

POMIĘDZY NATURĄ I KULTURĄ



Henryk Mamzer  
Instytut Archeologii i Etnologii PAN — Poznań  
ORCID: 0000-0002-1109-0801

## Z archeologii myśli. Na marginesie lektury *Spacerów z Arystotelesem*<sup>1</sup>

**A**rcheologia myśli to tytuł cyklu spotkań, jakie miały miejsce w Rezerwacie Archeologicznym *Genius loci* na Ostrowie Tumskim w Poznaniu, począwszy od października 2016 roku. W ramach owego cyklu odbywały się comiesięczne *Spacer z Arystotelesem*. Owocem tych spotkań jest tak właśnie zatytułowana publikacja, zawierająca artykuły: Agnieszki Stempin, „Arystoteles i Muzeum”; Mariana Wesołego, „Podróże Arystotelesa poprzez wieki”; Enrica Bertiego, „Moje spacer z Arystotelesem”; Katarzyny Pachniak, „Arystoteles arabski”; Magdaleny Jaworskiej-Wołoszyn, „Arystoteles w Bizancjum”; Macieja Przybyła, „Arystoteles łaciński”; Danila Facca, „Arystoteles w polskim renesansie”; Aleksandry Mathiesen, „Retoryka Arystotelesa i jej recepcja”; Pawła Blei, „Czy filozofię współczesną interesuje Arystoteles”. Uzupełnieniem prezentowanych tekstów jest graficzna prezentacja wybranych zagadnień filozoficznych Arystotelesa oraz skrótowy zapis wystawy zatytułowanej „Śladami Arystotelesa”. Oto archeologia myśli, myśli Arystotelesa nie tylko przekazywanych wprost w tekstach pisanych w poszczególnych, następujących po sobie epokach, od starożytności (greckiej) po czasy nam współczesne, lecz również takich — jak pokazują zaprezentowane referaty — które stanowią konsekwencje arystotelesowskich inspiracji. Najczytelniej problem jest widoczny już w retorycznym pytaniu będącym tytułem artykułu Pawła Blei — pomysłodawcy idei tak pojmowanej archeologii myśli. Wsparcie dla idei P. Blei znajdujemy w wykonanym przez Katerinę Zisopulu fotoreportażu miejsc związanych z pobytem Arystotelesa, a zwłaszcza starożytnej Stagiry, nie tylko miejsca urodzin filozofa. Bowiem według ostatnich odkryć greckiego archeologa Kostasa Sismanidisa, Stagira okazuje się również miej-

---

<sup>1</sup>*Spacer z Arystotelesem*, red. A. Stempin, Muzeum Archeologiczne w Poznaniu, Poznań 2017.

scem pochówku Arystotelesa (Przypomnijmy, że Arystoteles zmarł w 322 r. p.n.e. w posiadłości swej matki w Chalkis na Eubei). Podróże śladami Arystotelesa i dokumentacja fotograficzno-archeologiczna miejsc jego pobytu, m.in. Likejonu i Akademii Platońskiej w Atenach, a także antycznego teatru w Mitylenie i portu w Eresos na Lesbos — rodzinnego miasta Teofrasta, ucznia, przyjaciela i następcy Arystotelesa w Likejonie, jak również miejsc nauczania Aleksandra Wielkiego w Miezie i w Pelli w Macedonii i wreszcie Chalkis na Eubei — miejsca śmierci filozofa, ugruntowują naocznie idee, odsłaniane w tekstach wymienionych wyżej referentów, uczestników *Spacerów*.

Myśl wielkiego filozofa greckiego stanowi niewątpliwie istotę *Spacerów*, podobnie jak i wydana w związku z tym publikacja prezentowanych w nich referatów. Nie umniejszą jednak — jak mniemamy — nic owemu wydarzeniu, koncentracja naszej uwagi na jednej z jego uczestniczek — Pani Profesor Barbarze Kotowej. Wszak to Jej poświęcony jest niniejszy tekst, jak i tom, w którym go zamieszczono.

Refleksje, jakie pojawiły się podczas lektury przywołanej w tytule książki, okazują się następstwem obecności Jubilatki na jednym ze *Spacerów z Arystotelesem*. Obecność tam Pani Profesor uwidoczniła została na fotografiach zamieszczonych w księdze zdającej sprawę z tego wydarzenia. Stała się ona inspiracją do napisania niniejszych uwag. Otóż na s. 85 i 114 wymienionego dzieła można zobaczyć fotografie uczestników spotkań, jakie zorganizowało Muzeum Archeologiczne w Poznaniu z okazji ogłoszonego przez UNESCO Roku Arystotelesa dla uczczenia 2400. rocznicy urodzin filozofa, obchodzonej w latach 2016 i 2017. Wśród uczestników spotkania postaci Pani Profesor zdecydowanie wysuwa się na plan pierwszy. Na pierwszej z dwóch zamieszczonych w tomie fotografii Pani Profesor prowadzi ożywioną dyskusję z prof. Marianem Wesołym — znakomitym znawcą filozofii antycznej, w tym także poglądów Arystotelesa. Na drugiej zaś jest pilnym, jak można się domyślać, słuchaczem wykładu na temat retoryki Arystotelesa. Zdaje się wskazywać na to poświęcony recepcji *Retoryki* filozofa tekst znajdujący się również na stronie, na której ową fotografię zamieszczono. Powróćmy jednak do samego sformułowania *Archeologia myśli*. Ono to stanowi problem, nad którym chciałbym zatrzymać się nieco dłużej.

