę pojętą antropologicznie. W odróżnieniu od etnohistorii i antropologii historycznej, opartych na badaniach terenowych, historia kulturowa poddaje analizie głównie źródła pisane.

Istotne dla nowej historii kulturowej jest spostrzeżenie, że zachodzi pewna nieścisłość, sprzeczność w byciu marksistowskim historykiem kultury. Oddaje

Dr hab. ARKADIUSZ M. STASIAK – adiunkt Katedry Historii XVI-XVIII Wieku, Instytut Historii, Wydział Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: arcus@kul.lublin.pl

¹ Termin „kultura” przynależny jest badaniom prowadzonym w Wielkiej Brytanii (*culture*) i Niemczech (*Kultur*), tymczasem we Francji jest on zastępowany terminem „cywilizacja” (*civilisation*).

ją retoryczne pytanie Petera Burke'a: „Dlaczego marksiści mieliby zajmować się czymś, w czym Marks widział zaledwie «nadbudowę»”?² W efekcie perspektywa marksistowska czy neomarksistowska postrzegając kulturę jako odbicie społeczeństwa, przeczy założeniom historii kulturowej opartej na antropologii poszukującej korelacji pomiędzy kulturą a społeczeństwem.

Nowa historia kulturowa (*new cultural history*) rozwijana w Stanach Zjednoczonych osadzona jest w tzw. nowym historyzmie (*new historicism*), badaniach z zakresu historii sztuki i nauki. Metodologia ta nie odrzuca jednak klasycznego podejścia badawczego. Przeciwwstawia ona szeroko pojętą historię kulturową węższej historii intelektualnej³. W efekcie nowa historia kulturowa kładzie nacisk na mentalność i uczuciowość a nie idee czy systemy myślowe⁴. W badaniach europejskich znacznie popularniejsze są współcześnie studia kulturoznawcze (*cultural studies*). Nie można wykluczyć, że obecnie rozwijane w rozbieżnych kierunkach historia intelektualna i nowa historia kulturowa nie znajdują punktów stycznych. Na granicy pomiędzy tymi dwoma kierunkami powstały takie dziedziny, jak kulturowa historia idei czy historyczna antropologia wiedzy, łączące historię idei z szerszymi zjawiskami kulturowymi.

Faktem jest, że obraz nowej historii kulturowej nie zawsze jest jednolity. Wynika to z mocnego osadzenia tej dyscypliny w teorii. Eklektyzm nowej historii kulturowej nie jest oczywisty, może zaskakiwać, że dyscyplina ukierunkowana antropologicznie adaptuje teorię sfery publicznej Jürgena Habermasa czy teorię „suplementu” – do roli marginesu w kształtowaniu centrum – sformułowaną przez Jacques'a Derridę⁵.

Praktycznym a nie teoretycznym aspektem tego eklektyzmu jest fakt uznania za dziedziny związane z nową historią kulturową biologii i ekologii. Dla mojego artykułu fakt ten ma znaczenie zasadnicze, pozwala bowiem na gruncie nowej historii kulturowej podjąć teoretyczną dyskusję z ideami podważającymi binarność w relacji kultura–natura. Miano dziedziny związane z nową historią kulturową przypisuje się biologii ze względu na posiadaną przez zwierzęta kulturę. Dla uzasadnienia tej tezy często przywoływane są zachowania szympansov, ale przyczyną zasadności tej tezy jest także zaistniała analogia pomiędzy ewolucją biologiczną i ewolucją społeczno-kulturową oraz ana-

² P. B u r k e, *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012, s. 29.

³ Ph. P o i r r i e r, *Les Enjeux de l'histoire culturelle*, Paris: Le Seuil 2004, s. 122-124.

⁴ B u r k e, *Historia kulturowa*, s. 59.

⁵ P o i r r i e r, *Les Enjeux de l'histoire culturelle*, s. 390.

logia między dobrem naturalnym i dobrem kulturowym⁶. Także koncepcje charakterystyczne dla drugiej z wymienionych dziedzin – ekologii, jak zauważa Peter Burke, mogą być przyswajane przez historyków kulturowych. Są to koncepcje określania procesów takich, jak rywalizacja czy inwazja, segmentacja i sukcesja. Wydaje się, że ujęcia te mogą być zapożyczone przez dziedziny humanistyczne⁷.

Dość istotnym wreszcie spostrzeżeniem jest – jak sądzę – uznanie, że nowa historia kulturowa zmierza do ponownego podjęcia studiów nad kulturą wysoką, obecnie często pomijaną na rzecz badań mentalności i świadomości (w jakim stopniu jest to możliwe) szerszych grup społecznych.

