

Mateusz Bonecki
Poznań

Interpretacja humanistyczna a teoretyczna rekonstrukcja kultury

W zgodzie z potocznymi intuicjami można chyba założyć, że zadaniem obecnej w badaniach humanistycznych interpretacji jest ukazywanie ludzkiego zachowania jako intencjonalnego dokonania uspołecznionych, rozumiejących i kompetentnych kulturowo jednostek. Jednym z możliwych rozwiązań byłoby zapewne identyfikowanie intencjonalnego charakteru ludzkich poczynań poprzez wskazanie na przekonania, które „motywuja” jednostkę do działania. To właśnie ze względu na te przekonania obserwowalne fragmenty otaczającej nas rzeczywistości opatrzone zostają kulturowymi sensami. Ujmując rzecz trywialnie, można by powiedzieć, że humanistyka próbuje odtworzyć perspektywę zaangażowanej w działanie podmiotowości, by następnie w toku interpretacji wykorzystać funkcjonującą w tej perspektywie wiedzę. Interpretacja musi więc, z jednej strony, wychodzić od wspomnianych przekonań, z drugiej zaś – musi być zdolna do wiązania ich z dostępnymi intersubiektywnie zdarzeniami, stanowiącymi przedmiot interpretacji. Interpretowanie byłoby zatem zabiegiem, który wymaga rekonstrukcji odpowiednich przekonań, a także stosowania ich w roli hipotez interpretacyjnych.

W niniejszym szkicu chciałbym rozważyć koncepcję interpretatywnych nauk humanistycznych Jerzego Kmity, zwracając przede wszystkim uwagę na to, że sformułowana przezeń definicja kultury jest wprawdzie zgodna z potocznymi intuicjami dotyczącymi natury działań intencjonalnych, ale jednocześnie wspiera się na szeregu założeń teoretycznych, które nie pozwalają oprzeć badań humanistycznych wyłącznie na fundamencie względnej zrozumiałości otaczającego nas świata, jaka nieustannie przewodzi codziennemu doświadczeniu człowieka. Na początek (I) postaram się uwypuklić naukowości i metodologiczny charakter refleksji nad interpretacją humanistyczną, dzięki czemu zrozumiałe staną się epistemologiczne postulaty, by humanistykę traktować jako naukę, a więc jako

szereg dyscyplin, które liczą się z empirycznym i intersubiektywnym charakterem swych twierdzeń. Następnie (II) zilustruję, w jaki sposób koncepcja interpretacji humanistycznej Kmita stawia kwestię związku, który zachodzić ma między przekonaniem żywionym przez uczestników kultury a podejmowanymi przez nich działaniami. W dalszym ciągu (III-VII) zwrócę uwagę na wieloaspektowość i złożoność zabiegów, które łącznie składają się na rekonstrukcję kulturowych przekonań. Rozpatrzenie metodologicznych założeń oraz teoretycznego charakteru takiej rekonstrukcji rozjaśni status hipotez interpretacyjnych, do których odwołują się w swych interpretacjach humaniści. W podsumowaniu (VIII), traktując teorię kultury jako wieloaspektową teorię przekonań, wyciągnę wnioski dotyczące charakteru rekonstrukcji kultury, jej związku z interpretacją humanistyczną oraz roli, jaką ewentualnie rekonstrukcja ta mogłaby odegrać w ustalaniu warunków uzasadnionego porozumienia między badaczami, tj. warunków intersubiektywnej akceptowalności twierdzeń nauk humanistycznych.

I. Naturalizm metodologiczny interpretacji humanistycznej

Metodologiczna refleksja Jerzego Kmita nad interpretacją humanistyczną stanowi wyraz potrzeby sformułowania problematyki nauk humanistycznych w terminach, które w powojennej refleksji filozoficznej zdominowały niemal cały dyskurs epistemologiczny. Do głosu dochodzi tu przede wszystkim dbałość o profesjonalny i poznawczy charakter humanistyki, przede wszystkim zaś troska o intersubiektywny oraz empiryczny charakter jej twierdzeń. Idee te wiążą się ze swoiście rozumianym naturalizmem metodologicznym. Stanowisko to, przyjmowane przez Kmitę, wyrażając główny postulat rozważań nad praktyką humanistyczną, zakłada, iż czynności badawcze składające się na praktykę humanistyki czynią zadość „(1) zasadzie intersubiektywnej komunikowalności formułowanych twierdzeń, (2) zasadzie ich intersubiektywnej kontrolowalności, (3) zasadzie empirycznej stosowalności pojęć deskryptywnych” (Kmita, Nowak 1968, s. 6).