Powstaje bowiem pytanie: dlaczego archeologia myśli? Przecież nie tylko dlatego, że całe to wydarzenie zorganizowane zostało w znaczącej mierze przez archeologów z Muzeum Archeologicznego. Przypomnijmy, że archeologia, według powszechnego zazwyczaj przekonania, kojarzy się z odsłanianiem pozostałości kultury materialnej po społeczeństwach minionych, inaczej mówiąc — bardziej kojarzy się z materialnością przedmiotów wydobywanych podczas wykopalisk aniżeli z myślami, których są one pochodną. Zajmuje się przede wszystkim badaniem społeczeństw z czasów poprzedzających pojawienie się

pisma. W odniesieniu do epok późniejszych pełni jedynie rolę uzupełniającą informacje pisane. Staje się więc archeologia synonimem materialności poprzedzającej pismo, będące raczej domeną badania historyków.

Jeżeli przyjąć, że archeologia to dyscyplina, której przedmiotem badania są społeczeństwa minione sprzed pojawienia się pisma, oznacza to, po pierwsze, że do dyspozycji archeologa pozostają przede wszystkim materialne pozostałości po owych społeczeństwach; po drugie, owe materialne pozostałości — kultura materialna (by rzecz ująć słowami Braudela<sup>2</sup>), to podstawowa, elementarna aktywność, usytuowana na granicy kultury i natury, czyli najniżej położony poziom w stratygraficznym układzie dziejów, nad którym buduje się drugi i trzeci rodzaj ruchu świata; wyprzedza w sensie logicznym, następujące po nim kolejne poziomy kultury. Stąd pojawia się złudzenie, że z tego, co materialne/fizykalne, wyrasta to, co mentalne. Poniżej natomiast usytuowany jest ów „punkt zerowy” (calec w terminologii archeologicznej), do którego chęć dotarcia tkwi w postawie badawczej archeologa i antropologa. Pragnienie odnalezienia, czy chociażby zdefiniowania „punktu zerowego”, momentu, od którego człowiek stał się człowiekiem, nader często staje się głównym motywem działań nie tylko archeologów, lecz zajmujących się antropogenezą humanistów: antropologów, filozofów kultury, jak i przyrodoznawców, w tym także paleobiologów czy wreszcie socjobiologów i psychologów starających się łączyć obydwie postawy: biologiczną i kulturową. Jednakże to, co mentalne, nie daje się zredukować do tego, co materialne, podobnie jak z tego, co materialne, nie daje się wywieść to, co mentalne. Chciałoby się powiedzieć, że tak jak kultury nie da się zredukować do tego, co biologiczne, tak również z tego, co biologiczne nie da się wywieść tego, co kulturowe. Kultura to rzeczywistość myślowa, jak to sformułował Jerzy Kmita, przywołując opinię amerykańskiego antropologa kulturowego Warda Hunta Goodenougha:

Skoro kultura jest czymś, czego ludzie mają się uczyć, w przeciwieństwie do tego, co biologicznie dziedziczą, tedy stanowi ona ostatecznie wynik uczenia się: jest wiedzą w najogólniejszym, relatywnie pojętym sensie tego terminu. Za pośrednictwem powyższego określenia odnotowujemy, że kultura nie jest zjawiskiem materialnym; nie stanowią jej rzeczy, ludzie, zachowania czy przeżycia emocjonalne. Jest to raczej organizacja tych zjawisk. Stanowią ją formy rzeczy w umysłach ludzi — modele ich percypowania, inaczej — interpretowania ich.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVII wiek*, t. I, przeł. M. Ochab i P. Graff, PIW, Warszawa 2019, s. 28; Zob. też: W. Wrzosek, *Historia — kultura — metafora. O myśleniu historycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2022, s. 122.

<sup>3</sup> J. Kmita, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007, s. 55.