Wczesnym (ale doskonałym dla prowadzonych w tekście rozważań) przykładem pracy z zakresu nowej historii kulturowej jest czterokrotnie wznawiana książka Kaitha Thomasa *Man and the Natural World*⁸. Analizując zmiany w relacji człowieka wobec przyrody w nowożytnej Anglii w latach 1500-1800, Thomas rekonstruował historię wyobrażeń przyrodniczych i form ich przedstawień. W ten sposób analiza zawarta w książce staje się śledzeniem ewolucji postaw Anglików na przestrzeni okresu nowożytnego i kładzie nacisk na rewolucję, która usunęła człowieka poza centrum świata naturalnego, a także na narodziny zamiłowania człowieka do zwierząt i dzikiej przyrody.

Pierwotny, tj. szesnastowieczny obraz świata przyrody Thomas określił mianem antropocentrycznego. Jego zdaniem korzenie tego poglądu sięgają myśli greckich filozofów, szczególnie Arystotelesa. Obraz ten można sprowadzić do hasła – wszystkie rzeczy zostały stworzone dla dobra i przyjemności człowieka. W zgodzie z nim dzikie zwierzęta, ptaki i ryby zostają uznane za dar Boga dla ludzi. Celem ich istnienia było służenie człowiekowi, np. celem śpiewu ptaków było zabawianie ludzkości. Jak zaznacza Thomas, ten światopogląd był w Anglii XVI wieku wszechogarniający i niekwestionowany. Dopiero czasy zamorskich podbojów i docierające do Europy opowieści o traktowaniu z szacunkiem zwierząt przez buddystów i hinduistów zaczęły zmieniać tradycyjne przekonania⁹.

Jednym z filarów światopoglądu antropocentrycznego – jak dowodzi Thomas – było przeświadczenie, że ludzie są lepsi niż zwierzęta. Doktryna ta

⁶ H. P l o t k i n, *Learning from Culture*, w: *The Evolution of Cultural Entities*, red. M. Wheeler, J. Ziman, M. A. Boden, Oxford 2002, s. 110-111.

⁷ B u r k e, *Historia kulturowa*, s. 157

⁸ K. T h o m a s, *Man and the Natural World. Changing attitudes in England 1500-1800*, Oxford 1996.

⁹ Tamże, s. 21-28.

została wzmocniona przez Kartezjusza, który określał zwierzęta jako nieczujące bólu maszyny¹⁰.

Zdaniem autora *Man and the Natural World*, datująca się na drugą połowę XVII wieku fascynacja historią naturalną osłabiła tę antropocentryczną perspektywę. Antropocentryczne klasyfikacje, takie jak jadalne–niejadalne, przydatne–bezużyteczne zwierzęta, były stopniowo zastępowane przez bardziej obiektywne systematyzacje, budowane na podstawie neutralnych kryteriów obserwacyjnych. Thomas udowadnia, że ten wpływ botaników i zoologów na światopogląd Anglików w drugiej połowie XVII wieku oznaczał „prawdziwy postęp”, ponieważ stare klasyfikacje były bardzo arbitralne i miały „szkodliwy wpływ na dzikie zwierzęta”. Przykładem tego negatywnego wpływu na zwierzęta był opisywany do tego czasu angielski zwyczaj rytualnego polowania na strzyżyki i wiewiórki w okresie Bożego Narodzenia. Siedemnastowieczni naturaliści zaczęli prowadzić studia nad fauną i florą, niezależnie od znaczenia roślin i zwierząt oraz ich użyteczności dla człowieka¹¹.

Już w XVI wieku zwierzętami domowymi w Anglii nie były tylko psy i koty, ale również małpy, żółwie, wydry, króliki, wiewiórki i ptaki śpiewające, takie jak kanarki sprowadzane z Wysp Kanaryjskich oraz słowiki, skowronki, szczygły, makolągwy, papugi, sroki i kawki. Sprzyjało to obserwacji zwierząt, dostrzeżeniu ich inteligencji i wrażliwości¹². W opisach z osiemnastego stulecia Thomas dostrzegał malejące okrucieństwo Anglików wobec zwierząt¹³.

Nie bez znaczenia dla opisanych w książce *Man and the Natural World* przemian były także ustalenia astronomów i geologów¹⁴.

