

M i k o ł a j   S ł a w k o w s k i - R o d e

## T.S. Eliot i R.V. Scruton: wspólne dążenie do właściwego osądu

**Słowa kluczowe:** *T.S. Eliot, R. Scruton, kultura, doświadczenie, religia, jednostka, wspólnota*

Roger Scruton odwołuje się do Thomasa Stearnsa Eliota w prawie każdej swojej książce, poczynając od dysertacji doktorskiej *Aesthetic Understanding* poprzez prace o pożądaniu, winie, architekturze, Wagnerze, polowaniach, muzyce, kulturze aż po *Our Church*, poświęconej roli Kościoła anglikańskiego w kształtowaniu brytyjskiej tożsamości, i *The Soul of the World*, dotyczącej sakralnego wymiaru naszej relacji z otaczającym nas światem. Mimo niewątpliwie fundamentalnego wręcz wpływu, jaki Eliot miał na kształtowanie się światopoglądu Scrutona, poza krótkim artykułem *Eliot and Conservatism*<sup>1</sup> nigdy nie poświęcił on myśli Eliota osobnej pozycji. Jak będę starał się pokazać, jest tak z tego względu, że Scruton jest nie tyle badaczem myśli Eliota, ile jej kontynuatorem – nie tyle znawcą jego myśli i twórczości, ile ich duchowym spadkobiercą.

Można powiedzieć, że jest tak w tym samym stopniu, w jakim T.S. Eliot sam był kontynuatorem myśli Matthew Arnolda i Edmunda Burke’a – wszyscy czterej myśliciele wpisują się bowiem w jeden nurt, który można nazwać konserwatywną filozofią kultury. U podstaw tego nurtu leży przekonanie, że kultura jako źródło wartości i znaczeń porządkujących świat jest podstawą rozwoju duchowego zarówno jednostek, jak i zbiorowości. Rozwój ten,

---

Mikołaj Sławkowski-Rode, Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; University of Oxford, Blackfriars Hall, St Giles, Oxford OX1 3LY, United Kingdom; e-mail: m.slawkowski-rode@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-0354-3241.

<sup>1</sup> R. Scruton, *Eliot and Conservatism*, w: Scruton 2006a.

w słowach Eliota, to „wspólne dążenie do właściwego osądu”<sup>2</sup>, które zakłada, że różnice pomiędzy kulturą a filisterstwem, wiedzą a opinią, inteligencją a głupotą czy sztuką a kiczem są rzeczywiste i możliwe do określenia. W tym krótkim esejju chcę przedstawić koncepcję kultury, którą proponuje Eliot, i pokazać, jak z tej koncepcji czerpał Scruton na drodze swojego własnego duchowego rozwoju.

Scruton po raz pierwszy zetknął się z myślą Eliota, kiedy w latach 1954–1961 uczył się w Royal Grammar School w High Wycombe, szkole, w której T.S. Eliot był przez krótki czas nauczycielem podczas I wojny światowej. Eliot zawarł swoją filozofię kultury w sposób dyskursywny w esejach zebranych w *After Strange Gods* i *The Sacred Wood*, a następnie dopracowywał ją w *The Idea of a Christian Society* oraz *Notes Towards the Definition of Culture*. Chociaż, jak przekonująco argumentuje Scruton, prace te wyniosły filozofię konserwatywną w XX wieku na wyższy poziom, wypełniając jej formę duchową treścią i nadając jej tym samym sens i kierunek<sup>3</sup>, nie są to teksty, poprzez które Scruton poznawał Eliota. Droga Scrutona zarówno do konserwatywnej filozofii kultury, jak i do myśli Eliota rozpoczyna się wraz z odkryciem, właśnie w Royal Grammar School, świata wykraczającego poza doświadczenie otaczającej go codzienności w postaci późnych kwartetów Beethovena, poezji Rilkego i malarstwa Van Gogha<sup>4</sup>.

Jak Scruton pisze w swojej autobiografii, widział w tych osiągnięciach ludzkiego ducha wyraz żałoby po czymś, co kultura – być może nieodwracalnie – utraciła, a ich atmosfera i mistyczne znaczenie wydawały mu się wtedy być uchwycone w dziele Oswalda Spenglera *Zmierzch Zachodu*<sup>5</sup>. Katastroficzna wizja Spenglera, jak pisze, odpowiadała jego własnemu poczuciu nieadekwatności w stosunku do dziedzictwa, z którym się konfrontował<sup>6</sup>. Jak wpuszczony do biblioteki barbarzyńca Ezry Pounda, czuł, że fascynujące go znaczenie słów, dźwięków i obrazów powoli znika ze świata, pozostawiając jedynie strony zapisane literami bądź nutami czy kolorowe płótna. Z artefaktów tych, jak sądził Spengler, nikt nie będzie w stanie odczytać zawartego w nich znaczenia, ze względu na to, że doświadczenie świata, jaki reprezentowały, przestanie być dostępne nadchodzącym pokoleniom<sup>7</sup>. To, co zdawało się być w zaniku, to wspólnota doświadczenia emocjonalnego, będąca zarazem konsekwencją, jak i źródłem języka, którym jest kultura.

---

<sup>2</sup> T.S. Eliot, *The Function of Criticism*, w: Eliot 1932, s. 25.

<sup>3</sup> Zob. R. Scruton, *Eliot and Conservatism*, w: Scruton 2006a.