To niewątpliwie stąd wyłania się wniosek, że:

Przed kulturą [ludzie — H.M.] zapewne nie byli jeszcze ludźmi. [. . .]. Dopiero, kiedy nauczyli się odróżniać swój świat życia od świata przyrody, mogli go rozpatrywać jako kulturę. [. . .] Dopiero dzięki owemu odróżnieniu — jak zauważa Herbert Schnädelbach — potrafili sobie wyobrazić naturalność natury, na tle której mogli dostrzec to, co do niej nie należy, i uświadomić sobie, że należy do kultury.<sup>4</sup>

Archeologia myśli podpada więc pod nieco inne kryteria aniżeli podział na źródła materialne i pisane (mentalne). Zwróćmy jednak uwagę, że kolejność zamieszczonych w publikacji tekstów pod względem treści ma w przybliżeniu charakter chronologiczny. Sprawia wrażenie układu tekstów nakładających się na siebie w czasie i odzwierciedlających z grubsza następstwa myśli Arystotelesa rozprzestrzeniających się w ciągu dziejów, po czasy najnowsze; recepcja w różnych następujących po sobie okresach dziejowych najczytelniej przedstawiona została przez prof. Mariana Wesołego i dra Pawła Bleję. W owym zestawieniu referatów dopatrzeć by się można niemalże stratygraficznego ich ułożenia, poczynając od czasów najnowszych poprzez renesans, świat łaciński, Bizancjum, kulturę arabską. Retrospektywne ich ukierunkowanie w sugestywny sposób przypomina archeologiczną eksploatację nakładających się na siebie warstw myśli jako warstw dziejowych. Rzecz by można, że mamy tu do czynienia ze stratygraficznym układem kolejno nakładających się na siebie warstw dziejowych od czasów Arystotelesa po okres najnowszy włącznie, układem odwrotnym do ukierunkowanego stratygraficznie archeologicznego badania; archeologiczne badanie to cofanie się wstecz ku czemuś jeszcze głębszemu i bardziej pierwotnemu, ku temu, co najbardziej archaiczne, jakim — przykładowo — jest pragnienie, jak to ma miejsce chociażby w archeologii Freudowskiej, by „za pośrednictwem analizy marzeń sennych dojść do wiedzy o archaicznym dziedzictwie człowieka, rozpoznać w nim to, co mu psychicznie przyrodzone”. Ostatnie zdania *Objaśnienia marzeń sennych* potwierdzają „[. . .] jeśli bowiem marzenie senne wiedzie nas w przyszłość, przedstawiając nam nasze życzenia jako spełnione, przyszłość ta »za sprawą niezniszczalnego życzenia jest formowana na podobieństwo przeszłości«<sup>5</sup>. W ten sposób przeszłość — jak zauważa Paul Ricoeur — jest ostatnim słowem *Objaśnienia marzeń sennych*”<sup>6</sup>. Nader czytelnie

<sup>4</sup> H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 157.

<sup>5</sup> S. Freud, *Objaśnienia marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, w: *idem, Dzieła*, t. I, Warszawa 1996, Wyd. KR, s. 519.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Wyd. KR, Warszawa 2008, s. 406.

problem objaśnia Frederic Jameson w swym dziele zatytułowanym *Archeologie przyszłości*<sup>7</sup>. Zdaniem amerykańskiego uczonego:

[...] utopia, dla której przedmiotem zainteresowania jest przyszłość, czyli nie-byt, istnieje tylko w terażniejszości [...] w tym świetle utopia jest analogiczna do śladu, tyle że z przeciwnego końca czasu. Aporia śladu polega na tym, że należy do przeszłości i terażniejszości jednocześnie, przez co ustanawia mieszaninę bytu i nie-bytu — inną niż tradycyjne pojęcie Stawania Się [...]. Utopia, łącząca w sobie jeszcze nie-byt przyszłości z tekstualną egzystencją terażniejszości, nie jest mniej godna archeologicznych paradoksów, które z chęcią przypisujemy śladowi.<sup>8</sup>

Zdaniem Hegla, przywołanego zresztą przez Władysława Stróżewskiego,

[...] ruch naprzód jest cofaniem się do podstawy, do tego, co pierwotne i prawdziwe, od czego zależy i przez co w istocie rzeczy wytworzone zostało to, co przyjęto jako początek.<sup>9</sup>

Zanim przejdziemy do tego zagadnienia przypomnijmy wydane w Polsce najważniejsze dzieła greckiego filozofa.

Postać Arystotelesa, będącego głównym bohaterem *Spacerów*, kieruje naszą uwagę na jego filozoficzne dzieło. Polskie wydanie *Dzieł Wszystkich* liczy 7 okazałych tomów: 1 — *Kategorie, Hermeneutyka, Analityki pierwsze, Analityki wtóre, Topiki, O dowodach sofistycznych*; 2 — *Fizyka, O niebie, O powstawaniu i niszczeniu, Meteorologia, O świecie, Metafizyka*; 3 — *O duszy, Krótkie rozprawy filozoficzno-biologiczne, Zoologia, O częściach zwierząt*; 4 — *O ruchu zwierząt, O poruszaniu się przestrzennym zwierząt, O rodzeniu się zwierząt, O barwach, O głosach, Fizjognomika, O roślinach, Opowiadania zdumiewające, Mechanika, Zgadnienia przyrodnicze, O odcinkach niepodzielnych, Położenia i nazwy wiatrów, O Melidsosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*; 5 — *Etyka nikoma-chejska, Etyka Wielka, Etyka Eudemejska, O cnotach i wadach*; 6 — *Polityka, Ekonomika, Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka, Zachęta do filozofii, Ustrój polityczny Aten, List do Aleksandra Wielkiego, Testament*; 7 — *Słownik terminów Arystotelesowych, Indeksy pojęć i nazw*.