Prowadząc analizę Kaith Thomas stawia tezę, że klasyfikacja zwierząt w nowożytnej Anglii była przeniesieniem struktury społecznej na sferę przyrody. Jednakże jednocześnie pokazując przemiany angielskiego światopoglądu w czasach nowożytnych dowodzi on nieprzemijalności konfliktu między przyrodą i kulturą. A – jak podkreśla w zakończeniu swojej pracy – rozwijająca się cywilizacja i rosnąca populacja ludzi nie sprzyjają rozwiązaniu tego konfliktu¹⁵.

¹⁰ Tamże, s. 62-71. Wydaje się, że w tym opisie Thomas w sposób zamierzony odrzuca teorię kreacji nowej epistemy w opisie przyrody Kartezjusza. Teorię tę wysunął Michel Foucault w pracy *Słowa i rzeczy*. Trudno sobie wyobrazić, aby praca ta była nieznana Thomasowi. M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy*, Gdańsk 2006, s. 63.

¹¹ T h o m a s, *Man and the Natural World*, s. 93-101.

¹² Tamże, s. 111.

¹³ Tamże, s. 231.

¹⁴ Tamże, s. 250-251.

¹⁵ Tamże, s. 301-302.

Na przeciwległym biegunie we współczesnych badaniach relacji człowieka do przyrody stoją teoretycy metodologii posthumanistycznej (nieantropocentrycznej). Opierają oni swój proces badawczy na zanegowaniu postawy antropocentrycznej. Należy do nich bez wątpienia Donna Haraway. Autorka ta w *Manifestie gatunków stowarzyszonych* opisuje miłość do psa jako historyczną aberrację i naturokulturowe dziedzictwo. Wychodząc od takich założeń autorka twierdzi, że historia ma znaczenie dla naturokultur. Co istotne dla porównania dwóch tytułowych perspektyw badawczych opisanych w moim artykule, Haraway twierdzi, że uważa pisanie o psach za gałąź teorii feministycznej¹⁶. Takich ideowych deklaracji nie ma w książce Thomasa *Man and the Natural World*.

Śledząc genealogię narodzin psiarni, D. Haraway konstruuje narzędzia dla współczesnej filozofii nauki. Idąc tą drogą, opisuje ją jako opowieść o biowładzy i biospołecznieniu – jak się wydaje – świadomie nawiązując do teorii Michela Foucaulta (antyhumanistyczny humanista – jak się zwykło określać tego francuskiego historyka i teoretyka)¹⁷, ale także, co jasno deklaruje, w zgodzie z teorią darwinowską. W rezultacie tych zabiegów narracja staje się historyczną opowieścią o ewolucji¹⁸, nie zaś opisem zmiany relacji wobec natury, jak ujął zagadnienie K. Thomas.

Wydaje się, że szczególnie istotnym założeniem dla Haraway jest ukonstytuowanie kluczowego terminu „naturokultura”, czyli interpretowanie konkretnej sfery rzeczywistości poprzez utożsamienie natury i kultury. Haraway odnajduje dwa fundamenty takiej postawy, po pierwsze – jest nim teoria feministyczna, z jej odrzuceniem myślenia typologicznego, dualizmów, jak również relatywizmów i uniwersalizmów, na rzecz ujęć emergencji, procesu, historyczności, różnicy, specyficzności i przygodności. Po drugie – jest nim teoria Alfreda Northa Whiteheada, mówiąca, że byty konstytuują się same oraz siebie nawzajem poprzez ujęcie (*prehension*), które ma swoje konsekwencje. Ujęcie stanowi zarówno kulturowy, jak i biologiczny determinizm,

¹⁶ D. H a r a w a y, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, w: *Teorie wywrotowe*, red. G. Gajewska, Poznań 2012, s. 242-243. Tytułowe „gatunki stowarzyszone” są kategorią szerszą i bardziej różnorodną, niż wcześniej stosowana w podobnych badaniach kategoria „zwierząt towarzyszących”, przede wszystkim dlatego, że zaliczają się do niej takie gatunki, jak ryż, pszczoły, tulipany, flora bakteryjna jelit. Jak podkreśla Haraway, wszystkie one czynią życie człowieka tym czym jest (tamże, s. 251).

¹⁷ Ch. C. L e m e r t, G. G i l l a n, *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, Warszawa–Wrocław 1999, s. 7. Zob. także: H. W h i t e, *Dyskurs Foucaulta: historiografia antyhumanizmu*, w: t e n ż e, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 281.

¹⁸ H a r a w a y, *Manifest gatunków*, s. 244.

przez to w zgodzie z nimi należy uznać, że błędem jest postrzeganie świata w kategoriach prowizorycznych i lokalnych abstrakcji, takich jak natura czy kultura¹⁹.