<sup>4</sup> Zob. R. Scruton, *How I Discovered Culture*, w: Scruton 2005.

<sup>5</sup> Scruton 2005, s. 23.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże.

Tym, co przełamało u Scrutona spenglerowski pesymizm, były *Cztery kwartety* Eliota. Poemat ten, jak pisze Scruton<sup>8</sup>, nie tylko zdawał się ujmować jego własne doświadczenie kultury równie dobrze, co dzieło Spenglera, ale także dawał nadzieję odnowy tego doświadczenia w słowach, które były dowodem możliwości jej spełnienia:

And so each venture  
 Is a new beginning, a raid on the inarticulate  
 With shabby equipment always deteriorating  
 In the general mess of imprecision of feeling,  
 Undisciplined squads of emotion. And what there is to conquer  
 By strength and submission, has already been discovered  
 Once or twice, or several times, by men whom one cannot hope  
 To emulate – but there is no competition –  
 There is only the fight to recover what has been lost  
 And found and lost again and again: and now, under conditions  
 That seem unpropitious...<sup>9</sup>

[Tak więc każda próba  
 Jest nowym początkiem, wypadem w niewysłowione  
 Z lichym rynsztunkiem niszczącym zawsze  
 W ogólnym bałaganie niesprecyzowanych uczuć,  
 Niekarnych oddziałów wzruszenia. A to, co można zdobyć  
 Przemocą i pokorą, zostało już odkryte  
 Jeden, dwa albo kilka razy, przez ludzi, z którymi nie sposób  
 Współzawodniczyć – lecz to nie turniej –  
 To walka o odzyskanie tego, co było utracone  
 Odnalezione i tracone, wiele, wiele razy: teraz w warunkach  
 Zdaje się niepomyślnych...<sup>10</sup>]

Ów „bój o odzyskanie utraconych osiągnięć” był życiowym przedsięwzięciem, w które zaangażowany był zarówno Eliot, jak i Scruton. Motywacją tego przedsięwzięcia było wyrażone przez Eliota przekonanie, że kulturę zawsze łatwiej jest stracić niż zyskać, oraz że jej zachowanie jest nieodłącznie związane z indywidualnym rozwojem duchowym. Ta wizja kultury ma swoje korzenie w myśli Matthew Arnolda. W swoim słynnym eseju *Kultura i anarchia* Arnold definiuje kulturę następująco:

(...) kultura jest dążeniem do naszej całkowitej perfekcji, poprzez zapoznawanie się, we wszystkich kwestiach dla nas najistotniejszych, z tym, co najlepsze spośród rzeczy pomyślanych i wypowiedzianych na świecie; oraz, poprzez tę wiedzę, zwróceniem świeżej i wolnej myśli w stronę zastałych pojęć i zwyczajów, za którymi teraz podążamy wiernie

<sup>8</sup> Scruton 2005.

<sup>9</sup> T.S. Eliot, *East Coker*, w: Eliot 1943, s. 182.

<sup>10</sup> Eliot 2016, s. 239–240.

acz machinalnie, na próżno wyobrażając sobie, że w podążaniu za nimi wiernie znajduje się cnota, która zadośćuczyni niegodziwości podążania za nimi machinalnie<sup>11</sup>.

Definicja ta zawiera wiele intuicji, które są fundamentem myśli zarówno Eliota, jak i Scrutona. Arnold zwraca w niej uwagę na fakt, że kultura jest „dążeniem”, a więc procesem, oraz że proces ten realizuje się w samodoskonaleniu, w którym kluczową rolę odgrywa dziedzictwo duchowe pozostawione nam przez naszych przodków. Dziedzictwo to, co najważniejsze, wymaga od nas refleksyjnego zaangażowania, bez którego staje się pustą formą, której odrzucenie pozostaje jedynie kwestią czasu. Przekonanie to jest zarówno źródłem roli, jaką Eliot przypisywał krytyce literackiej, jak i powodem, dla którego Scruton na poezji Eliota nie poprzestał, lecz zwrócił się także ku jego myśli krytycznej. Arnold sugeruje, że jesteśmy znacznie bliżej załamania komunikacji międzyludzkiej w obrębie kultury, jeżeli normy, które ona wyznacza, afirmowane są w sposób bezrefleksyjny, niż jeżeli normy te są łamane, ale jednak z poczuciem przekroczenia pewnej granicy czy naruszenia istotnego porządku.

Podobną myśl wyraża Leszek Kołakowski, kiedy pisząc o relacji *sacrum* i poczucia winy, mówi: „W dzisiejszym świecie głównym orędem chrześcijaństwa powinno być nie tyle «nie grzeszcie», ile raczej «grzeszcie i czujcie się winni!»”<sup>12</sup>. Żart ten wskazuje, zupełnie poważnie, na ogromny dystans pomiędzy zbiorowością, w której normy moralne, nawet często łamane, uchodzą za obligujące i których przekroczenie pociąga za sobą poczucie winy, a zbiorowością, w której zostały *de facto* zniesione poprzez pozbawienie ich obligującej treści i zredukowanie do zwyczaju. Zdaniem Eliota, a za nim Scrutona, jest to zagrożenie, które dotyczy nie tylko religii, tak jak widział ją Nietzsche – jako pozbawionej uwierzytelniającej ją wiary w realność transcendentnego porządku świata – ale także kultury. Kluczowym pytaniem zatem, zarówno dla Eliota, jak i Scrutona, jest pytanie o to, co kultura traci, stając się jedynie pustą formą. Na czym, innymi słowy, polega wspólne doświadczenie otaczającego nas świata, które zawarte w języku kultury stanowi podstawę komunikacji poprzez „najlepsze spośród rzeczy pomyślanych i wypowiedzianych”?