To, że idzie tu przede wszystkim o empiryczny i intersubiektywny charakter badań humanistycznych, widoczne jest szczególnie wtedy, gdy naturalizm metodologiczny konsekwentnie odróżnia się od jego wersji ontologicznej. Wersja druga występuje bowiem w dwóch wariantach i głosi wówczas, że (a) język nauk humanistycznych jest „definitywnie redukowalny do języka nauk przyrodniczych” lub (b) że prawa nauk humanistycznych mogą zostać wyprowadzone z praw przyrodoznawstwa (*ibidem*, s. 6-7). Wobec tak pojmowanego naturalizmu ontologicznego, naturalizm metodologiczny pozostaje „neutralny” (*ibidem*, s. 7), przez co możliwe ma być uprawianie humanistyki w zgodzie z naturalistycznymi zasadami metodologicznymi, bez konieczności akceptowania, a nawet rozpatrywania ontologicznych rozstrzygnięć naturalizmu.

Co istotne, naturalizm metodologiczny może zostać pogodzony z podstawowymi tezami antynaturalizmu (*ibidem*, s. 4). Chodzi tutaj przede wszystkim o antynaturalistyczny zwrot, który dokonał się w niemieckiej filozofii na przełomie XIX i XX w. Rzeczone tezy ukształtowały się w owym czasie na gruncie tradycji hermeneutycznej (Wilhelm Dilthey, Eduard Spranger), neokantyzmu marburskiego (Ernst Cassirer), neokantyzmu badeńskiego (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert), jego kontynuacji (Max Weber) oraz twórczych rozwinięć zdobywcy niemieckiego antynaturalizmu na gruncie polskim (Florian Znaniecki). Podstawowe cele badawcze, które stawiali sobie twórcy poszczególnych antynaturalistycznych koncepcji epistemologicznych, mogą zasadniczo zostać wyeksplikowane tak, że zadowalająca ich realizacja możliwa jest na gruncie odpowiednio zakreślonych „teorii zachowania racjonalnego” (*ibidem*, s. 12). Te ostatnie stanowią systemy dedukcyjne, których „postulaty charakteryzują określone czynności ludzkie jako czynności zdeterminowane przez posiadaną wiedzę oraz przyjęte normy” (*ibidem*, s. 12). Tym samym, obok wyrażającej się w naturalizmie metodologicznym troski o intersubiektywny i empiryczny charakter humanistyki, akceptuje się także postulat „podmiotowego” charakteru badań właśnie przez uwzględnienie systemów przekonań wyrażających wiedzę oraz normy. Wyprzedzając tok niniejszych rozważań, można przyjąć, że jeśli poprzez wspomnianą wiedzę i normy rozumieć kulturę, to główne zadania poznawcze i procedury realizacji tych zadań mogą zostać wyeksplikowane w odwołaniu do metody interpretacji humanistycznej, pojęcia kultury oraz wybranych założeń z zakresu teorii zachowania racjonalnego.

Metodologiczne rozważania nad humanistyką służyć mają też logicznej rekonstrukcji odnośnych czynności badawczych, która obejmowałaby rozpoznanie i zwerbalizowanie założeń, jakie milcząco przyjmują reprezentanci określonych dyscyplin. Założenia te dotyczyć miałyby charakteru czynności badawczych najważniejszych dla danej dyscypliny oraz zadań poznawczych, które w toku podejmowania odnośnych czynności miałyby być realizowane (*ibidem*, s. 10-11). Taka metodologiczna perspektywa pozwala werbalizować intuicje dotyczące procedur oraz standardów badań naukowych. W tym też sensie rekonstrukcja logiczna bliska jest w swym znaczeniu pragmatycznej metodologii w rozumieniu Ajdukiewicza (1965, s. 173-175). Jednakże analizując układ twierdzeń, będący wytworem czynności badawczych, w oderwaniu od samych tych czynności, rekonstrukcja logiczna ma nadać mu postać systemu hipotetyczno-dedukcyjnego, by mógł się on stać przedmiotem analizy logiczno-językowej (Kmita 1971, s. 16). Empiryczna teoria humanistyczna, która zajmuje się badaniem czynności racjonalnych czy intencjonalnych zachowań przez zastosowanie interpretacji humanistycznej, przyjmując miałaby w ten sposób postać systemu hipotetyczno-dedukcyjnego. Tym samym rekonstrukcja logiczna powinna tak werbalizować procedury i standardy humanistycznej praktyki badawczej, iż jej wytwory mogłyby być poddane analizie logicznej i metodologicznej w sensie bliskim metodologii apragmatycznej Ajdukiewicza (1965, s. 177).

