

Anna Pałubicka
Poznań

Opozycja dwóch postaw wobec świata a koncepcja kultury Jerzego Kmity

Termin 'kultura' posiada setki znaczeń i na różne sposoby jest używany. Trudno w zakresie tej problematyki o nową perspektywę, a Jerzy Kmity ją zarysował i nazwał społeczno-regulacyjną koncepcją kultury. Nawiązał w niej do akademickiej tradycji myślenia o kulturze, kontynuując zawartą tam myśl, że kultura reguluje wszelkie dziedziny i odmiany aktywności ludzkiej od czynności symbolicznych po techniczno-użytkowe. Dodał, iż ten postulat wyraża się w akceptowanych społecznie (czyli w grupie osób lub większej wspólnotcie, czy społeczeństwie) normach i dyrektywach. Wartości, które obierane są na cele działań, jeśli mają być osiągnane skutecznie, to zarówno owe wartości, jak i sposoby ich realizacji muszą być znane i uznawane w danej wspólnotcie lub przynajmniej respektowane. Akceptowanie i respektowanie przekonań kulturowych (należących do świadomości społecznej) jest formą obecności wspólnoty w każdym rodzaju aktywności podejmowanej przez ludzi, a zarazem podstawą więzi łączących jednostki, integrujących je w danej wspólnotcie. Koncepcja kultury J. Kmity jest sformułowana na takim poziomie rozważań, na którym abstrahuje się od konkretnych, przedmiotowo ujmowanych wartości danej kultury, lecz wskazuje się ich typ, któremu podlega większość kultur, z wyjątkiem magicznych. Rozpoznaniu tej ostatniej poświęcił osobną uwagę, dał temu wyraz, rozważając np. związki sztuki z magią. Perspektywa zarysowana przez społeczno-regulacyjną koncepcję kultury wyznacza przedmiot opisu kulturoznawczego i tym samym, w zamyśle jej autora, może stanowić podstawę integracji dyscyplin humanistycznych w zaproponowanym projekcie *humanistyki zintegrowanej*.

Wspomniany przedmiot opisu kulturoznawczego charakteryzowany jest na pewnym poziomie abstrakcyjności. Nie chodzi o to, że rozważana koncepcja kultury wyznaczałaby zestawy konkretnych wartości, określonych co do treści

przedmiotowej i tylko takim nadawała status wartości kulturowych. Nie można postulatami teoretycznymi zastąpić przecież badań empirycznych. W grę wchodzi raczej tylko orientowanie badaczy w zakresie poszukiwań stanów rzeczy, które są wartościami w danej wspólnoty. Podobnie rzecz się ma z dyrektywami kulturowymi. Badacz reprezentujący stanowisko humanistyki zintegrowanej podchodzi do studiów z zamiarem poszukiwania określonych reguł i wartości akceptowanych i respektowanych w danej wspólnoty. Opisy różnych kultur czy dziedzin kultury stosujące się do tego założenia, stałyby się porównywalne między sobą, zawierałyby bowiem tę samą „miarę” porównania. Porównywalne stałyby się rozpoznane wartości i reguły pielęgnowane w danej wspólnoty. Oczywiście, trzeba pamiętać, że nie chodzi o jakieś obiektywne, pozakulturowe poznanie kultury z „wzrynu oka boskiego” – jak powiada Hilary Putnam, ale o wręcz coś przeciwnego. O sformułowanie wiedzy, której przysługiwałoby status poznawczy w kulturze badacza, a wspomniana „miara” porównawcza również wywodziłaby się z kultury badacza. Pamiętajmy, iż prowadzimy badania, formułujemy wiedzę, piszemy prace naukowe dla nas współczesnych i ze współbliźniami staramy się skomunikować. Uwzględnianie tego założenia zdaje się konieczne w postępowaniu badawczym.

Jest jeszcze chyba inny ważny powód, aby poprzeć zarysowany projekt humanistyki zintegrowanej. Pozwala on dostrzec, a następnie opisać działania kulturowe w postaci algorytmów (oczywiście z uwzględnieniem specyfiki człowieka, który zawsze może zaniechać wykonania działania realizującego kulturowo usankcjonowany związek intencjonalny i tym samym odstąpić od algorytmiczności swojego postępowania). Pojęcie algorytmu funkcjonuje na terenie dyscyplin formalnych, szczególnie jest eksploatowane obecnie na terenie nauk informatycznych. Pierwotnie identyfikowane było jego znaczenie z pojęciem wzoru, a obecnie na terenie nauk informatycznych z opracowaną krok po kroku procedurą rozwiązywania problemu. Wiedza syntetyczna, aby została przetworzona w program komputerowy musi umożliwić zbudowanie czy odnalezienie określonego algorytmu, wtedy też można jej nadać charakter obliczeniowy. Daniel C. Dennett, gorliwy zwolennik teorii obliczeniowej, tak charakteryzuje pojęcie algorytmu: „Algorytm to abstrakcyjny proces, który może zostać zdefiniowany poprzez zestaw podstawowych procedur – zestaw instrukcji; to po prostu ustrukturyzowany szereg procedur” (Dennett 2005, s. 121).

Uważa, że niemal każdy proces można rozpatrywać pod kątem obliczeniowym i to zarówno z zakresu świata fizycznego, biologicznego czy kulturowego. Ludzkie działanie nastawione na cel, a więc motyw działań ludzkich wyznaczają w tej koncepcji poziom, określony mianem *nastawienia intencjonalnego*. Motywy ludzkie poddane analizie prowadzą do wskazania wzorów postępowania mających moc predykcyjną. Nie są one redukowalne do zjawisk fizycznych, które umieszcza na oddzielnym poziomie. Co najciekawsze, wpro-

wadza jeszcze poziom nastawienia konstrukcyjnego, który lokuje między poziomem nastawienia intencjonalnego a poziomem zjawisk fizycznych. Poziom pomiędzy, według tej koncepcji, czyli nastawienia konstrukcyjnego, jest zarazem poziomem *software'u*. Poziom nastawienia konstrukcyjnego, jeśli rozumiem Dennetta, zawierałby zrekonstruowane wzorce działania, które umożliwiają predykcję.