Jedna z możliwych odpowiedzi na to pytanie zawarta jest już w pierwszym jasnym sformułowaniu współczesnego sensu pojęcia kultury, które zawdzięczamy J.G. Herderowi. Herder używał pojęcia *Kultur*, by określić moralne więzi ożywiające stosunki społeczne, i odróżniał je od *Zivilisation*, przez którą rozumiał widoczną na pierwszy rzut oka formę manifestacji jedności konwencji obyczajowych, struktury politycznej, prawa, religii oraz technolo-

<sup>11</sup> Arnold 1971, s. 6 (tłumaczenie – M.S.-R.).

<sup>12</sup> L. Kołakowski, *Reprodukcja kulturalna i zapomnienie*, w: Kołakowski 1984, s. 79.

gii; *Kultura* jest źródłem tej jedności określającym tożsamość jednoczącą ludzi<sup>13</sup>. Eliot podzielał tę intuicję, pisząc po prostu, że „kultura jest tym, co sprawia, iż życie warte jest przeżycia”<sup>14</sup>. Tak jak świadomość czyni z nas podmioty, wyodrębniając nas ze świata przedmiotów, tak kultura czyni z nas osoby, wyodrębniając nas ze świata jednostkowych organizmów i określając nas poprzez przynależność do świata wspólnych wartości i znaczeń otwartych na racjonalną analizę. Tak jak, o ile wiemy z doświadczenia, osoby nie mogą istnieć bez organizmów, a podmioty bez przedmiotów, kultura nie może istnieć bez cywilizacji. Jak jednak sądzi Herder, a za nim Eliot, jest także odwrotnie: wbrew pozorom cywilizacja pozbawiona kultury, tak jak ciało pozbawione życia, skazana jest na rozkład.

Jeżeli porównamy cywilizację do kamiennego łuku, a kulturę do rusztowania koniecznego, aby łuk wznieść, to kiedy ostatni kamień znajdzie się na miejscu, konstrukcja konieczna do jego wzniesienia może wydawać się zbędna. Faktycznie: zwieńczeniem budowy łuku jest moment usunięcia rusztowania i ostateczne osadzenie się kamieni na swoich miejscach, by od tego momentu trwały, same podtrzymując swój ciężar. Mimo to nawet w tym momencie łuk nie jest zupełnie od rusztowania niezależny. Jeżeli zmyleni jego autonomiczną doskonałością odrzucimy ostatecznie konstrukcję, która służyła jego stworzeniu, staniemy w miejscu i nigdy dalej niż łuk nie zajdziemy. Utracimy ponadto możliwość nie tylko powielenia naszego dokonania, ale również jego odnowy, co nawet jeżeli trwać będzie bardzo długo, niechybnie doprowadzi do jego ruiny.

Tak jak rusztowanie podtrzymujące łuk, tak samo kultura nie jest jednak wyłącznie jedną rzeczą, lecz zbiorem elementów. Elementy te, tak jak elementy rusztowania, muszą się wzajemnie równoważyć, aby skutecznie rozkładać podtrzymywany ciężar po całości konstrukcji. W *Notes Towards the Definition of Culture* Eliot wyróżnia trzy kryteria, których spełnienie, jego zdaniem, jest niezbędne do zapewnienia stabilności kultury. Pierwszym z nich jest zróżnicowanie społeczeństwa na grupy czy klasy (rozumiane zarówno jako wielkie grupy społeczne, takie jak inteligencja czy klasa urzędnicza, jak i niewielkie stowarzyszenia), których relacje dynamizują jego strukturę i umożliwiają rozwój. Drugi to możliwość rozróżnienia, w obrębie jednoczącej społeczności szerszej i abstrakcyjnej tożsamości, kultur lokalnych związanych z konkretnym regionem. Wreszcie trzeci warunek to równowaga jedności i różnorodności w obrębie religii, czyli – w rozumieniu Eliota – uniwersalności doktryny i specyfiki danego kultu lub wyznania<sup>15</sup>. Eliot nie twierdzi, że są to

<sup>13</sup> Zob. Scruton 2006b, s. 36.

<sup>14</sup> Eliot 1948 (tłumaczenie – M.S.-R.). Por. Eliot 2007, s. 130.

<sup>15</sup> Eliot 2007, s. 166. Por. także wprowadzenia do rozdziałów: „Klasa i elita”, „Region”, „Sekta i kult”.

jedyne warunki trwania i rozwoju kultury, jednak brak równowagi w ich obrębie wydaje mu się wyraźnym znakiem destabilizacji i wchodzenia w okres schyłkowy.

Każdy ze wskazanych przez Eliota warunków istnienia życia kulturalnego jest oparty na specyficznej równowadze jedności i różnicowania, tożsamości i odmienności. Eliot widzi negatywne skutki zarówno zbytniego poczucia jedności, jak i zbyt wielkiego stopnia różnicowania. W każdym wypadku zachwianie pożądanej równowagi owocować musi, zdaniem Eliota, utratą stabilności kultury, grożąc zastąpieniem dialogu przemocą. „Nadmierne ujednolicenie może być spowodowane barbarzyństwem i może prowadzić do tyranii, przesadny podział może być skutkiem dekadencji i również prowadzić do tyranii: zarówno nadmiar jednego, jak i drugiego czynnika stanie na przeszkodzie dalszemu rozwojowi kultury”<sup>16</sup>, pisze Eliot.