Jak dowodzi Haraway, kategorie kultury i natury nie są przeciwstawne ani uniwersalne. W związku z tym – jej zdaniem – system opozycji binarnych musi być zastąpiony jakąś inną typologią; są nią przejawy relacyjności określone przez „częściowe powiązania”, nazywane też wzorami, w ramach których poszczególne gracze nie są ani całościami, ani częściami. Haraway nazywa tę typologię „relacjami znaczącej inności”. Tak zbudowana jest perspektywa w badaniach naturokulturowych²⁰. Wydaje się, że kategoria „częściowych powiązań” jest wypadkową podstrukturalnego zerwania z ciągłością w opisie przeszłości i taka zależność pomysłów posthumanistycznej od teorii podstrukturalnej może być – moim zdaniem – wyznacznikiem dalszego porównywania metodologii nowej historii kulturowej i nurtów nieantropocentrycznych.

Naturokultura nie jest ani humanistyczna, ani naturalistyczna. Świat naturokultur nie składa się z całości, zamiast całości badacz poszukuje w nim „częściowych powiązań”. Trudno nie doszukiwać się w tych założeniach inspiracji teorią Foucaulta. Jest tak, mimo że samo zaprzeczenie konstruktom „natura” i „kultura” budowane jest z pomocą idei zawartych w pracach Sigmunda Freuda i Karola Marksa. To dla teorii Foucaulta charakterystyczne są przesunięcia z badania wielkich całości ku elementom rozłamowym. Postawa ta wprost wynika z głównego założenia „archeologii wiedzy” – zasady odwrócenia. Foucault opisywał ją jako rezygnację z szukania źródła dyskursów na rzecz cięcia i rozrzedzenia. To, co wyraźnie różni założenia autorki *Manifestu gatunków stowarzyszonych* od teorii Foucaulta, to jednak budowa dość klarownego systemu w wykładni Haraway, podczas gdy autor *Archeologii wiedzy* niechętny był takiemu tworzeniu systemu, co sprawiało, że jego teoria była wieloznaczna i często niezrozumiała.

Przełamując kognitywne postrzeganie świata, któremu zarzuca się przyznanie językowi zbyt dużej władzy, metodolodzy posthumanizmu proponują *performatywne* postrzeganie kultury, czyli uznanie jej za społeczny konstrukt, tworzony w bieżących interakcjach jej uczestników. W efekcie takiego zdefiniowania kultura podlega jedynie interpretacji badacza. Ale – co ważniejsze – w rzeczywistości badawczej meritum staje się poszukiwanie wypowiedzi lub zdań performatywnych w narracji. Są one traktowane jako czyny stwarzające realny świat.

¹⁹ Tamże, s. 245.

²⁰ Tamże, s. 247.

W opisywanej w moim artykule sferze takim zdaniem może być określenie – „las jest dziki”. W interpretacji posthumanistycznej to zdanie performatywne, kreuje ono kategorie natury, która jest ahistoryczna i bezczasowa.

Nowa postawa przez jej zwolenników często jest określana, jako krytyka społecznego konstruktoryzmu (dowodzą oni, że kluczowe jest spostrzeżenie – kultura nie ogranicza się jedynie do postrzegania natury ani jej kreowania w kategoriach materialnych). Performatywne ujęcie ma w tym wypadku kwestionować pogląd, że słowa mają moc reprezentowania istniejących uprzednio rzeczy, zatem język według tej teorii nie ma możliwości określania tego, co jest rzeczywiste. Przez to performatywność staje się – jak pisze Karen Barad – podważaniem bezkrytycznych nawyków umysłu przyznających językowi i innym formom reprezentacji więcej władzy w określaniu naszych ontologii, niż na to zasługują²¹. Dla postkomunizmu jest charakterystyczne rozumienie performatywności jako materialistycznego procesu, w którym materia jest aktywną uczestniczką „stawania się świata”. Dla historyka ma to oznaczać, że materia jest aktywnym aktorem dziejów.

Posthumanistyczna performatywność ma korzenie w marksistowskim materializmie, ale jej kreatorzy, tacy jak Karen Barad, także czerpią wprost z pomysłów poststrukturalistycznych²². Teoria ta uwzględnia zatem czynniki materialistyczne oraz dyskursywne i w takich kategoriach ujmuje kulturę oraz naturę. Z tej też perspektywy podważa różnice między kulturą i naturą, jako niemające charakteru absolutnego²³. W zgodzie z nią świat staje się intra-aktywnością różnicującą się materii. Wydaje się, że już samo odrzucenie

²¹ K. B a r a d, *Posthumanistyczna performatywność, ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, w: *Teorie wywrotowe*, s. 324-325.