Spośród wymienionych tekstów na plan pierwszy wyłania się wskazana przez Enrica Bertiego myśl Arystotelesa odnosząca się do filozofii pierwszej a dotycząca badania pierwszych przyczyn powstawania w *Fizyce* (t. 2) oraz badania pierwszych przyczyn bytu w *Metafizyce* (t. 2). Przyczyna u Arystotelesa (*Metafizyka* A 3 10) jest tym, co ustanawia, warunkuje, nadaje struk-

<sup>7</sup> F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 3, 119 i n.

<sup>8</sup> F. Jameson, *op. cit.*, s. XVI-XVII.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 76.

ture. Chodzi o doktrynę nieruchomego Poruszyciela, nie tylko jako pierwszą przyczynę ruchu, lecz także o jego pierwszą przyczynę celową, jak również o charakter osobowy „pierwszego nieruchomego Poruszyciela, zależnego od jego bycia myślą, zatem życiem, życiem wiecznym i błogim, zatem boskim”<sup>10</sup>. Bardziej szczegółową prezentację myśli greckiego filozofa odnajdujemy w poświęconych Arystotelesowi cytowanych wyżej tekstach Enrica Bertiego również w jego artykule zamieszczonym w tomie poświęconym *Spacerom* (pomijamy tu obszerną literaturę dotyczącą dzieł Arystotelesa, ograniczając się głównie do prac autorów biorących udział w *Spacerach*). Postać Arystotelesa przywołujemy przede wszystkim ze względu na fakt, że jego idee stanowią myśl przewodnią *Spacerów*, jak i tekstów autorów biorących udział w owych spotkaniach z Arystotelesem, w tym także Pani Profesor.

Jednakże źródła *Archeologii myśli* odnajdujemy u wcześniejszych myślicieli, poprzedzających życie i twórczość Arystotelesa, mianowicie u przedstawicieli jońskiej filozofii przyrody (Anaksymander, Anaksymenes, Tales). Chodzi o źródłosłów słowa „archeologia”, jakim jest pojęcie *arche*. Zwróćmy uwagę, że *arche* oznacza początek, podstawową zasadę, podłoże, na którym opiera się cały porządek świata. Parafrazując wypowiedź Władysława Stróżewskiego<sup>11</sup>, archeologiczne badanie czy raczej (w retoryce Heideggerowskiej) zapytywanie o *arche*, to cofnięcie się, do samego podłoża, do podwalin, do prapodstawy i jej ugruntowanie. Przyjąć zatem możemy, że archeologiczne badanie myśli to odsłanianie metodą stratygraficzną nakładających się na siebie „warstw kulturowych” — idei, niezależnie od epoki. Dotyczy więc idei retrospektywnie odsłanianych przez badacza, by w ostateczności dojść do jakiegoś początku. Tak też dzieje się w przypadku koncepcji austriackiego twórcy psychoanalizy Zygmunta Freuda, który każdą psychoanalityczną interpretację kultury określał mianem archeologii.<sup>12</sup> Za pośrednictwem analizy marzeń sennych austriacki psychoanalityk stara się dojść do wiedzy o archaicznym dziedzictwie człowieka. Freudowska archeologia — jak już pisaliśmy — to cofanie się wstecz, ku temu, co archaiczne, co najbardziej pierwotne, ku *a r c h e* — *p h y s i s*. Zdaniem Heideggera:

[...] pojęciowym dopełnieniem tego, co fizyczne, jest to, co dziejowe, sfera bytu, którą Grecy rozumieli przecież w sensie źródłowo szerszej pojętej *physis*. Nie ma to jednak nic wspólnego z naturalistyczną interpretacją

<sup>10</sup> E. Berti, *Moje spacery z Arystotelesem*, [w:] *Spacery z Arystotelesem...*, s. 39; E. Berti, *Arystoteles w XX wieku*, przeł. A. Dudzińska-Facca i D. Facca, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2015; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E.I. Zieliński, KUL, Lublin 1997, s. 431.

<sup>11</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 8 i n.

<sup>12</sup> Cytuję za: P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 410.



dziejów. Był jako taki w całości to *physis* — tzn. jego istotą i charakterem jest władanie ostające się we wschodzeniu.<sup>13</sup>

Mimo że pierwszym z mędrców, który użył tego określenia był, Anaksymander, to zawierające się w nim przesłanie dotyczy również — jak już pisaliśmy — myśli pozostałych milezyjczyków: Anaksymenesa czy Talesa. Rzymianie — na co zwrócił uwagę Martin Heidegger<sup>14</sup> — przetłumaczyli *physis* jako *natura*.