Reflektując nad czynnościami badawczymi, rekonstruuując normy i dyrektywy metodologiczne, Kmita rozumie swój projekt naukoznawczy jako wieloaspektową refleksję kulturoznawczą, która wykorzystuje całe spektrum odpowiednich metod i założeń teoretycznych. Mowa tutaj o licznych ujęciach problematyki poznania naukowego, jakich podejmował się Kmita, wśród których należy wskazać projekt epistemologii historycznej (1980), ideę epistemologii jako dziedziny kulturoznawstwa (1985b) czy wreszcie koncepcję teoretycznej historii nauki, traktującej konkretne orientacje epistemologiczne jako filozoficzną eksplikację założeń kolejnych stadiów rozwoju nauki (1994, 2007). Wszystkie wspomniane ujęcia fenomenu poznania naukowego wychodzą od rekonstrukcji norm i dyrektyw praktyki badawczej. Nauka traktowana jest wówczas jako forma świadomości społecznej, regulująca czynności poznawcze wspólnoty uczonych. Czynności te podlegają więc interpretacji humanistycznej, ale mogą być również rozpatrywane ze względu na funkcje, jakie pełnią one względem praktyki społecznej. Refleksja nad nauką jest tu traktowana zatem jako refleksja nad kulturą.

Jak widzieliśmy jednak, Kmita jest skłonny uzupełnić pragmatyczne badania naukoznawcze logiczną i apragmatyczną analizą systemów twierdzeń naukowych, stanowiących rezultaty czynności badawczych. Dlatego też proponuję, by narzędzia stosowane przez Kmitę w odniesieniu do problemów poznania naukowego jako fenomenu kultury, w tym również narzędzia epistemologii historycznej, rozpatrzeć w ich zastosowaniu do kultury jako takiej. Skoro wytwory czynności badawczych mogą być analizowane w sposób „apragmatyczny”, w takim przynajmniej sensie, że rozważa się je w abstrakcji od czynności powiązanych z tymi wytworami, to być może warto rozpatrzeć tę możliwość w szerszym kontekście. Chodziłoby tu wówczas o apragmatyczne ujęcie wytworów czynności kulturowych. Przykładem takiego ujęcia może być badanie wytworu czynności artystyczno-literackiej pod kątem jego własności semantycznych czy poznawczych (Kmita 1959; 1963). Szczególnie interesująca wydaje się również apragmatyczna analiza wypowiedzi (wytworów czynności językowych), które wyrażają przekonania powszechnie akceptowane na gruncie danej wspólnoty. W dalszych partiach niniejszego szkicu zwrócę uwagę na to, w jaki sposób semantyczne (IV) oraz poznawcze (V) właściwości wspomnianych wypowiedzi wpływają na procedurę interpretacji humanistycznej.