²² Dla teoretyków posthumanistycznej performatywności istotne jest zdanie z ostatniej książki Michela Foucaulta pt. *Historia seksualności*; to swoisty dezyderat badawczy wskazujący przedmiot badań: „a więc nie «historia mentalności», rozpatrująca ciała jedynie według sposobu, w jaki się je postrzega lub nadaje im sens i wartość, ale «historia ciała» i sposobu, w jaki osaczono ich najbardziej materialne i żywotne pierwiastki” (*Historia seksualności*, Gdańsk 2010, s. 194). Zależności pomiędzy poststrukturalizmem a teorią performatywności łatwo odnaleźć w pracach reprezentujących oba te nurty. Zob. Z. B a u m a n, *Kultura jako praxis*, Warszawa 2012, s. 246-295; C. W o l f e, *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*, „Teksty drugie” 2013, nr 1-2, s. 126, 147-148.

²³ Zob. B a r a d, *Posthumanistyczna performatywność*, s. 332. Wiodącym pojęciem performatywności z pogranicza literaturoznawstwa i teatrologii jest transgresja. Definiuje się ją jako praktykę przekraczania, zacierania granic, karnawalizacji i łamania kodów. Transgresja rozumiana jest jako kreatywna zmiana między dyskursami czy kulturowymi terytoriami. Termin ten jest przede wszystkim przeciwstawny do rytuału. Sens rytuału polega na dysymilacyjnym wpływie na kształt reprezentowanych przeżyć, transgresja ciąży ku wywrotności.

znaczenia kategorii tożsamości człowieka przez teoretyków posthumanistycznej performatywności wyklucza jakiegokolwiek badania kulturowe prowadzone w zgodzie z tą wykładnią. Proste założenie teoretyków posthumanistycznej performatywności, że to, co jest poza kulturą, jest poza historią, nie ma racji bytu we współczesnej metodologii historii.

Doris Bachmann-Medick w książce *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze* przedstawia paradygmat performansu w kategoriach teatralności, a w efekcie ujmuje badania kulturowe jako inscenizację. Pojęcie inscenizacji w badaniach kulturowych staje się nieuchronnie opozycyjne wobec terminu „tekst”. Programowa teatralność służy do analizy całych systemów państwowych ze słynnym hasłem Clifforda Geertza: *Bali państwo – teatr*²⁴. Taka postawa wiedzie do sytuacji, w której wszystkie wypowiedzi można zawsze traktować jako inscenizacje, czyli jako *performances*. Przyjmując ten punkt oglądu, język i rzeczywistość należy traktować jako coś, co zostało wyprodukowane. Metoda ta zapewne będzie służyć analizie społecznych auto-prezentacji, jak i formom teatralności politycznej czy teatralności militarnych konfliktów. Badacz kultury będzie mógł z pomocą tego ujęcia analizować to, w jaki sposób można za pomocą mowy spowodować działanie, w jaki sposób „produkuje się” i wprowadza rzeczywistość.

Wydaje się, że posthumanizm jest jedynie zawołowanym synonimem dekonstrukcji. Choć być może uprawnione jest twierdzenie, że posthumanizm jest kolejnym krokiem tej dekonstrukcyjnej teorii.

Obrona binarności w badaniach kulturowych nad postrzeganiem natury jest różna od opisu kultury w kategoriach dwubiegunowych przeciwieństw, jest opowiedzeniem się za dostrzeganiem różnic, ale ich nie powielaniem, jak czynią to zwolennicy studiów posthumanistycznych. Mimo że Donna Haraway w dużej mierze naśladuje pomysły Michela Foucaulta, to nie znajdziemy w *Manifeście gatunków stowarzyszonych* poszukiwania epistemy czy określania regularności dyskursu. Nie o to bowiem chodzi w tekście, który jest manifestem ideowym a nie metodologiczną propozycją. Kaith Thomas proponuje metodologię zgodną z założeniami nowej historii kulturowej, która znajduje emanacje w badaniach. Natomiast Haraway (a za nią inni zwolennicy studiów posthumanistycznych) proponuje ideologię, która odnajduje emanacje w nie do końca sprecyzowanej metodologii. Taka propozycja nie może być podstawą jakichkolwiek studiów kulturowych.

²⁴ D. B a c h m a n n - M e d i c k, *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, Warszawa 2012, s. 121-122.