Porównując koncepcję D. Dennetta ze społeczno-regulacyjną koncepcją J. Kmity, zauważam, iż wyróżniony i konstruowany przez filozofa amerykańskiego poziom nastawienia konstrukcyjnego, umożliwiający stosowanie perspektywy obliczeniowej, jest sednem rozumienia pojęcia kultury w społeczno-regulacyjnej koncepcji. Przyjęte w niej znaczenie kultury „przygotowane” jest do tego, jak się zdaje, aby zastosować perspektywę obliczeniową w badaniach kulturoznawczych, bez specjalnego wyróżniania poziomu nastawienia konstrukcyjnego. Rzeczona koncepcja charakteryzuje działania w świetle motywów wymuszających aktywność, spośród których akcentuje się ponadindywidualny status norm i dyrektyw. Są one wiedzą proceduralną (technologiczną) o statusie kulturowym. Każdy wzór kulturowy, oprócz innych elementów, określa sposób postępowania partycypujących w nim. Do problemu tego wrócę nieco później, na razie podkreślę spontaniczność i rutynowość jego stosowania przez działającego i jego plemię kulturowe.

W perspektywie obliczeniowej badań kulturoznawczych szczególnie cenne okazują się, jak sądzę, wszelkiego rodzaju regularności kulturowe (ponadindywidualne), a więc wyuczone czynności, nabyte w pierwotnej socjalizacji, rutynowo pielęgnowane wzory kulturowe, nawyki kulturowe, rytuały, obrzędy, obyczaje. Innymi słowy, wiedza humanistyczna, która zawiera w sobie opisy wartości kulturowych nadających cele działaniom ludzkim oraz reguły łączące działanie z celem (układających się często we wzory kulturowe), inaczej mówiąc kulturowa – wiedza proceduralna ma charakter algorytmiczny; przy czym algorytm byłby nie uniwersalny, ale zrelatywizowany do badanej kultury. Jeśli jest coś na rzeczy w tym, to możliwość budowania modeli dla różnych kultur przez wykorzystanie technik komputerowych (*software*) stoi przed humanistami otworem. Ukonstytuuje się nowa dziedzina badań kulturoznawczych pod nazwą np. modelowanie kulturowe.

Przejdę teraz do zasadniczego problemu mego artykułu, który wyraża jego tytuł. Zapowiada się w nim wyróżnienie dwóch postaw (w skrócie: aktora i obserwatora), które zamierzam przeanalizować w założeniach koncepcji kultury J. Kmity. Aczkolwiek w pierwotnej postaci przywoływanej tu koncepcji nie kładzie się nacisku na wyodrębnianie różnych, niesprowadzalnych do siebie postaw, wyróżnienie ich jednak nie wymaga zmiany charakteryzowania kultury, jakie zaproponowane zostało przez społeczno-regulacyjną koncepcję kultury. Co więcej, przyjęte przez nią rozwiązania wręcz umożliwiają podjęcie bardziej szczegółowej ich analizy i wyraźniejsze podkreślenie statusu kulturowego obydwu postaw. Przede wszystkim idzie o rozróżnienie wprowadzone przez J. Kmity

między przekonaniem kulturowym i respektowaniem i akceptowaniem. Dlaczego rozróżnienie to wydaje się doniosłe? Między innymi dlatego, że funduje ono dwa sposoby partycypacji podmiotu w kulturze. Zajmę się najpierw pierwszym z wymienionych, respektującą formą partycypacji w kulturze.

Już J. Frazer w swym klasycznym dziele poświęconym magii zatytułowanym *Złota Galaz* wprowadza rozróżnienie na magię praktyczną i magię teoretyczną. Magia praktyczna rozumiana jest: „jako zespół przepisów, którymi ludzie muszą się kierować, by osiągnąć zamierzone cele” (Frazer 1965, s. 37). „Krótko mówiąc, magia jest dla niego [człowieka magicznego – podkr. A.P.] zawsze sztuką, a nie nauką” (*ibidem*, s. 39). Magia teoretyczna, w koncepcji antropologa brytyjskiego, powstałaby wówczas, kiedy ów zespół przepisów działania zostałby uznany za system praw przyrody. Tego poziomu refleksji nie osiąga jednak nigdy myśl magiczna, a zatem magia teoretyczna, jej treść, byłaby wyłącznie imputacją badaczy. Przeczył ponadto temu, aby przepisy określające działanie magiczne były nabywane przez świadome naśladownictwo. Przy uwzględnieniu tego wyłania się obraz kultury magicznej składający się z działań, które nie są bezmyślne, ale też nie są sterowane świadomą myślą, myślą autonomiczną względem działania. Jest to rodzaj działań układających się najczęściej we wzór kulturowy (R. Benedict). Każdy wzór buduje sekwencja następujących po sobie działań realizujących obrany cel nadrzędny. Jest on rozumiany przez członków wspólnoty kulturowej, wiadomo jak go stosować i znany jest zakres jego stosowalności. Ta spontaniczna zrozumiłość wzoru kulturowego jest podtrzymywana w codzienności. Filozoficzną charakterystykę wzoru kulturowego odnajduję w filozofii Platona. Poszukiwał on nowego rodzaju wiedzy niezbędnej w wychowywaniu młodzieży ateńskiej. Chodziło mu, jak wiadomo, o wiedzę, która zawierałaby zarazem jakiś opis świata (tak jest), normę (tak powinno być) i to jest dobro. Wydaje się, że tylko podtrzymywany w danej kulturze wzór kulturowy oparty jest na wiedzy, która byłaby w stanie mieć te cechy. Dla każdego podmiotu pielęgnowany wzór kulturowy wyznacza bowiem granice świata i jego przedmiotowość, oferuje zarazem umiejętność radzenia sobie z tym kulturowym światem oraz utwierdza uczestników w mniemaniu o jego trwałości.