II. Interpretacja jako rodzaj wyjaśniania

Wprowadzenie do rozważań metodologicznych pojęcia „interpretacji humanistycznej” służyć ma, w przekonaniu Kmity, objaśnieniu specjalistycznego charakteru praktyki badawczej oraz eksplikacji intuicji funkcjonujących na gruncie tradycyjnej epistemologii antynaturalistycznej. Intuicje te można by wyrazić ogólnie,

wskazując na to, iż ludzie, tworząc i egzystując w swym kulturowo-społecznym otoczeniu, nadają mu sensy, znaczenia czy wartości. Dlatego interpretacja humanistyczna, chcąc uwzględnić antynaturalistyczny postulat subiektywno-kulturowego charakteru badań, przypisuje podmiotowi interpretowanej czynności wyznawanie określonego porządku wartości (Kmita 1971, s. 30), a także respektowanie odpowiedniej wiedzy opisowej, dotyczącej tego, w jaki sposób preferowane wartości mogą zostać urzeczywistnione. Porządek wartości werbalizowany jest tutaj z kolei jako system norm (przekonań normatywnych). Natomiast wiedza opisowa wyraża się w sądach dyrektywnych (dyrektywach kulturowych), przyjmujących postać okresów warunkowych, gdzie poprzednik precyzuje czynności wystarczające do „wytworzenia” (charakteryzowanego w następniku) efektu zamierzonego ze względu na wiedzę podmiotu czynności. Zdania przypisujące określone przekonania (zarówno normatywne, jak i dyrektywne) podmiotowi interpretowanej czynności nazywać będą dalej przesłankami interpretacji lub przesłankami racjonalizującymi.

Niemniej o swoistości praktyki badawczej humanistów ma przesądzać nie tyle rodzaj zdań, które mają wejść w korpus twierdzeń naukowych, ale przede wszystkim sposób systematyzacji twierdzeń naukowych, który utworzy z nich teorię zdolną do pełnienia funkcji eksplanacyjnych oraz przewidywanych (Kmita, Nowak 1969, s. 50). Dlatego też podstawową rolę w rozważaniach nad praktyką badawczą humanistów zaczyna pełnić pojęcie wyjaśniania, a sama interpretacja humanistyczna pojmowana jest tu jako specyficzny jego rodzaj. Dokładniejsza charakterystyka przyjmowanego pojęcia wyjaśniania wskazuje na ustalenia Carla Gustava Hempela (2001, s. 104-112), gdyż w ramach pierwszego przybliżenia interpretacji humanistycznej stwierdza się wprost, że również w jej przypadku „wyjaśnianie zawsze posiada charakter dedukcyjny” (Kmita 1971, s. 52). W tej sytuacji Kmita, wprowadzając nauki humanistyczne w dyskurs epistemologiczny „frontowymi drzwiami”, stawia humanistykę wobec licznych wymagań, których spełnienie przesądzi dopiero o jej naukowym charakterze. Stąd też bierze się idea, by potraktować interpretację jako odmianę wyjaśniania. Mówiąc dokładniej, idzie tu o model nomologiczno-dedukcyjny lub też o „wyjaśnianie dedukcyjne przez podciągnięcie pod prawa”. O wyjaśnieniu można mówić wówczas w takim jedynie wypadku, gdy wyjaśniane zdanie wynika logicznie z koniunkcji praw ściśle ogólnych oraz zdań stwierdzających zajście warunków początkowych odnośnych praw (Hempel 2001, s. 107).

Gdy wspomniane przesłanki racjonalizujące odpowiadają zdaniom stwierdzającym warunki początkowe, tak w „eksplanansie” interpretacji nadal brakuje odpowiednika „prawa”, które w koniunkcji z przesłankami racjonalizującymi implikowałoby zdanie-eksplanandum stwierdzające fakt podjęcia określonej czynności. W roli tego prawa występuje teraz specyficznie rozumiane założenie o racjonalności, w myśl którego, mówiąc z grubsza, podmiot czynności podejmuje zawsze czynność wiodącą do najbardziej preferowanego przez siebie rezultatu.

Sformułowanie to oddaje ideę założenia o racjonalności w warunkach pewności, jakkolwiek Kmita rozważa także wariant działania w sytuacji niepewności oraz ryzyka. Założenie o racjonalności (w ogólnym rozumieniu) bywa też nazywane założeniem o konsekwencji podmiotu działającego względem respektowanych przez siebie przekonań (Kmita 1994; 2007) czy też założeniem o racjonalności decyzyjnej (Kmita 2000).