W tym momencie ponownie wracamy do Arystotelesa, jako że to właśnie od niego pochodzi pojęcie *physis*. Zwraca on szczególną uwagę na nie w ks. II zatytułowanej *Fizyka*, czyli filozofia przyrody, inaczej mówiąc — natury. W przywołanej księdze II — *Fizyka*, natura określona została przezeń jako *arche* — zasada ruchu wewnętrznego, jak wskazuje na to Kazimierz Leśniak, tłumacz tekstu poświęconego naturze. Zdaniem przywołanego tłumacza Arystoteles uważa ją za siłę tkwiącą w przedmiotach naturalnych, jak i ożywionych zdolną do wszczynania ruchu. Występowanie tej siły zarówno w przedmiotach martwych, jak i ożywionych, wskazuje, jak twierdzi K. Leśniak, na powstawanie ruchu z całkowitego bezruchu, można by powiedzieć — od przysłowiowego punktu zerowego, od samego początku. Przyjrzyjmy się teraz interpretacji tego pojęcia w tekście Heideggera *O istocie i pojęciu Physis. Arystoteles, Fizyka B, I*, zwłaszcza wtedy, kiedy pisze on o istocie bycia.

Według niemieckiego filozofa:

Istotą zaś bycia jest odkrywanie się, wschodzenie, wydobywanie się na nieskrytość — *physis* [ . . . ]. Bycie jest skrywającym się odkrywaniem — *physis* w początkowym sensie.<sup>15</sup>

Otóż zdaniem D. Leszczyńskiego i L. Rasińskiego, tłumaczy i komentatorów dzieła *Dits et ecrits* M. Foucaulta<sup>16</sup>, archeologia wywodząca się od słowa *arche* to skrzynka z narzędziami, pozwala uchwycić moment czegoś, co dopiero się rodzi, co dopiero się wyłania i zaczyna się formować, kiedy nie posiada jeszcze ścisłych reguł selekcyjnych. Chodzi o uchwycenie czegoś, czego jeszcze nie opanowała myśl<sup>17</sup>; porządkowanie, klasyfikowanie czy też selekcjonowanie to zabiegi myślowe porządkującego, inaczej mówiąc to konsekwencja opanowania przez myśl. W takim przypadku nie jest to już archeologia,

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. M. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 21.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *O istocie i pojęciu physis. Arystoteles, Fizyka B. I*, przeł. J. Sidorek, [w:] *idem, Znaki drogi*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1995, s. 265.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> D. Leszczyński i L. Rasiński, *Wstęp*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 23

<sup>17</sup> H. Mamzer, *Archeologia i dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Poznań 2004, s. 211.

mamy tu do czynienia z metafizyką, czyli z historią, nie zaś z archeologią, jak twierdzi Foucault, zwłaszcza wtedy, kiedy pisze o archeologii milczenia.

Zwróćmy uwagę, że cała ta sytuacja przypomina treść pojęcia Jungowskiego archetypu.

Archetyp — pisze C.G. Jung — sam w sobie jest, jak to wykazałem gdzie indziej, czynnikiem nieobrazowym, dyspozycją, którą w określonym momencie rozwoju ducha ludzkiego zaczyna się aktywizować, porządkując zgromadzony w świadomości materiał i nadając mu określoną postać.<sup>18</sup>

Wypowiedź swą C.G. Jung uzupełnia w przypisie zamieszczonym na tej samej stronie:

Archetyp to — zgodnie z definicją — czynniki i motywy, które porządkują pewne elementy psychiczne, nadając im formę obrazów (trzeba je nazwać archetypowymi), i to zawsze w sposób rozpoznawany dopiero na podstawie uzyskanego rezultatu. Wyprzedzają one świadomość i przypuszczalnie stanowią strukturalne dominanty psychiki w ogóle, podobnie jak w ługu macierzystym istnieje niewidzialna, potencjalna forma sieci krystalicznej. Archetypy jako warunki *a priori* stanowią szczególnie przypadek znanego biologom *pattern of behavior*, który wszelkim istotom żywym nadaje ich specyficzny charakter. I podobnie jak przejawy tego biologicznego podstawowego projektu również przejawy archetypu mogą się zmieniać w toku jego rozwoju.<sup>19</sup>

W tym momencie dochodzimy do istotnego dla nas sformułowania prof. Barbary Kotowej, odnoszącego się do jej tekstu zatytułowanego *Archetypy i kultura*.

Archeologiczne badanie to — jak już mówiliśmy — cofanie się ku temu, co archaiczne, najbardziej pierwotne, by wreszcie dotrzeć do biologicznego dziedziczenia idei archetypowych.