Za przykład przerostu ujednolicenia narzuconego siłą i realizującego się w przemocy podaje Eliot Niemcy i Włochy z okresu dominacji faszyzmu. W krajach tych próba narzucenia ludności konieczności identyfikacji ogólnonarodowej, jako prymarnej wobec poczucia związku z mniejszymi, naturalnymi wspólnotami (jak regiony czy miasta), zakłóciła obieg kultury tradycyjnej, podważając tym samym autonomię tożsamości kulturowej, i pchnęła te narody do otwartego konfliktu z sąsiadami<sup>17</sup>. Przesada w odwrotnym kierunku jest równie niekorzystna, gdyż wzmagając tendencje separatystyczne, prowadzić może do wojny domowej. Z perspektywy kultur narodowych „Kraj, w którego obrębie podziały poszły zbyt daleko, stanowi niebezpieczeństwo sam dla siebie, kraj, który jest przesadnie ujednolicony (...), jest zagrożeniem dla innych”<sup>18</sup>. Są to spostrzeżenia, które głęboko wpłynęły na Scrutona w kontekście jego własnego doświadczenia protestów studenckich w Paryżu w 1968 roku, jak również reżimów socjalistycznych wschodniej Europy, gdzie prowadził tajne seminaria, na których czytane były zakazane książki. Koncepcja, którą w oparciu o doświadczenie swojego pokolenia proponuje Eliot, okazała się równie aktualna w odniesieniu do doświadczenia pokolenia Scrutona.

Od razu jednak widoczne jest tutaj napięcie pomiędzy postulatem „całkowitej perfekcji” Arnolda, a ujęciem przedmiotu tej perfekcji proponowanym przez Eliota i afirmowanym przez Scrutona. W eseju *Tradition and Individual Talent* Eliot bezpośrednio odnosi się do relacji, jaką widzi pomiędzy jednostką a jej kulturą: każde nowe osiągnięcie kultury może być jedynie bardzo niewielkim dodatkiem do poprzedzających je osiągnięć, ze względu na fakt, że jest uwarunkowane przez całą poprzedzającą je kulturę jako sumę tych

<sup>16</sup> Eliot 2007, s. 168.

<sup>17</sup> Por. Eliot 2007, s. 167–168.

<sup>18</sup> Eliot 2007, s. 167.

osiągnąć<sup>19</sup>. Żaden element kultury nie może być zrozumiany bez zrozumienia całości procesu kulturowego, którego jest efektem. Nie tylko wydaje się, że w tym kontekście osiągnięcie „całkowitej perfekcji” jest niemożliwe ze względu na wielkość tego zadania, ale także, że względu na różne wymiary ludzkiej działalności składające się na kulturę, nawet samo dążenie do niej w tym najogólniejszym sensie implikuje sprzeczne działania zmierzające do sprzecznych celów.

Eliot, komentując koncepcję Arnolda, zauważa, że mówiąc o „perfekcji” w odniesieniu do kultury, możemy mieć na myśli wiele „doskonałości” i wiele kontekstów ich możliwego osiągnięcia. Jeżeli dalej zgodzimy się, że żaden rodzaj działania w obrębie kultury nie uosabia jej, czy też nie może być wyszczególniony jako jej pełny wyraz, to musimy dojść do wniosku, że osoba całkowicie ukulturalniona to fantazmat<sup>20</sup>. Przez „działania”, pisze Eliot, można tu rozumieć historyczne zainteresowanie mądrością skumulowaną przez wieki, zaangażowanie w sztukę (z perspektywy tworzącego ją mistrza lub amatora czy podziwiającego znawcy); można myśleć o doskonałości manier – światowości i obyciu – czy też o filozofii, jednak ciężko przypuszczać, by można mieć na myśli wszystkie te rzeczy jednocześnie<sup>21</sup>. Eliot wskazuje, że chociażby muzyka czy malarstwo nie pojawiają się w sposób bezpośredni w przedstawianym przez Arnolda opisie człowieka kultury, podczas gdy nie można chyba zaprzeczyć, iż są one jej niezbywalnymi elementami.

Eliot jednak nie widzi tutaj przeszkody dla przetrwania i rozwoju kultury. W *Notatkach ku definicji kultury* otwarcie pisze:

Kultura nie może być czymś w całości uświadomionym, a kultura, której jesteśmy w pełni świadomi, nigdy nie jest całą kulturą. Kultura rzeczywista ukierunkowuje działania tych, którzy manipulują tym, co *nazywają* kulturą<sup>22</sup>.

Rozważając pojęcie kultury, Eliot nie stara się zatem zbudować jego definicji w oparciu o jakąś określoną teorię czy światopogląd. Nie próbuje też jej systematycznie opisywać, ani formować jej koncepcji podług jakiejś idei. Byłoby to bowiem przedsięwzięcie z góry skazane na porażkę – porażkę, którą w ocenie zarówno Eliota, jak i Scrutona poniósł neoromantyzm na początku XX wieku. Mechanicznie reprodukcując konwencje minionego wieku, neoromantyzm w efekcie zakładał określoną i zamkniętą wizję kultury i uznawał reprezentowane w jego własnym idiomie formy za jej najpełniejszy wyraz.