Okazuje się zatem, że o naturalizmie metodologicznym nie mówi się tylko z tego powodu, że przyjmuje się wskazane wcześniej zasady (1), (2) oraz (3) naturalizmu metodologicznego (Kmita, Nowak 1968, s. 6), ale również dlatego, że interpretacja humanistyczna ma podzielać z naukami przyrodniczymi obecny na ich gruncie nomologiczno-dedukcyjny model wyjaśniania. Jak odnotowuje Kmita (1973, s. 205) pogląd na rozwijaną przezeń interpretację humanistyczną jest w gruncie rzeczy „naturalistyczny – przyjmuje bowiem, że interpretacja humanistyczna stanowi szczególny przypadek dedukcyjnego wyjaśniania naukowego stosowanego we wszelkich naukach empirycznych”. Interpretacja humanistyczna jest też szczególnym przypadkiem interpretacji w sensie teoretycznego wyjaśnienia stwierdzanego faktu (Kmita 1971, s. 29). W odróżnieniu jednak od pozostałych dyscyplin teoretycznych, interpretacja ta jest „humanistyczna”, gdyż nie występuje ona w ogóle na terenie przyrodoznawstwa (*ibidem*, s. 28-29). W ten sposób stosowanie metody interpretacji humanistycznej wyróżnia spośród wszystkich dyscyplin empirycznych dyscypliny nazywane zbiorczo humanistyką.

III. Ideacyjna definicja kultury

Praktyka badawcza posługująca się interpretacją ma w przekonaniu Kmity niejednokrotnie okazję przekonać się, że przesłanki racjonalizujące stosują się nie tylko w indywidualnych przypadkach, ale też są historycznie trafne i przewidywalnie skuteczne w odniesieniu do działań powszechnie podejmowanych w określonej społeczności. Przeświadczenie Kmity o ponadindywidualnym charakterze norm i dyrektyw znajduje wyraz w nowatorskim sformułowaniu definicji kultury, przez którą rozumie się teraz „zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych”, takich, że są one „powszechnie respektowane w danej społeczności” i tworzą „uwarunkowania subiektywno-racjonalne działań” (Kmita 2007, s. 57). Umiejscawiając tę definicję w kontekście nauk antropologicznych, Kmita (*ibidem*, s. 55) wskazuje na poniekąd pokrewną propozycję teoretyczną amerykańskiego antropologa Warda H. Goodenougha, sugerując jednocześnie, iż jest ona bliska społeczno-regulacyjnemu ujęciu kultury m.in. z trzech powodów:

- (i) kultura ma mieć charakter ponadindywidualny (społeczny);
- (ii) stosowanie się do ideacyjnie rozumianych reguł działania i interpretowania ma gwarantować zrozumiałość czynności werbalnych i pozawerbal-

nych na gruncie danej wspólnoty kulturowej, a pośrednio – wspólnotową akceptację;

- (iii) kultura nie oznacza percypowalnych zjawisk, ale wprost sposoby ich percypowania, klasyfikowania oraz interpretowania (*ibidem*).

Kultura w jej ideacyjnym rozumieniu stanowi niewątpliwie „rzeczywistością myślową”, ale powiedzieć, że jest rzeczywistością „tylko myślową i subiektywną”, a w tym sensie przeciwstawioną rzeczywistości obiektywnej, byłoby nieporozumieniem. Ponadindywidualny charakter przekonań kulturowych oznacza zawsze ich społeczno-subiektywny status, który utożsamia się z ich obiektywnością.