Do takiej postawy badawczej nawiązuje nie tylko koncepcja Jungowskich archetypów. Przywołajmy tu zdanie rozpoczynające napisany przez Barbarę Kotową tekst: *Archetypy i kultura*:

Jeżeli [...] potraktować archetypy jako dziedziczone biologicznie układy form psychicznych, jako niedostępne bezpośrednio naszemu poznaniu elementy nieświadomości zbiorowej, to sygnalizowana przez ów tytuł problematyka jawić się wówczas może jako jeden z tych potencjalnych wątków badawczych, które stanowią składnik rozważań obierających za swój przedmiot istotę ludzką, człowieka, ujmując go, by skrótnie rzecz wyrazić, w dwóch niejako porządkach: natury i kultury.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 173.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> B. Kotowa, *Archetypy a kultura*, [w:] K. Zamiara (red.), *Skrytość kultury*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 35.

Problem sformułowany przez B. Kotową sięga początków człowieczeństwa, opiera się na próbach odpowiedzi na pytanie: czy tkwią one w naturze czy w kulturze. Oznacza to poszukiwanie na początku czasu właśnie jakiegoś *arche* owego pierwszego ustanowienia, które zazwyczaj lokuje się w naturze. Z taką sytuacją mamy również do czynienia w psychoanalitycznych analizach Zygmunta Freuda.

Tymczasem problem formułowany jest — jak argumentuje B. Kotowa — z punktu widzenia porządku kultury. Odrzuca więc poznańska filozofka i kulturoznawczyni ideę biologicznego dziedziczenia archetypów na rzecz przekazu kulturowego; osadza w kulturze owe fenomeny, jakimi są archetypy. Oto wyeksponowana przez Panią Profesor archeologia myśli Freudowskiej i Jungowskiej. Podobnie rzecz ujmuje Michał Rydlewski, według którego *Naturwissenschaften* są zawsze *Kulturwissenschaften*<sup>21</sup>. Tego rodzaju punkt widzenia odnajdujemy również w artykule archeologa Mariana Kwapińskiego, poświęconemu pomorskim popielnicom twarzowym z VII w. p.n.e. Wspomniany autor pisze mianowicie, że stosowana w archeologii strategia przyrodznawstwa jest faktycznie odmianą interpretacji humanistycznej.<sup>22</sup>

Wyłanianie się kultury z przedkulturowego etapu dziejów człowieka wielu badaczy usiłuje dostrzec w pierwotnych obrzędach i rytuałach. Należy do nich m. in. Walter Burkert<sup>23</sup>, który spopularyzował wiedzę o płynnym przejściu między przedhistorycznym a historycznym doświadczeniem człowieka w świecie, czerpiąc inspiracje właśnie z psychoanalizy Zygmunta Freuda. Świadectwem tego mają być nie tylko archaiczne mity, jak chociażby sumeryjski mit o Gilgameszu i Enkidu. Przede wszystkim chodzi tu o różnego rodzaju kultury szamanistyczne, animizm, utożsamianie się postaci ludzkich ze zwierzętami totemicznymi, oddawanie przez człowieka czci zwierzętom i metamorficzna przemiana, kiedy to zwierzęta przekształcają się w ludzi, ludzie zaś w zwierzęta. Próby owego przejścia od etapu przedkulturowego do kulturowego są ilustrowane m.in. mitem o Minotaurze (po części człowieku, po części zwierzęciu). Ma on na celu uzasadnić łagodne, ewolucyjne przejście. Okazuje się jednak niezupełnie przekonujący<sup>24</sup>.

Sam Minotaur — jak stwierdza Paweł Majewski — jest postacią niemą i pozabawioną możliwości porozumienia się z kimkolwiek, co dla Greków było

<sup>21</sup> M. Rydlewski, *Żeby widzieć trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2016, s. 31.

<sup>22</sup> M. Kwapiński, *Kanopy pomorskie — interpretacje nieklasyczne*, [w:] *Archeologia jako humanistyczna interpretacja przeszłości*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Poznań 2018, s. 113.

<sup>23</sup> W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, przeł. L. Trzcionkowski, Homini, Kraków 2006, zwłaszcza s. 38-42.

<sup>24</sup> P. Majewski, *Lew, który mówi. Esej o granicach językowego wyrazu doświadczenia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 39-66.

oczywiste dla jego nie ludzkości. A jednak jest on czymś/kimś więcej/innym niż zwierzęciem. Tkwi między dwiema dziedzinami rzeczywistości, w ukrytym centrum ludzkiego świata, jak przypomnienie wcześniejszego świata, z którego się wyłonił [ ... ].<sup>25</sup>

Według Sebastiana Borowicza:

Minotaur to byt transgresyjny, zatrzymany w stadium metamorfozy, kiedy to w procesie przekształcania się bytu z czasów przedludzkich, „W nim z byczą miesza się ludzka natura” — mówi Piastunka do Minosa w *Kreteńczykach* Eurypidesa (fr. 4, przeł. M. Borowska).<sup>26</sup>

Wyraźnie jednak tutaj widać, że zarówno Majewski, jak i Borowicz sugerują istnienie jakiegoś stanu pośredniego między tym, co biologiczne, a tym, co kulturowe (jeszcze nie do końca kulturowe, lecz już nie biologiczne). Skoro jednak mowa o przypomnieniu minionego świata, świata natury; trudno bowiem inaczej aniżeli kulturowo przypominać sobie ów świat miniony.