W perspektywie natomiast badacza wzór kulturowy opisywany jest jako zespół spontanicznych i rutynowych działań. Wykonuje się go bez rozpoznania przez uczestnika zasad nim sterujących czy innej formy świadomego namysłu. Realizuje się go w sposób nieangażujący przytomnej uwagi. Wyuczone, praktycznie opanowane wzory kulturowe, tak jak każda rutyna, wywołują u obserwatorów wrażenie, które w omawianej tu koncepcji zostało określone mianem respektowania przekonań kulturowych. Zauważmy, iż użyte określenie nie przesądza genezy owego respektowania przekonań w działaniach. Nie rozstrzyga też o sposobie nabycia wzoru kulturowego, a więc czy uczymy się go świadomie przez instrukcję, czy warunkowanie instrumentalne. Jest to zupełnie inny problem wymagający odrębnych studiów.

Wzór kulturowy jest również pewną umiejętnością wykonywania sekwencji czynności intencjonalnych bardzo często w sposób spontaniczny i rutynowy, którego praktykowanie odbywa się bez pojęciowej werbalizacji związków intencjonalnych. Koncepcja J. Frazera, jej aspekty omawiane wcześniej wzmacniają, jak sądzę, przekonanie, iż kompetencja kulturowa społeczeństw oralnych ogranicza się wyłącznie do umiejętności (myślenia działaniami) układających się we wzory kulturowe. W pojęciach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury ten typ partycypacji w kulturze rozpoznany został jako właśnie respektowanie przekonań kulturowych, przy czym pojęciowa ich forma, zbyteczna w postawie aktora, nadawana jest przez badacza.

Wiele klasycznych koncepcji kultury, m.in. np. R. Benedict, M. Mead, u nas A. Kłosowska, znaczenie słowa „kultura” wręcz utożsamia z pojęciem wzoru kulturowego. Tak rozumiana kultura okazuje się pomocnym narzędziem w badaniach wspólnot tradycyjnych. Jak jednak rozumieć kulturę w społeczeństwach nowoczesnych i ponowoczesnych, w których w coraz mniejszym stopniu pielęgnowane są wzory kulturowe, a nawet wręcz już nie funkcjonują. W społeczeństwach tych pojęcie kultury pozostać nadal może użytecznym narzędziem badawczym, pod warunkiem że obejmie swoim zasięgiem procesy związane z zanikaniem wzorów wśród członków danej wspólnoty i umożliwi poszukiwania tego, co kulturowe w innych obszarach wspólnej świadomości. Czyni tak właśnie koncepcja kultury J. Kmity. Podkreśla się w niej wagę tego drugiego sposobu partycypowania w kulturze, odwołującego się do świadomie akceptowanych przekonań przez członków danej wspólnoty. Przekonań kulturowych poszukuje się w sferze wiedzy budującej nasze rozumienie świata, w obszarze aktywności mentalnej, a już nie we wzorach regulujących aktywność tylko zewnętrzną (pozamentalną) członków wspólnoty kulturowej, jak w społeczeństwach wczesnotradycyjnych. Budowanie i nabywanie obrazu świata jest wynikiem podejmowania czynności umysłowych (w sferze mentalnej), które jako kulturowe również są odpowiednio regulowane. Świadomość tego stanu rzeczy jest obecna w antropologii amerykańskiej, pojawia się wraz z ideą relatywizmu kulturowego – od F. Boasa po W. Goodenougha:

Żaden człowiek nie patrzy nigdy na świat absolutnie czystym wzrokiem. Od-biera go za pośrednictwem określonego zespołu zwyczajów, instytucji i sposobów myślenia. Nawet w dociekaniach filozoficznych nie jest w stanie wyjść poza te stereotypy; pojęcie prawdy i fałszu będą się ciągle dla niego wiązały z określonymi tradycyjnymi odrębnościami. (Benedict 1999, s. 70)

Powszechna edukacja od czasów nowożytnych, jak i wzrastający jej poziom intelektualny jest procesem, który zagraża przyswojonej tradycji w postaci odpowiednich wzorów kulturowych. Coraz mniejszym autorytetem darzona jest tradycja kulturowa, postrzegana jako czynnik raczej ograniczający swobodę działania. Pielęgnowaniu wzorów kulturowych nie sprzyja też niesłyszany przyrost nowych wytworów technologicznych i konieczność radzenia sobie z nimi. Brak wzorów kulturowych, które można stosować w nowych, nieznanych dotąd sytuacjach,