W roli pierwszego przybliżenia tego, czym miałyby być społeczno-subiektywna interpretacja rzeczywistości, posłużyć może przeprowadzona przez Kmitę (2005, s. 13-16) eksplikacja pojęcia Cassirerowskiej „formy symbolicznej”. Zakłada się, że w myśl koncepcji Cassirera rzeczywistość obiektywna istnieje o tyle, o ile składające się na nią elementy są myślowo uporządkowane za pośrednictwem form symbolicznych. Forma symboliczna byłaby swoiście rozumianym zbiorem zasad myślenia „(1) zakładającym określonego typu relacje między elementami konstytuowanej przezeń rzeczywistości, (2) wyodrębniającym owe elementy jako określonego typu przedmioty czy zjawiska przedmiotowe dzięki temu właśnie, że wchodzi one między sobą w wymienione relacje” (Kmita 2005, s. 15). Podążając za przykładem Kmity, można powiedzieć, że jeśli w rzeczywistości językowej funkcjonuje jakiś konkretny przedmiot użytkowy X , to język jako forma symboliczna zakłada dlań szereg zdań stwierdzających, z czego ów przedmiot się składa i do czego się go używa. Zdania te, stwierdzając relacje czyniące rzeczony przedmiot elementem obiektywnej rzeczywistości, tworzą jego „kontekst strukturalny”. Relację symbolizowania rozumie się w ten sposób jako relację pomiędzy odnośnym zjawiskiem a jego formalno-symbolicznym kontekstem strukturalnym. Rezygnując jednakże z właściwego Cassirerowi transcendentalnego charakteru rozważań, który pociągać może za sobą spory dotyczące statusu form symbolicznych jako transcendentalnie konstytuujących, Kmita proponuje interpretować owe zasady myślenia w terminach świadomości społecznej. Mówiąc lapidarnie, świadomość społeczna zastępuje tutaj świadomość transcendentalną. W ten sposób dochodzi do socjologicznej transformacji transcendentalno-idealistycznego poglądu na formę symboliczną. Zasady myślenia, o których mowa, są teraz pojmowane jako społecznie respektowane przekonania. W rezultacie zaś okazuje się, iż:

[...] warunkiem niezbędnym do tego, aby dany obiekt lub zjawisko powszechnie były respektowane w danej społeczności jako rzeczywiste, muszą być one w owej społeczności ujmowane spontanicznie jako element określonego kontekstu strukturalnego, co wyraża się w fakcie powszechnego respektowania określonego zespołu sądów „lokalizujących” ów obiekt czy stan rzeczy w rzeczonym kontekście. (Kmita 2005, s. 15)

Rzecz jasna, omawiane tutaj, składające się na formę symboliczną danego obiektu X (jego kontekst strukturalny) sądy w rodzaju „ X składa się z części S_1 ,

S_2, \dots, S_m ” oraz „ X służy do C_1, C_2, \dots, C_n ” (Kmita 2005, s. 15) nie przypominają ani sądów normatywnych, ani też sądów dyrektywnych, trudno więc klasyfikować je (bez dodatkowych zastrzeżeń) jako przekonania należące do zbioru przekonań kulturowych. Nie ulega natomiast wątpliwości fakt ich społecznego akceptowania czy obowiązywania i w tym przynajmniej zakresie przekonania te upodobniają się do przekonań kulturowych. Co więcej, na gruncie danej wspólnoty językowej, charakteryzującej się tym, że jej członkowie respektują określone „konteksty strukturalne” językowej formy symbolicznej, możliwe jest intersubiektywne identyfikowanie zjawisk (obiektów i stanów rzeczy), które funkcjonują w społecznie postrzeganej rzeczywistości, konstytuowanej skądinąd właśnie przez te formy (konteksty). Okazuje się zatem, że omawiane tu przekonania, choć nie należą do kultury w rozumieniu Kmity, to jednak bliskie są ideacyjnemu pojmowaniu kultury wedle Goodenougha nie tylko w punkcie (i), ale i w punkcie (iii).

Przekonania respektowane powszechnie w danej wspólnocie należą do zbioru przekonań zwanego „świadomością społeczną” danej wspólnoty kulturowej. Ich ponadindywidualne obowiązywanie pozwala na wyróżnienie tych zjawisk, które są zasadniczo zgodnie identyfikowane przez przedstawicieli rzeczonyj wspólnoty. Elementy rzeczywistości są tym, czym są, przez swoją relację do innych elementów rzeczywistości, są zatem rozpoznawane jako takie tylko przez wzgląd na funkcjonujące społecznie zdania na ich temat. Wyprzedzając tok niniejszych rozważań, można wstępnie powiedzieć, że elementy takiej rzeczywistości są „zjawiskami podmiotowymi”.