Eliot widział w tym stanie rzeczy coś więcej niż tylko ułomność estetyki, która się wyczerpała. W jego mniemaniu, jak zauważa Scruton, powtarzane

<sup>19</sup> Por. T.S. Eliot, *Tradition and Individual Talent*, w: Eliot 1932.

<sup>20</sup> Eliot 2007, s. 122–124.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Eliot 2007, s. 225.

bezrefleksyjnie klisze literackie zdradzały głębszą ułomność natury moralnej: niezdolność dostrzeżenia życia takim, jakie rzeczywiście jest; nieumiejętność odczuwania tego, co powinniśmy odczuwać w stosunku do doświadczenia czasu, który jest wyłącznie nasz<sup>23</sup>. Poszukiwanie nowego idiomu, w którym możliwe byłoby wyrażenie współczesnego doświadczenia, nie jest dla Eliota przedsięwzięciem jedynie estetycznym. Jest to przedsięwzięcie przede wszystkim moralne, mające na celu odkrycie i określenie sensu i kształtu samego tego doświadczenia.

Poczucie bezradności w obliczu tego zadania, której doświadczało pokolenie I wojny światowej, a wraz z nim Eliot, wyraził on w swoim najśłynniejszym poemacie *Ziemia jałowa*. Rozpoznawszy moralne źródło owego poczucia beznadziejności, odpowiedzialność związaną z koniecznością odpowiedzi na nie łączył, jak wspominałem, nie tylko z tworzoną przez siebie sztuką, ale także z krytyką artystyczną i kulturową<sup>24</sup>. Podobnie Scruton, jak pisze, wychodząc od identyfikacji kwestii estetyki z głębszą kwestią moralności, którą ta implikuje, zwrócił się ku próbom oceny współczesnej kultury. Tak jak Eliot identyfikował on brak umiejętności odczuwania właściwych emocji w obliczu doświadczeń życia codziennego, który obserwował naokoło, z sentymentalizmem obecnym w kulturze<sup>25</sup>. Na swej drodze odkrył zaskakujących sprzymierzeńców duchowych w postaci socjalistów, jak F.R. Levis, i marksistów, jak Theodor Adorno i Walter Benjamin, którzy, tak jak on sam, krytykowali emocjonalną płytkość współczesnych nurtów kultury popularnej i związaną z tym nieudolność w wyrażaniu doświadczenia współczesności<sup>26</sup>.

Zarówno Eliot, jak i Scruton, wychodząc od rozważań ściśle estetycznych zatem, dochodzą do teorii kultury i uosabianych przez nią wartości. Teoretyczne zwrócenie się ku kulturze nie oznacza jednak dążenia do stworzenia jej jednolitej koncepcji i tutaj zarówno Eliot, jak i Scruton rozstają się z socjalistami i marksistami. Jak twierdzi Eliot, punktem wyjścia jego rozważań jest jedynie pytanie, czy istnieją jakieś stałe *warunki*, których niespełnienie nie pozwala oczekiwać rozwoju czy istnienia kultury<sup>27</sup>. Inaczej więc niż w przypadku rusztowania, kultury nie można zbudować według z góry przewidzianego planu. Jak wielokrotnie powtarza, próby centralnego planowania czy umyślnej organizacji okazują się zazwyczaj wyłącznie destruktywne. Nawet jeżeli rozkład kultury miałby postępować aż do jej całkowitego zaniku (a nie jest to jego zdaniem nieprawdopodobne), to będzie

---

<sup>23</sup> Scruton 2006a, s. 199.

<sup>24</sup> T.S. Eliot, *The Use of Poetry and the Use of Criticism*, w: Eliot 1933.

<sup>25</sup> Scruton 2005, s. 30.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Eliot 2007, s. 208–209.



się ona musiała odrodzić w sposób organiczny. Jej ewentualna odbudowa nigdy nie przyjmie formy opartej wyłącznie na świadomej rekonstrukcji:

(...) kultura jest tworem, który musi wzrastać – nie można zbudować drzewa, można je tylko zasadzić, dbać o nie i czekać, aż w swoim czasie osiągnie dojrzałość, a kiedy to się stanie, nie wolno się skarżyć, że z żółdzia wyrósł dąb, a nie wiąz<sup>28</sup>.

Z tego przekonania wynika jeden z dwóch najpoważniejszych zarzutów Eliota w stosunku do koncepcji kultury przedstawionej przez Arnolda. Dotyczy on tego, że zdaniem Eliota, w ujęciu Arnolda nacisk położony jest zbyt jednostronnie na kulturę jednostki z pominięciem jakichkolwiek jej relacji z innymi, bądź z całością społeczeństwa. To właśnie ten sposób mówienia o kulturze stwarza iluzję, że jednostka – immanentnie ukształtowana – jest pierwotna i wraz z innymi, jako atom składowy, tworzy kulturę jako przestrzeń wspólną – sumę jednostek. Eliot zauważa co prawda, iż Arnold wspomina o klasach, kiedy wprowadza swój podział na barbarzyńców, filistrów i pospólstwo, jednak służy on u Arnolda jedynie wytknięciu niedostatków poszczególnym klasom, bez wzmianki o tym, jak w grupach tych mogą realizować się doskonałości, o których pisze<sup>29</sup>.