wzmaga czujność podmiotów, mobilizuje uwagę, powodując często reakcje stresowe. Są to okoliczności, które wymuszają na podmiotach bycie świadomymi, przytomnymi uczestnikami kultury. Świadomość, o której mowa, przejawia się w adekwatnym do sytuacji doborze środków realizacji obranych celów. Sposoby realizacji są często twórczo obmyślane na okoliczność sytuacji. Podkreślić też trzeba wpływ procesów opisanych przez socjologów, m.in. A. Giddensa pod nazwą *refleksyjności* późnej nowoczesności (Giddens 2002, s. 29). Polegają one na powszechnym pielęgnowaniu postawy otwarcia się jednostek na nową wiedzę, którą następnie wykorzystuje się w modelowaniu podejmowanych działań. Krótko mówiąc, żyjemy w czasach, w których nie dziedziczone po pierwotnej socjalizacji wzory kulturowe, obejmujące sferę radzenia sobie w świecie zewnętrznym, lecz nowa wiedza wywiera chyba największy wpływ na modelowanie aktywności człowieka. W zarysowanym otoczeniu społecznym już nie tyle tradycyjne wzory kulturowe, co świadoma akceptacja przekonań określa stan kultury. Dobór środków umożliwiających realizację w coraz większym stopniu odbywa się poza obowiązującymi dotychczas wzorami kulturowymi. Opisane przemiany zachodzące w społeczeństwach współczesnych uzyskują swoje odzwierciedlenie w społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury w postaci chociażby wyróżnienia owego, drugiego sposobu partycypacji w kulturze: świadomego w niej uczestnictwa, przekraczającego ograniczenia partycypacji na poziomie umiejętności, a więc tylko respektującego przekonania.

Hannah Arendt, kiedy analizuje warunki istnienia ludzkiego na Ziemi, wskazuje na dwa jego fundamenty: *vita activa* i *vita contemplativa*.

Vita activa, życie ludzkie jako zaangażowane w robienie czegoś, jest zawsze zakorzenione w świecie ludzi i wykonywanych przez człowieka rzeczy; świata tego człowiek nigdy nie opuszcza i nigdy poza niego całkowicie nie wykracza. (Arendt 2010, s. 41)

Zatem bezruch, który bezsłownego zdumienia jest tylko przypadkowym, niezamierzonym skutkiem pochłonięcia przez czynność wewnętrzną, teraz staje się warunkiem, a tym samym najdonioślejszą cechą charakterystyczną *vita contemplativa*. To nie zdumienie opanowuje człowieka i sprawia, że popada on w bezruch, ale właśnie przez świadome zaprzestanie aktywności, czynności wytwarzania, osiąga on stan kontemplacji. (*Ibidem*, s. 339)

Vita activa w koncepcji H. Arendt podlega pracy, wytwarzaniu i działaniu. Podział ten pozostaje w zgodzie z tradycją arystotelesowską. Pamiętajmy jednak, że Arystoteles pojęcie działania rozumiał zgoła inaczej niż my współcześni. Z działaniem w sensie Arystotelesa mamy do czynienia na terenie etyki i polityki. Chodzi, jak dziś powiedzielibyśmy, o działania społeczne, działania uwzględniające czy nastawione na inne podmioty, a więc interakcyjne. Autorka *Kondycji ludzkiej* chciałaby przywrócić to starożytne rozumienie aktywności i ukazać jego przydatność współcześnie, zwłaszcza na obszarze polityki. W przywoływanej tu koncepcji H. Arendt przyjmuje się, iż kontemplacja, aż po czasy nowożytne, była aksjologicznie nadrzędna względem działania ludzkiego. W czasach nowożytnych

relacja między *vita activa* a *vita contemplativa* ulega aksjologicznemu odwróceniu. Kontemplacja przekształca się w myślenie, którego granice wyznaczone są przez działanie, a samo myślenie też podporządkowane jest aktywności. Przekształceniu ulega też rozumienie pojęcia działania. Pojawia się więc nowe jego znaczenie, odtąd pojęcie działania rozumiane jest jako wszelkie manipulowanie przedmiotami. Jest to tradycja wywodząca się K. Marksa. To, co pierwotnie, czyli w czasach Arystotelesa, nazywano działaniem praktycznym (etykę i politykę zaliczano do nauk praktycznych), my identyfikujemy z działaniem społecznym, a pojęcie działania obejmuje swym zakresem wszelkie formy aktywności i manipulacji.

Warunki egzystencji ludzkiej na Ziemi sformułowane przez H. Arendt, jeśli miałyby status kulturowych, to winny być ponadindywidualne w tym znaczeniu, iż są dostępne członkom danej wspólnoty. Ich kulturowość wyrażałaby się też w odpowiednim uregulowaniu kulturowym. W pielęgnowaniu określonego zestawu wspólnych przekonań przez członków danej wspólnoty w zakresie *vita activa* i odmiennych dla *vita contemplativa*. Są w omawianej pracy przesłanki, aby w tym kierunku, kulturowym, interpretować owe warunki egzystencji ludzkiej. Znajduję je w wypowiedziach, w których autorka odżegnuje się od przypisywania ich naturze ludzkiej, podkreślając zależność owych warunków od bliżej niesprecyzowanego otoczenia społecznego. Podobnie rzecz się ma z pojęciem natury człowieka, nie jest ono wyraźnie scharakteryzowane w jej tekście. Po zapoznaniu się z wypowiedziami autorki trudno mi rozstrzygnąć, czy naturę człowieka rozumie przyrodniczo, czy jako zestaw cech gatunkowych, niekoniecznie rozumianych biologicznie.