Z rozważań tych wynikają dwa istotne wnioski dla praktyki badawczej humanistyki. Po pierwsze, zasoby przekonań kulturowych (intersubiektywnych i utrzymujących swą ważność w zazwyczaj dłuższym odcinku czasu) stanowią niewątpliwie punkt odniesienia dla wszelkich aktów interpretacyjnych, które spełniają jednostki partycypujące w danej wspólnocie. Przekonania te pozwalają tak racjonalizować czyjeś zachowania, że przesłanki wchodzącej w grę interpretacji są „z góry skazane” na intersubiektywną komunikowalność i akceptowalność. Co istotne, kultura w takim rozumieniu odgrywa podobną rolę w akademickich badaniach nad zachowaniami intencjonalnymi. Otóż badacze, dysponując ideacyjną rekonstrukcją kultury, co do której ustaleń panuje intersubiektywna zgoda, mogą – analogicznie – odwoływać się do tak zwerbalizowanych przesłanek racjonalizujących, licząc na intersubiektywną akceptację wyników interpretacji.

Po drugie zaś, skoro przekonania kulturowe (normy i dyrektywy) również należą do świadomości społecznej, można przypuszczać, że zachodzi istotny merytoryczny związek pomiędzy przekonaniami intersubiektywnie identyfikującymi zjawiska a przekonaniami determinującymi działania. Oznaczałoby to, iż rzeczywistość, w której jednostki działają, jest rzeczywistością społeczno-subiektywną, a więc identyfikowaną dzięki przekonaniom należącym do świadomości społecznej. Uwzględniając całościowy kontekst interpretacji humanistycznej, można domagać się, by przesłanki interpretacyjne były werbalizowane w taki sposób, że będą

zgodne z brzmieniem przekonań stanowiących treść świadomości społecznej. Ta dyrektywa metodologiczna jest nie tylko uszczegółowieniem wspomnianego już wcześniej antynaturalistycznego postulatu uwzględniania treści „subiektywnego” wyobrażenia rzeczywistości społecznej, ale zwraca również uwagę na to, iż przesłanki racjonalizujące muszą być koherentne w odniesieniu do całościowego społecznego wyobrażenia rzeczywistości, a mówiąc ściślej – w odniesieniu do przekonaniowej (ideacyjnej) rekonstrukcji tego wyobrażenia. Spójność, o której tu mowa, ustalana jest jednak w toku apragmatycznej refleksji nad wypowiedziami wyrażającymi treść świadomości społecznej i jako taka wymaga dalszych badań nad językiem określonej wspólnoty kulturowej.

IV. Semantyka komunikacji kulturowej

Podobnie jak inne dziedziny praktyki społecznej, również praktyka komunikacyjno-językowa regulowana jest odpowiednią dziedziną kultury. Specyficzną cechą komunikacji symbolicznej w szerokim sensie (obejmującej także komunikację obyczajową, artystyczną i naukową) stanowi to, że o efektywności składających się na nią czynności przesądza fakt, iż człony dyrektywne odpowiednich par przekonań składających się na eksplanans interpretacji humanistycznej są podzielane (respektowane) przez członków danej wspólnoty (w szczególności przez docelowego interlokutora-interpretatora). Mówimy wówczas, że tego rodzaju czynność jest „nastawiona na interpretację” (Kmita 1971, s. 34), a interpretator danej czynności językowej (czy wypowiedzi) musi znać relewantną w danym przypadku dyrektywę, jeśli wykonanie czynności ma być zwieńczone jej powodzeniem. Dyrektywa „komunikacyjna” wiąże, podobnie jak w przypadku wszelkich dyrektyw kulturowych, czynność z jej sensem zamierzonym. Jednakże podzielenie odpowiednich przekonań dyrektywnych z zakresu kultury symbolicznej nie jest jedynym warunkiem efektywności tej dziedziny ludzkich czynności. Zanim scharakteryzujemy warunek drugi, kilka słów na temat kulturowego rozumienia dyrektyw komunikacji językowej.

Wśród dyrektyw komunikacji symbolicznej znajdują się tzw. dyrektywy semantyczne, przyporządkowujące wchodzącym w grę „jednostkom komunikatywnym” (zdaniom i wyrażeniom nieautonomicznym) ich odniesienia przedmiotowe. Dyrektywa semantyczna posiada postać: „Aby zakomunikować stan rzeczy *S* należy użyć jednostki komunikatywnej *J*” lub „Aby zakomunikować dowolny stan rzeczy, którego składnikiem jest obiekt *O*, należy zastosować element dystryktywny *E*”, gdzie *E* oznacza nieautonomiczną jednostkę komunikatywną (Kmita 1985a, s. 41). Stąd, jak proponuje Kmita (2005 s. 18), semantyka (*sensu largo*) oznacza układ sądów dyrektywalnych, które (w różnych dziedzinach komunikacji symboliczno-kulturowej) przyporządkowują „(1) komunikowane odniesienia