Nie oznacza to bynajmniej, że pojęcie kultury w odniesieniu do jednostki jest dla Eliota wyłącznie wtórne. Jest, jak się zdaje, wręcz przeciwnie: o tyle, o ile – jak widzieliśmy – każdy nowy wkład w kulturę jest nie do pomyślenia bez kontekstu poprzedzających go osiągnięć, tak jest on także elementem zmieniającym całość dziedzictwa, z którego wyrasta<sup>30</sup>. Jest to zmiana z jednej strony niewielka, z drugiej jednak fundamentalna: z każdym nowym osiągnięciem całość poprzedzającej je kultury ukazuje się nam w jego świetle, jako proces, który je umożliwił. Ta sama zależność ma miejsce na wielu poziomach.

Eliot sugeruje, że kultura jednostki, kultura grupy (takiej jak klasa, elita, grupa wyznaniowa czy społeczność danego regionu) oraz kultura całego społeczeństwa (narodowego bądź wielonarodowego – np. Europy) są trzema różnymi znaczeniami, w których możemy o kulturze mówić<sup>31</sup>. Kiedy zatem, jak Arnold, rozpatrujemy w odniesieniu do kultury pojęcie takie jak „doskonałość”, musimy wziąć pod uwagę wszystkie te znaczenia. Staje się jasne, że „uwzniesienie”, które postuluje on jako cel dążenia jednostki, polegać musi nie na próbie całkowitej realizacji jakiejś idei perfekcji, ale raczej na uczestnictwie w niej poprzez przynależność do grup w różnym stopniu ją realizujących.

Sens tej przynależności jest niemożliwy do odzyskania, zdaniem Eliota, bez źródła, z którego każda przynależność duchowa płynie i którego jest

<sup>28</sup> Eliot 2007, s. 237–238.

<sup>29</sup> Eliot 2007, s. 123–124.

<sup>30</sup> T.S. Eliot, *Tradition and Individual Talent*, w: Eliot 1932.

<sup>31</sup> Eliot 2007, s. 122–139.

echem: pierwotnej przynależności do rodziny. „Podstawowym kanałem przekazywania kultury jest rodzina: żaden człowiek nie jest w stanie całkowicie uciec od rodzaju kultury, ani w pełni przewyższyć poziomu kultury, który nabył pod wpływem środowiska kształtującego jego wczesne lata”<sup>32</sup>, pisze Eliot. Jednym z powodów załamania się duchowej wspólnoty, którą Eliot widzi w kulturze, jest zawężenie pojęcia rodziny i jej porażka w wypełnianiu roli przekaźnika kultury, co podważa w kolejnych pokoleniach poczucie przynależności do niej. Już w 1948 roku Eliot zwraca uwagę, że pojęcie rodziny obejmuje jedynie żyjących jej członków, a nawet zauważa, iż rzadkością jest (już wtedy!), aby reklama, odwołując się do wartości rodzinnych, pokazywała liczną bądź większą niż dwupokoleniowa rodzinę, idealizując w ten sposób jej wizerunek, by eksploatować przesłodzone sentymenty<sup>33</sup>.

Eliot, myśląc o rodzinie, bierze pod uwagę więc obejmującą dłuższy okres:

pokorę w stosunku do zmarłych, jakkolwiek nieuchwytna by nie była, oraz troskę o jeszcze nienarodzonych, jak bardzo nie wydawałaby się odległą. O ile ten szacunek w stosunku do przeszłości i przyszłości nie jest kultywowany w domu, nigdy nie będzie czymś więcej niż słowną konwencją w danym społeczeństwie. Takie zainteresowanie przeszłością różni się od próżności i pretensji genealogii; taka odpowiedzialność za przyszłość jest inna od charakteryzującej twórcę programów społecznych<sup>34</sup>.

Jest to bezpośrednie odwołanie do przekonania Burke’a o nadrzędnym porządku, w którym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są ze sobą organicznie połączone. Ten porządek to żywa tradycja, w której żyjący, zmarli i jeszcze nienarodzeni stanowią jedność kulturalnej wspólnoty<sup>35</sup>. Tak szeroka perspektywa zakłada odniesienie do wartości stojących poza porządkiem kultury, wartości, które nadają sens kulturalnym doświadczeniom, umożliwiając dialog międzypokoleniowy. Tworzą one pewien porządek transcendentny, wyznaczający najbardziej podstawowe kategorie ludzkiego życia.

Paradygmatem takiej struktury jest, zdaniem Eliota, religia, której sens zawarty jest w uczestnictwie, opartym jednak na procesie wiecznej odnowy i wiecznego odtwarzania podstaw wspólnoty, jaką tworzy. Już we wstępie do swojego eseju o kulturze przywołuje on fakt, iż wszystkie znane nam kultury rozwinęły się wraz z religią<sup>36</sup>. Zdaniem Eliota jest to relacja tak ścisła, że kulturę rozważać należy zarówno jako źródło, jak i produkt religii w takim samym sensie, w jakim sama kultura jest zarówno źródłem, jak i produktem pewnego sposobu doświadczenia świata. Żadna kultura zatem nie mogła

<sup>32</sup> Eliot 1948, s. 43 (tłumaczenie – M.S.-R.). Por. Eliot 2007, s. 148.

<sup>33</sup> Eliot 2007, s. 149.

<sup>34</sup> Eliot 1948, s. 44 (tłumaczenie – M.S.-R.). Por. Eliot 2007, s. 149.