Ludzie są istotami uwarunkowanymi, bo wszystko, z czym się stykają, natychmiast zmienia się w jakieś uwarunkowanie ich egzystencji. Świat, w którym dokonuje się *vita activa*, składa się z rzeczy będących wytworami czynności ludzkich, ale chociaż rzeczy te zawdzięczają istnienie wyłącznie ludziom, nieustannie warunkują swych ludzkich wytwórców. Oprócz warunków, na których dane jest człowiekowi życie na Ziemi, i częściowo poza nimi, ludzie nieustannie tworzą własne uwarunkowania, które pomimo swego ludzkiego pochodzenia i zmienności, mają tę samą siłę warunkowania co rzeczy naturalne. (Arendt 2010, s. 27)

Jeśli zinterpretować warunki życia na Ziemi w kategoriach kulturowych, wówczas byłyby one odmianą uniwersaliów kulturowych; wskazują na to niektóre jej wypowiedzi. Gdyby jednak rozumieć je w sposób uniwersalny, to pojawiłyby się trudności z ich spełnieniem w społeczeństwach przedpiśmiennych. Wspólnoty pierwotne, o czym już pisałam wcześniej, nie są w stanie egzystować na takim poziomie, jaki wymaga *vita contemplativa*, a więc można byłoby tylko opisywać ich *vita activa*. Sama też autorka stwierdza, iż w nowożytności kończy się *vita contemplativa* i następuje aksjologiczne jego odwrócenie. Kontemplacja przekształca się w myślenie, zakres działania (instrumentalnego) wyznacza granice myślenia. Warunki egzystencji, które omawia H. Arendt, nie są więc uniwersalnymi, w sensie mocnym, warunkami egzystencji ludzkiej na Ziemi, skoro ich treść i zakres podlegają zmianom. Co więcej, są wspólnoty ludzkie, które przynajmniej jednego

warunku nie są w stanie dopełnić, a przeżywają. Jednocześnie przekonuje mnie stwierdzenie H. Arendt, że bez aktywności, bez *vita activa* wspólnoty nie mogą się reprodukować, a życie ludzkie egzystować. Jeden przynajmniej z warunków egzystencji ludzkiej na Ziemi wskazanych przez H. Arendt ma wymiar uniwersalny. Interesuje mnie problem, jak zatem w świetle społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury można by zinterpretować omawiane przez H. Arendt warunki życia na Ziemi? Najbliższy odpowiednik, jaki znajduję w terminach koncepcji kultury, którą omawiam w niniejszym artykule, to uznanie ich za dwa różne sposoby partycypacji w kulturze danej wspólnoty. Partycypacja wymagająca tylko respektowania przekonań kulturowych oraz ta druga, związana ze świadomą akceptacją przekonań. Pozostaje teraz dookreślić, jakie wspólnoty wchodziłyby w grę, od kiedy w kulturze europejskiej można wyróżnić te dwa typy partycypacji w kulturze.

Niewątpliwie już w europejskiej kulturze modernizmu lub nowoczesnej¹ obydwa warunki wskazane przez H. Arendt są obecne i realizowane, zarówno więc *vita activa*, jak i *vita contemplativa*. W języku społeczno-regulacyjnej koncepcji należałoby powiedzieć, iż podmiot ludzki może partycypować w swojej kulturze poprzez respektowanie przekonań, ale też i świadome ich akceptowanie. Dalsza, pełniejsza charakterystyka podjętego problemu wymaga wprowadzenia dwóch pojęć: perspektywy myślenia oraz postawy. Przez perspektywę myślenia rozumieć będę cechę (lub zestaw cech) z wyższego poziomu abstrakcji, którą mają wszystkie konkretne akty myślowe ją wypełniające. Z kolei postawa pojawia się w trakcie realizowania obranej perspektywy myślowej, jest zatem sposobem realizacji perspektywy myślenia.

Wracając do modernizmu europejskiego, da się w nim wyróżnić dwie odmienne perspektywy myślowe: pierwsza, wyrażająca się w trosce o własne wartości (cele) oraz druga będąca „bezinteresownym przyglądaniem się światu w imię prawdy” – jak powiedziałby Arystoteles. Przywołanie Arystotelesa nie jest przypadkowe, chodzi mi o zaznaczenie historycznej metryki narodzin tej perspektywy. W starożytnej Grecji, w czasach od Sokratesa do Arystotelesa powstaje filozofia, a wraz z nią konstituuje się perspektywa myślenia metafizyczno-teoretycznego. W okresie jej klasycznego rozwoju współegzystują dwa sposoby myślenia: pierwszy z wyróżnionych, będący kontynuacją myślenia magicznego oraz drugi: metafizyczno-teoretyczny uformowany przez filozofię. W filozofii Platona, chyba po raz pierwszy w kulturze, dochodzi do swoistego odnotowania owego spontanicznie praktycznego sposobu myślenia-działania koncentrującego się wokół troski o własne wartości. Identyfikowany jest on z Platońskim pozorem, pozostaje więc zależny od bardziej wartościowego pod każdym względem świata idealnego, jego istnienie gwarantowane jest przez związek z istotą świata;

¹ W niniejszym artykule obu pojęć – ‘modernizm’ i ‘nowoczesność’ – używać będę zamiennie, epokę modernizmu, nowoczesności dzielić będę na 3 okresy: wczesny, klasyczny i krytyczny; przy czym wczesna nowoczesność pokrywa się z okresem nowożytności. Kiedy mowa o klasycznym modernizmie, będę miała na myśli przede wszystkim wiek XVIII.

pozór jest tylko okazją do przypomnienia idei. Jednocześnie zostają przez Platona nakreślone, z podziwu godną dokładnością, relacje łączące istotę świata z jego pozorami (są to 4 relacje: *mimēsis*, *koinonia*, *methēxis*, *parousia* (Reale 1996, t. II, s. 109), które odpowiadają prawom myślenia magicznego opracowanym przez J.G. Frazera w postaci magii sympatycznej (magia homeopatyczna i magia przenośna) czy Hume'a zasadom empiryzmu (współwystępowania i następstwa). Wspólnota grecka od czasów Platona wyraża podporządkowanie życia jednostkowego i zbiorowego rozumowi i rozwiązaniom dyktowanym przez niego, a więc perspektywie metafizyczno-teoretycznej. Wskazana cecha kształtującej się od owych czasów kultury greckiej oraz jej kontynuacja w następnych okresach już kultury europejskiej – jak się okazało – sprzyja niespotykanemu w innych kręgach cywilizacji ziemskiej rozwojowi technologicznemu. Te dwie perspektywy myślowe, w dalszym trwaniu kultury europejskiej podlegają przemianom. Z dalszego omawiania² wspomnianych przemian zrezygnuję z uwagi na podjęte cele w niniejszym artykule. Przejdę natomiast do charakterystyki pojęcia postawy w relacji do perspektywy myślowej.