Nader trafnie problem ten argumentuje Thomas Nagel w artykule *Jak to jest być nietoperzem*:

Nasze doznania dostarczają podstawowego materiału naszej wyobraźni. Stąd jej ograniczony zakres. Na nic się nie zda wyobrażenie sobie, że ma się błony u rąk pozwalające latać o zmierzchu i świtem, łapiąc w usta owady; że ma się bardzo słaby wzrok i postrzega świat dookoły dzięki systemowi odbitych sygnałów dźwiękowych o wysokiej częstotliwości i że spędza się dzień, zwisając głowę w dół, stopami uczepiwszy się belki poddasza. O ile mogą sobie to wyobrazić (a moja wyobraźnia nie sięga zbyt daleko), dowiaduję się tylko, co by to znaczyło dla mnie zachowywać się jak nietoperz. Nie o to wszakże pytam.

W książce *Pytania ostateczne* T. Nagel zapytuje:

Chcę wiedzieć jak to jest dla nietoperza być nietoperzem. Gdy jednak usiłuję to sobie wyobrazić, jestem ograniczony do zasobów mego własnego umysłu. Te zasoby nie są odpowiednie do zadania. Nie mogę go wykonać, ani dodając w wyobraźni jakieś składniki do mojego obecnego doświadczenia, ani jakieś składniki stopniowo odejmując, ani łącząc jakoś dodawanie, odejmowanie i modyfikowanie składników.<sup>27</sup>

W podsumowaniu swoich rozważań dotyczących nietoperza T. Nagel tak oto pisze:

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 59-60.

<sup>26</sup> S. Borowicz, *Reliefy rozmazane. Rzeczy i obrazy w kulturze dawnej Grecji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2020, s. 508-509.

<sup>27</sup> T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. W. Romaniuk, Aletheia, Warszawa 1997, s. 207.

Namysł nad tym, jak to jest być nietoperzem, prowadzi nas zatem do wniosku, że istnieją fakty, z których nie zdają sprawy zdania wyrażalne w ludzkim języku. Możemy być zmuszeni uznać istnienie takich faktów, nie będąc w stanie ich stwierdzić ani zrozumieć [ . . . ].<sup>28</sup>

W językach niepiśmiennych lub „niecywilizowanych” można by może opisać bycie nietoperzem inaczej, nieco bliżej jego istoty, lecz nawet wówczas granica ludzkie — nieludzkie nie została przekroczona, ponieważ domenę nieludzkiego określa (od strony niektórych ludzi) brak mowy artykułowanej i związanego z nią życia mentalnego, wypełnionego treściami symbolicznymi, mającymi potencjał komunikowalności. Nie jest bowiem możliwe mówienie językiem nietoperza. Zdaniem Nagela doświadczenie „bycia sobą” jest więc kompleksem doznań psychofizycznych mających pełną realność tylko dla podmiotu doznającego i nie dają się one zredukować do jakości fizjologicznych, które podlegałyby obiektywnej kwantyfikacji i jednoznacz-nemu intersubiektywnie rozumiałemu opisowi językowemu.

Trudno więc w sposób zdecydowany wyznaczyć płynne przejście między tym, co naturalne, a tym, co kulturowe między przedhistorycznym a historycznym doświadczeniem, jak chciałby tego Walter Burkert. Trudno również dostrzec ową płynność między tym, co naturalne, a tym, co kulturowe w określeniu „Minotaur” ilustrującym zwierzęcia i człowieka zarazem jako łagodne przejście między tym, co naturalne, a tym, co kulturowe. Możemy więc powiedzieć w ślad za B. Kotową, że przytoczone przykłady przemawiają za „odrzućeniem Jungowskiej idei biologicznego dziedziczenia idei archetypowych na rzecz przekazu kulturowego”.

Wydawałoby się, że skutecznych danych do rozstrzygnięcia tego problemu, a więc ustalenia momentu początkowego, do którego mamy zamiar retrogresywnie dotrzeć, dostarczy nam w obfitości nagromadzona dziś przez archeologów i antropologów wiedza o najbardziej rozmaitych i odległych kulturach i formach bytowania. To jednak tylko pozór powiada Heidegger.<sup>29</sup> Cofanie się w czasie chronologicznym nie stwarza możliwości odnalezienia początku. Przyznać więc winniśmy rację niemieckiemu myślicielowi, że owa rozległa wiedza w gruncie rzeczy zwodzi nas na manowce. Przypomnijmy tu wypowiedź Leszka Kołakowskiego, że człowiek jako część środowiska naturalnego, obserwując przyrodę, staje się obserwatorem samego siebie jako jej części. Zdaniem polskiego filozofa kontakt człowieka z przyrodą jako jej częścią nie jest sam przez się zrozumiały, ponieważ nie może utożsamiać własnej świadomości obserwującej z własną świadomością jako przedmio-

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 210.