<sup>35</sup> Zob. R. Kirk, *Burke and the Politics of Prescription*, w: Kirk 1978, s. 28.

<sup>36</sup> Kirk 1978, s. 115.

powstać, ani nie może się rozwijać, nie będąc związana z religią. Również Roger Scruton podąża tu za Eliotem. W swojej pracy *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych* twierdzi, że właśnie poprzez doświadczenie sacrum należy szukać nici połączenia pomiędzy kulturą pospolitą a kulturą wysoką<sup>37</sup>. „Rdzeniem kultury pospolitej jest religia”<sup>38</sup>, pisze Scruton, jednak i w sferze kultury wysokiej duchowość odgrywa kluczową rolę. W czasach świetności, sugeruje Scruton, religia i sztuka pozostają nierozłączne.

Dopiero w okresie degradacji jednej bądź drugiej ich drogi zaczynają się rozchodzić, jak chociażby w Europie od czasów renesansu. Jednak nawet wtedy kultura wysoka nie jest pozbawiona doświadczenia sacrum zupełnie, gdyż jej założeniem jest poszukiwanie sensów transcendentalnych opisujących z innej perspektywy dostępną nam rzeczywistość. W napisanej prawie dziesięć lat później *Culture Counts* Scruton łączy doznanie sacrum z kulturą wysoką bardziej organicznie<sup>39</sup>. Twierdzi mianowicie, że swoistą funkcją kultury wysokiej (jeżeli możliwe jest mówienie o „funkcji” kultury) jest dążenie do i odkrywanie pewnej transcendencji i że w związku z tym doświadczenie wpisane w kulturę wysoką jest doświadczeniem duchowym, a nie jedynie estetycznym.

W tym miejscu zarówno Eliot, jak i Scruton różnią się od Arnolda, który widzi kulturę jako odrębną i nadrzędną kategorię, a religię, czy nawet duchowość w ogóle, jako jej, niezbywalną co prawda, jednak tylko pewną część. Widoczne jest to w dosyć zaskakującym stwierdzeniu:

(...) wartość tego, co człowiek sądzi o Bogu oraz innych przesłankach religii, zależy od tego, czym ów człowiek jest; to, czym człowiek jest natomiast, zależy od tego, w jakim stopniu osiąga on wysokość człowieka doskonałego i absolutnego<sup>40</sup>.

Mimo że przesadą wydaje się stwierdzenie Eliota, jakoby u Arnolda religia odgrywała jedynie rolę elementu kultury dostarczającego pewnej formy etycznej i dającego nieco emocjonalnego kolorytu, trudno zaprzeczyć, iż Arnold widzi duchowość jedynie jako część drogi do doskonałości osiągalnej w kulturze. Eliot natomiast sądzi, że w cywilizacji europejskiej kultura i duchowość traktowane są jak odrębne zjawiska głównie z powodów historycznych: kontaminacji rzymsko-greckiej kultury z wiarą chrześcijańską<sup>41</sup>. Dla nieuprzedzonego obserwatora wszelako lub w stosunku do kultury odizolowanej od zewnętrznych wpływów rozwój kultury i rozwój religii nie mogą być od siebie w ogóle oddzielone. Z tej perspektywy można by zarówno uznać, że sublimacja kultury jest przyczyną postępu w religii, jak również, że postęp

<sup>37</sup> Scruton 2006b, s. 18.

<sup>38</sup> Scruton 2006b, s. 14.

<sup>39</sup> Scruton 2007, s. 22.

<sup>40</sup> Arnold 1971, s. 30.

<sup>41</sup> Eliot 2007, s. 131.

w religii jest przyczyną sublimacji kultury. Eliot postrzega zatem kulturę i religię jako dwa aspekty tej samej rzeczy; jak pisze, kultura może być istotnie uznana za wcielenie religii należących do niej ludzi<sup>42</sup>.

Jako o aspektach jednej i tej samej rzeczy Eliot pisze o kulturze i religii, iż powinny być one nie tylko czymś, co jest posiadane, ale i celem dążenia zarówno jednostek, jak i grup. I dążenie, i stan posiadania powinny tu być rozumiane, według Eliota, jako odpowiednio: coś pośredniego pomiędzy świadomym wysiłkiem a nadzieją zbawienia i przyjęciem odpowiedzialności a otrzymaniem łaski<sup>43</sup>. Eliot wydaje się mówić, chociaż sam żartobliwie twierdzi, że nie do końca rozumie własne wnioski, iż duchowość kształtuje naszą kulturę, a kultura jest wyrazem naszej duchowości. Czyli nasza konstytucja jako istot ludzkich ma podstawy transcendentálne w kulturze, ale zarazem dopiero poprzez kulturę, w tym podwójnym sensie, do transcendencji dąży.