Nasza kultura współczesna, kontynuując rozwiązania funkcjonujące w modernizmie, umożliwi nam realizację obranych wartości i nakreślonych przez nas celów³, ale też możemy w niej uczestniczyć, „przyglądając się”⁴ z dystansu swojej czy innych aktywności w otoczeniu zewnętrznym. Nie tylko działania ludzkie dają się obserwować z dystansu, ale wszystko, co się wydarza i znajduje się w otoczeniu i pewno jeszcze więcej. Postawa aktora, który przez podejmowane przez siebie działania zostaje uczestnikiem dziejących się wydarzeń, przyjmowana jest przez każdy podmiot w każdej kulturze. Bez aktywności nie jest możliwe przeżycie egzystencji. Hannah Arendt uczyniła z aktywności uniwersalny warunek życia na Ziemi. Podobnie Martin Heidegger, dla którego perspektywa zakreślona przez pytanie: *do czego?*, generująca postawę *poręczności* czy *narzędziowości* jest *byciem*. Uogólniając tę myśl autora *Bycia i czasu*, da się zakreślić horyzont partycypacji w kulturze kierowany poręcznością. Jest to zresztą najstarsza historycznie perspektywa myślenia i najwcześniejsza, w życiu osobniczym postawa podmiotu przyswajania kultury na etapie pierwotnej socjalizacji. Wiąże się ona z nabywaniem określonych umiejętności „radzenia sobie ze światem” w nastawieniu praktycznym w sensie Heideggera.

Postawy, które wyróżniam, mają status kulturowych. Jednostka ludzka najpierw nabywa je poprzez proces partycypacji w swojej kultury, by w wieku

² Zainteresowanych tą problematyką odsyłam do mojego artykułu *Charakterystyka kultury modernizmu europejskiego w perspektywie filozofii kultury*, „Filo-Sofija”, nr 10 (2010/1), s. 7-24.

³ Proponuję odróżnić wartość-sens kulturowy od celu działania. Cel znika wraz z jego zrealizowaniem, natomiast wartość obowiązuje nadal i trwa w kulturze.

⁴ Słowa „przyglądanie się” i „obserwacja” używam w znaczeniu podkreślającym raczej opozycję względem aktywnego zaangażowania w coś. Nie chodzi więc o położenie nacisku na percepcję wzrokową i obserwację wzrokową, lecz o uważanie. W tym sensie niewidomy może obserwować np. dotykem, smakiem, węchem.

dojrzałym np. mieć wpływ na jej przemianę. Wczesne uczenie się kultury i w niej partycypowanie odbywa się w procesie pierwotnej socjalizacji, jak przyjmują socjologowie (Berger, Luckmann). Umownie można przyjąć, że rozpoczęcie edukacji szkolnej, opartej na piśmie, stwarza możliwość przekroczenia granic pierwotnej socjalizacji. Wedle koncepcji kultury J. Kmity uczenie się i partycypacja w kulturze polega na opanowaniu odpowiednich reguł działania normatywnych i dyrektywalnych charakterystycznych dla danej kultury. Na wczesnym etapie socjalizacji pierwotnej przyswajamy przekonania kulturowe, rozpoczynając od ich praktycznego respektowania, a następnie nabywamy świadomie owych przekonań kulturowych na sposób umiejętności. Będziemy wówczas dysponować *w i e d z ą*, *j a k o* własnej kulturze. *Vita contemplativa*, tak zresztą jak zajmowanie postawy dystansującej się, niezaangażowanej w działanie może odbywać się wyłącznie w sposób świadomy, na poziomie *w i e d z y*, *ż e*. Pamiętajmy też, że pielęgnowanie reguł kulturowych w codzienności jest zarazem podtrzymywaniem wizji świata, które one pilotują. Jak uczą nas dzieje kultury europejskiej, wizja świata, o której mowa, może mieć postać wyobrażenia zbiorowego bądź świadomych przekonań.

Zauważmy, iż zatem bez posiadania określonej wiedzy proceduralnej o statusie kulturowym jednostka ludzka nie jest w stanie przeżyć we wspólnocie, a tym bardziej poza nią. Perspektywa myślenia troski o wybrane wartości realizuje się zawsze w postawie aktora, w postawie praktycznego działania. Możemy niekiedy przekroczyć granice tej postawy, dystansując się od zaangażowania w realizację obranych wartości, poświęcając uwagę tylko rozmyślaniom, by powrócić do niej wraz z aktywnością skierowaną na nowe cele. Natomiast perspektywa myślenia nastawionego na „beziinteresowny względem działania” opis świata w trakcie realizacji generuje postawę obserwatora.

Z tego przeciwstawienia nie należy wyciągać wniosku, iż kiedy działamy, to nie myślimy, nie reflektujemy czy nie wykorzystujemy określonej wiedzy. Nie o to tu idzie. Zamiarem moim jest zwrócenie uwagi na okoliczność, iż postawy, które wyróżniam, odwołują się do zgoła dwóch różnych rodzajów wiedzy budujących różne perspektywy myślenia, a same są różnymi odmianami partycypacji w kulturze. Aktor może to czynić tylko respektująco lub nieświadomie, natomiast obserwator – tylko świadomie, zdając sobie sprawę z tego, co obserwuje.