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 73.

tem przez siebie obserwowanym. Człowiek odnosi się bowiem rozumiejąco nie tylko do świata natury jako przedmiotu swego badania, a więc nie tylko o tym wie, że jest jego częścią, lecz również wie, że o tym wie; jest tego świadomy. Świadomość własnej świadomości wymaga wówczas wyjścia poza porządek: natura — kultura jako przedłużenie natury, wymaga wyjścia w porządek mityczny (światopoglądowy), wyposażony w pamięć przeszłości, jak i wyprzedzające wybieganie w przyszłość — powiada L. Kołakowski<sup>30</sup>.

Toteż:

Człowiek nie może zainicjować poznania od zerowego przedludzkiego punktu startowego; jest dla siebie nieuchronnym punktem wyjścia, ostatecznym. [...] Musi zaczynać od siebie, każdy inny punkt widzenia jest produktem wtórnej abstrakcji.<sup>31</sup>

Dzieje się tak dlatego, ponieważ zmieniające się pradzieje okazują się rzutowaną w przeszłość funkcją naszej własnej, ukierunkowanej perspektywicznie, zmieniającej się terażniejszości.<sup>32</sup> W związku z tym próba dotarcia do warstwy zerowej, kierująca się wyeksponowanym przez Marca Blocha fetyszem genezy czy też obsesją pochodzenia, jest niczym innym jak dotarciem do owej „wierzchniej” warstwy, w której my sami jesteśmy usytuowani, tu i teraz.

W tym sensie można powiedzieć — posługując się słowami Leszka Kołakowskiego — że w całym wszechświecie człowiek nie potrafi odnaleźć studni tak głębokiej by pochylając się nad nią, nie odkrył na dnie swojej własnej twarzy.<sup>33</sup>

Myśl wyrażoną przykładem L. Kołakowskiego dodatkowo ugruntowuje wypowiedź Hannah Arendt w odniesieniu do przyrodoznawstwa, powołująca się na opinię Wernera Heisenberga, wielokrotnie przezeń wyrażaną w rozmaitych wersjach w jego ostatnich publikacjach. Twierdził on mianowicie, że

[...] człowiek, kiedykolwiek próbuje dowiedzieć się czegoś o rzeczach, które ani nie są nim samym, ani nie zawdzięczają mu swego istnienia, napotyka koniec końców nic innego jak samego siebie, własne konstrukcje i schematy własnych działań.<sup>34</sup>

Samo dotarcie do punktu wyjścia, do owej warstwy zerowej dziejów w dosłownym znaczeniu, nie jest więc możliwe. Okazuje się, że ową warstwą ze-

<sup>30</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 134.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>32</sup> H. Mamzer, *Archeologia i dyskurs...*, s. 237.

<sup>33</sup> L. Kołakowski, *Kultura i fetysze. Eseje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 78.

<sup>34</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994, s. 107.

rową, punktem wyjścia pradziejów jesteśmy my sami, „tu i teraz”<sup>35</sup>. W taki oto sposób zwięździć możemy przytoczony wyżej akapit Pani Profesor Barbary Kotowej. Określenie „archeologia myśli” użyte przez autorów dzieła *Spacer z Arystotelesem* to nic innego jak archeologia podmiotu, czyli archeologia nas samych, przeciwstawna archeologii przedmiotów — materialnych pozostałości wydobywanych przez archeologa podczas wykopalisk.

*Henryk Mamzer*

**From Archaeology of Thought. Inspired by Readings of Walks with Aristotle**

*Abstract*

The text presents a juxtaposition of two opposing perspectives on the sources of human ideas, found in: (1) Z. Freud's views on biological inheritance and Jungian archetypes; and (2) B. Kotowa's ideas on the concept of cultural transmission. The biological foundation of archetypal forms, contained in the collective unconscious, according to Kotowa, is always considered from the standpoint of cultural order. The entire concept, referred to as “archaeology of thought,” refers on the one hand to Aristotle's concept of the Prime Mover, and on the other hand to Freudian archaeology as a psychoanalytic interpretation of culture, i.e., the archaeology of the subject or the archaeology of ourselves. Our perception of the past is shaped in the reality in which we are situated here and now, rather than in the one that is the subject of our investigation.

*Keywords:* Barbara Kotowa, Aristotle, archeology.

---

<sup>35</sup> H. Mamzer, *Jak człowiek konstruował świat i siebie samego. Archeologia w procesie humanizacji świata*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Poznań 2021.