Również i Scruton w późnym okresie rozwoju swojej myśli dążył w tym kierunku, pisząc w *The Soul of the World* (2014) o naszej relacji z otaczającym nas światem jako zrozumiałej przede wszystkim w odniesieniu do kategorii sacrum. Stanowiskiem, które tam przyjmuje, jest stanowisko „dualizmu kognitywnego”<sup>44</sup>. Wyprowadza je z filozofii Kanta i Wittgensteina, utrzymując, że jedyny koherentny sposób, aby połączyć sprzeczne intuicje, jakie mamy, dotyczące kondycji ludzkiej, a tym samym kultury, to zaakceptować fakt, że podlegamy dwóm wzajemnie nieredukowalnym rodzajom opisu – w jednym sensie jesteśmy jedynie częścią świata, który obojętny jest na naszą w nim obecność, w drugim jesteśmy w jego centrum, a wartości i znaczenia, które tworzymy, organizują świat wokół nas. To stanowisko metafizyczne, które wyłożone w sposób dyskursywny Scruton odnalazł podczas swoich studiów w Cambridge w myśli Kanta i Wittgensteina, znacznie wcześniej, w Royal Grammar School, napotkał już, jak sam pisze, w *Czterech kwartetach* Eliota<sup>45</sup>. Eliot pokazał mu jednak, jak świat może w ten sposób być nie tylko rozumiany, ale i doświadczany. Bez doświadczenia świata, które oferuje uczestnictwo w kulturze, nie można natomiast jej adekwatnie zrozumieć jako źródła wartości i znaczeń, które nadają sens naszemu istnieniu. W tym kontekście należy rozumieć następujące wersy *Czterech kwartetów* Eliota, które zostały odczytane na pogrzebie Scrutona w Malmesbury Abbey 24 stycznia 2020 roku:

We shall not cease from exploration  
And the end of all exploring  
Will be to arrive where we started

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Eliot 2007, s. 135.

<sup>44</sup> Zob. Scruton 2014.

<sup>45</sup> Zob. Scruton 2005.

And know the place for the first time.  
 Through the unknown, remembered gate  
 When the last of earth left to discover  
 Is that which was the beginning;  
 At the source of the longest river  
 The voice of the hidden waterfall  
 And the children in the apple-tree  
 Not known, because not looked for  
 But heard, half-heard, in the stillness  
 Between two waves of the sea.  
 Quick now, here, now always –  
 A condition of complete simplicity  
 (Costing not less than everything)  
 And all shall be well and  
 All manner of thing shall be well  
 When the tongues of flame are in-folded  
 Into the crowned knot of fire  
 And the fire and the rose are one<sup>46</sup>.

[Nie ustaniemy w dociekaniach,  
 A kresem wszelkich naszych poszukiwań  
 Będzie dojście tam, skąd wyruszyliśmy  
 I poznanie tego miejsca po raz pierwszy.  
 Przez nieznaną, pamiętaną bramę  
 Gdy na ziemi pozostanie do odkrycia  
 Tylko to, co było początkiem;  
 U źródła najdłuższej rzeki  
 Głos ukrytego wodospadu  
 A wśród liści jabłoni dzieci,  
 Nieznane, gdyż nikt ich nie szukał  
 Lecz słyszane, jako półgłos, w ciszy  
 Między dwiema falami morza.  
 Żwawo teraz, tutaj, teraz, zawsze –  
 Stan całkowitej prostoty  
 (Kosztujący nie mniej niż wszystko)  
 I wszystko będzie dobrze i  
 Wszystkie sprawy ułożą się dobrze  
 Kiedy płatki płomienia splecą się  
 W koronowany węzeł ognia  
 I ogień i róża staną się jednym<sup>47</sup>]

<sup>46</sup> T.S. Eliot, *Little Gidding*, w: Eliot 1943, s. 242.

<sup>47</sup> Eliot 2016, s. 262–263.

## Bibliografia

- Arnold M. (1971), *Culture and Anarchy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliot T.S. (1932), *Selected Essays*, London: Faber and Faber.
- Eliot T.S. (1933), *The Use of Poetry and the Use of Criticism*, London: Faber and Faber.
- Eliot T.S. (1943), *Four Quartets*, London: Faber & Faber.
- Eliot T.S. (1948), *Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber & Faber.
- Eliot T.S. (2007), *Chrześcijaństwo, kultura, polityka, Kolory Idei*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Eliot T.S. (2016), *Szepty nieśmiertelności. Poezje wybrane*, przeł. K. Boczkowski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kirk R. (1978), *The Conservative Mind*, Chicago: Regenary Gateway.
- Kołąkowski L. (1984), *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks.
- Scruton R. (2005), *Gentle Regrets. Thoughts from a Life*, London – New York: Continuum.
- Scruton R. (2006a), *A Political Philosophy*, London – New York: Continuum.
- Scruton R. (2006b), *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, Łódź – Wrocław: Thesaurus.
- Scruton R. (2007), *Culture Counts*, New York: Encounter Books.
- Scruton R. (2014), *The Soul of the World*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

M i k o ł a j   S ł a w k o w s k i - R o d e

### T.S. Eliot and R.V. Scruton: Common pursuit of true judgement

**Keywords:** *T.S. Eliot, R. Scruton, culture, experience, religion, individual, community*

Roger Scruton refers to Thomas Stearns Eliot in almost every one of his books, but despite the undoubtedly fundamental influence, which Eliot had exerted on the development of Scruton's outlook, apart from a short article entitled *Eliot and Conservatism*, Scruton did not devote a separate work to Eliot's thought. As I try to show this is due to the fact that Scruton was not so much a scholar of Eliot, as a continuator of his thought – not merely an expert on his philosophy and poetry, but an inheritor of his spiritual legacy. Both Eliot and Scruton belong to a current, which may rightly be called conservative philosophy of culture. In this paper I outline the conception of culture advanced by Eliot, and show how Scruton draws on this conception in his own spiritual development.