Pod względem treści (nad czym można reflektować), jak i metody przeprowadzania tej refleksji perspektywa myślenia realizowana w postawie obserwatora jest nieporównywalna z historycznie wcześniejszymi odmianami kontemplacji, na które wskazywała H. Arendt. Przede wszystkim staje się metodą pozyskiwania wiedzy prawomocnej, pewnej, której można zaufać, a nauka miejscem, gdzie można ją osiągać. Podmiot ludzki, aby dysponować tą wiedzą, zajmuje pozycję obserwatora, nabiera dystansu wobec postawy działania, aczkolwiek nie na świecie nadprzyrodzonym, ale przyrodzonym skupia uwagę. Nie jest aktorem, tylko

uważnie śledzącym. Fundamentem prawomocnej refleksji jest treść doświadczenia percepcyjnego. W indywidualnym akcie percepcyjnym orzeka się własności percepcyjne (jakości pierwotne i wtórne), które można wskazać na podstawie 5 zmysłów. Tworzyć one mogą też różne kombinacje, ale tylko ze zbioru potencjalnych własności zmysłowych. Do własności percepcyjnych zaliczam też własności dyspozycyjne, jak i różne dane pochodzące z dalszego przetworzenia danych percepcyjnych, chociażby za pomocą miar liczbowych. W tym sensie wiedza percepcyjna jest zarazem uniwersalna (w naszej kulturze) i indywidualna, tworząc podstawę dla pozostałych sądów powstających w refleksji. Intersubiektywność wiedzy percepcyjnej jest zatem wynikiem koniecznej pielęgnacji w s p ó ł c z y n n i k a p e r c e p c y j n e g o , poprzedzającego indywidualny akt percepcji wykonany przez każdego uczestnika kultury euroatlantyckiej, jeśli pragnie dysponować wiedzą prawomocną i reprezentować oficjalny sposób myślenia. Określenia „współczynnik percepcyjny” użyłam celowo. Nawiązuję w tym względzie do pojęcia w s p ó ł c z y n n i k a h u m a n i s t y c z n e g o F. Znanieckiego. Dla autora *Nauk o kulturze*, współczynnik humanistyczny sprowadzał się do uwzględniania w badaniach humanistycznych przekonań działających, a współczynnik percepcyjny byłby zaznaczeniem, iż opisu tego, co o b e c n e⁵ dokonujemy w perspektywie fundamentów przyjętych dla nowożytnej refleksji. Dlaczego tylko zaznaczeniem? Jeśli bowiem jest powszechnie przyjęty i akceptowany w oficjalnym myśleniu w kulturze euroatlantyckiej, nie trzeba go ciągle przywoływać, można go pominąć. Pełni bowiem funkcję porównywalną z funkcją stałej (*constans*), którą posiłkują się teorie przyrodnicze, zwłaszcza fizyczne. Ze współczynnikiem percepcyjnym rzecz się ma podobnie, jego obecności nie odczuwa się i tylko niektóre problemy, zwłaszcza filozoficzne wymagają ponownego uświadomienia jego funkcjonowania. Do problemów tych zaliczyłabym rozważania nad statusem teorii naukowych, genezy i źródeł percepcji, prawomocnością wiedzy oraz rozważania nad ideami konstruktywizmu czy relatywizmu kulturowego. Wzięcie w nawias współczynnika percepcyjnego jest źródłem, jak sądzę, sporów filozoficznych angażujących wymienione pojęcia i ukonstyтуowania się całego kierunku badań na terenie psychologii.

Na zwolenników ciągle może liczyć pogląd, w świetle którego własnościom percepcyjnym nadaje się status wartości uniwersalnych i obiektywnych (w znaczeniu: istniejących niezależnie od świadomości podmiotu, czyli realnych).

⁵ Kiedy zmienimy perspektywę z mówienia o wiedzy, sądach, przekonaniach na język przedmiotowy i zaczynamy charakteryzować stany rzeczy (odniesienia przedmiotowe sądów), wówczas współczynnik percepcyjny przekształca się w kryteria tego, co istnieje. Co jest realne i obiektywnie istnieje w danej kulturze. W pracy *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata* posługiwałam się nie pojęciem współczynnika percepcyjnego, lecz kryteriami tego, co istnieje realnie w naszym świecie kulturowym. W literaturze filozoficznej, np. w twórczości W. Diltheya czy M. Heideggera, używa się też określenia: tego, co o b e c n e , istniejące w postawie obserwatora. Pamiętajmy jednak, iż zawsze w grę wchodzi obiektywność i realność zrelatywizowana do danej kultury. Kryteria istnienia, o których mowa, mają dla mnie zawsze charakter kulturowy. To, co obecne na terenie filozofii nauki i współczesnej epistemologii określa się mianem o p i s u f i z y k a l n e g o (Quine), którego odniesieniem przedmiotowym jest przedmiot postulowany.

W świetle poczynionych tu rozważań pogląd ten ukonstytuował się w sytuacji potraktowania współczynnika percepcyjnego jako składnika obiektywnej rzeczywistości. Dlatego nie widzę powodów, aby nasze pojęcia obserwacyjne nie miały podmiotowego charakteru.

Od czasu epoki modernizmu owe dwie perspektywy i generowane przez nie postawy operują dwoma różnymi językami, nieredukowalnymi do siebie. W postawie aktora, a więc praktycznego działania, w której realizujemy obrane cele, posługując się związkami intencjonalnymi, tworzącymi podstawę dla opisów *mentalnych*, a w postawie niezaangażowanego obserwatora wytwarzamy opisy *fizycznych*. Epistemologiczne rozważania W.V.O. Quine'a dostarczyły dużo argumentów na rzecz podmiotowo-konstruktywistycznego ujmowania wiedzy ludzkiej. Zwłaszcza jego teza, iż opis poprzedza przedmiot, aczkolwiek w sprawie poszukiwania podstaw prawomocności związku kauzalnego zajmuje stanowisko obiektywistyczne, nie podmiotowe. Podstawy odnajduje w przyrodniczym uwarunkowaniu reakcji organizmu na bodźce.

Działanie ludzkie, jeśli oparte jest na określonej wiedzy, ponadindywidualnie obowiązującej procedurze (reguły, dyrektywy działania), jest działaniem kulturowym. Czy refleksja, o której mowa wcześniej, jest działaniem i ponadto uregulowanym kulturowo? Odpowiedź, którą właściwie już sformułowałam, jest pozytywna; refleksja jest dla mnie działaniem mentalnym i nie możemy jej wykonywać, nie respektując określonych, kulturowych zasad. Założmy, iż człowiek wolny (w rozumieniu potocznym) może myśleć o czym zapragnie i czynić to jak mu się chce. Jest to sfera, do której drugi podmiot nie ma dostępu. Zauważmy jednak, iż komunikowanie rezultatów tej refleksji pozbawia ją tego rodzaju wolności. Aby zostać uznaną, zaakceptowaną, musi być pojmowalna i rozumiana. Spełniać zatem musi ów wynik refleksji warunki związane z funkcjonowaniem kultury symbolicznej, nakreślone przez J. Kmitę. Spełnienie tych warunków nakłada konieczność uwzględnienia reguł kulturowych danej wspólnoty. Właśnie wczesny modernizm, jak sądzę, wypracował dla kultury europejskiej takie zasady przeprowadzania czynności mentalnej, jaką jest refleksja, dostrzegalne w prezentowaniu jej rezultatów. Określił jej treść i zakres stosowalności (współczynnik percepcyjny, prawomocność jego stosowania) oraz postawę, jaką trzeba zająć, aby wypełnić te zasady. Jest jeszcze jedna istotna zasada regulująca przebieg refleksji. Opis powstający w wyniku spełnienia wskazanych zasad zachowuje neutralność aksjologiczną względem podejmowanej na jego gruncie aktywności. Pozostaje neutralny względem postawy działania, w stosunku do podejmowania określonej działalności opartej na opisie stanu świata w nim zawartego. Do podjęcia działania wymagane są przynajmniej 2 przesłanki motywujące: wartość, jaką pragnie się zrealizować oraz dobór określonego środka jej osiągnięcia. Tylko na skutek decyzji działającego stan rzeczy opisany w postawie obserwatora przekształca się w cel lub środek działania. Zachodzi niepostrzeżenie zmiana statusu: opisany stan rzeczy staje się celem lub środkiem jego osiągnięcia. Z żadnego zatem rodzaju

opisu wykonanego w świetle zasad modelujących modernistycznie rozumianą refleksję nie wynika logicznie dyrektywa działaniowa. Chociaż, pamiętajmy, opis wykonany jest również w świetle określonych wartości wnoszonych, np. przez wybór języka opisu. Aby przejść do postawy działania, potrzebne jest określenie celów działania przez wartość (czy wartości), a z opisu „stanu świata” niezbędnej wartości określającej cel działania nie można logicznie wyprowadzić. Nie można tego uczynić nawet z opisu wyjaśniającego, zawierającego odpowiedź na pytanie: *dla czego ów stan rzeczy zachodzi*. Jest ona wnoszona i dodawana przez działającego bądź opis zostaje przekształcony w wartość przez akt decyzji działającego. Działający przekształcić może opis w wartość, mówiąc precyzyjniej: wartością staje się stan rzeczy będący odniesieniem przedmiotowym zdania czy zdań.

Jeśli czytelnik dostrzegłby jakąś wartość intelektualną w moich rozważaniach, to chciałabym, by uświadomił sobie sens powiedzenia – *my wszyscy jesteśmy z niego*.

Literatura

- Arendt, H., 2010, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Wyd. Aletheia, Warszawa.
- Benedict, R., 1999, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawskie Wyd. Literackie Muza S.A., Warszawa.
- Berger, P.L., Luckmann, Th., 2010, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Dennett, D.C., 2005, *Perspektywa obliczeniowa*, w: J. Brockman (red.), przeł. J. Sz wajcer, A. Eichler, Nowy renesans. Granice nauki, Wyd. CiS, Warszawa, s. 113-125.
- Frazer, J.G., 1965, *Złota Gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Wyd. PIW, Warszawa.
- Giddens, A., 2002, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Kmita, J., 1982, *O kulturze symbolicznej*, Wyd. COMUP, Warszawa.
- , 2007, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wyd. Naukowe, Poznań.
- Pałubicka, A., 2010, *Charakterystyka kultury modernizmu europejskiego w perspektywie filozofii kultury*, „Filo-Sofija”, nr 10 (2010/1), s. 7-24.
- Quine, W.V.O., 1998, *Od bodźca do nauki*, przeł. B. Stanosz, Wyd. Aletheia, Warszawa.
- Reale, G., 1996, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.

**Opposition of two Attitudes towards World
and Jerzy Kmita's Conception of Culture**

by Anna Pałubicka

Abstract

This paper concerns Jerzy Kmita's socio-regulatory theory of culture. The author analyzes two crucial concepts of this theory, i.e. the concept of "cultural beliefs acceptance" and the concept of "respecting of cultural beliefs". The latter concept – according to the author of the article – is associated with an attitude of an actor engaged in fulfilling practical goals. In such an attitude the actor practices her abilities so the thinking acquires an action-like form. On the other hand, the "acceptance of cultural beliefs" implies the self-consciousness which is necessary in the course of conceptual knowledge formation. In our culture, conceptual knowledge is constituted within the attitude of distance taken towards the practical engagement in fulfilling goals.

K e y w o r d s : theory of culture, Jerzy Kmita, practical engagement