przedmiotowe w postaci poszczególnych stanów rzeczy – odpowiednim, autonomicznym jednostkom komunikatywnym, (2) odniesienia przedmiotowe w postaci określonych elementów takich stanów rzeczy – odpowiednim elementom autonomicznych jednostek komunikatywnych”. Wspólnotowe respektowanie semantyki w naszkicowanym rozumieniu stanowi wspomniany już warunek społecznej praktyki komunikacyjnej. Semantyka (w znaczeniu kulturowym) danego języka wspólnotowego to zbiór wszystkich dyrektyw semantycznych tego języka.

Aby jednak możliwe było przyporządkowanie odpowiedniemu wyrażeniu jego odniesienia przedmiotowego, odniesienie to musi zostać uprzednio scharakteryzowane. Charakterystyka ta tkwi w sądach, które są powszechnie uznawane na gruncie danej wspólnoty językowej i jednocześnie określają warunki, jakie musi spełnić obiekt, o ile ma on stanowić denotację określonego wyrażenia. By posłużyć się przykładem stosowanym przez Kmitę (1998, s. 159; 2007, s. 105): jeżeli dyrektywa semantyczna ma przyporządkować wyrażeniu „miasto” jako jego odniesienie przedmiotowe obiekt x , to zdania w rodzaju „ x jest osiedlem ludzkim”, „ x podlega odrębnej administracji” itp. należą do założeń semantyki wyrażenia „miasto”. Zatem, ujmując rzecz ściślej, ażeby możliwe było przyporządkowanie wyrażeniom ich denotacji, denotacja ta musi być jakoś wyróżniona. Ekstensję odnośnego wyrażenia charakteryzuje cały szereg zdań precyzujących jego znaczenie. W tym sensie, można tu mówić o jakimś wariacie tradycyjnie rozumianej relacji denotowania, gdzie intensja wyrażenia wyznacza jego ekstensję. Jak odnotowuje Kmita (1991, s. 12), „reguły semantyczne muszą zakładać pierwotnie scharakteryzowane konotacyjnie obiekty, aby móc przyporządkować je następnie odnośnym obiektom semiotycznym jako ich korelaty”. W ten sposób drugim warunkiem efektywnej czynności komunikacyjnej jest, obok podzielenia odpowiednich dyrektyw semantycznych, powszechne w danej wspólnotcie respektowanie sądów stanowiących założenia semantyki wyrażen językowych. Parafrazując sformułowanie Kmity (2007, s. 105), można by przyjąć, że schemat dyrektywy semantycznej uwzględniający właściwe jej przedsemantyczne założenia mógłby zostać naszkicowany w sposób następujący: „Aby odnieść się do obiektu x takiego, że $P_1(x), P_2(x), \dots, P_n(x)$, należy użyć jednostki komunikatywnej w ”, gdzie zdania $P_1(x), P_2(x), \dots, P_n(x)$ stanowią założenia semantyki wyrażenia w .

Natomiast odnośnie do samych tych przedsemantycznych założeń przyjmuje się, że stanowią one sądy, które w danej wspólnotcie uznawane są za prawdziwe. Jest to w gruncie rzeczy sformułowanie równoważne z tym, iż sądy te są powszechnie respektowane. Jak powiada Kmita (1985a, s. 42), „przedsemantyczna charakterystyka stanów rzeczy, obiektów, a mówiąc najogólniej – świata odniesień przedmiotowych, wyraża się w sądach, o których prawdziwości z góry rozstrzyga się pozytywnie”. Wprowadzając do dyskursu nauk humanistycznych pojęcie założeń semantyki, Kmita jest w stanie dookreślić warunki, bez których spełnienia niemożliwe byłoby „intersubiektywne porozumienie” (Kmita 2005, s. 19). Powszechne respektowanie tych sądów oznacza, że indywidua partycypu-

jące w określonej kulturze i wspólnocie językowej podzielają pewną uzgodnioną wiedzę, której niejako „z góry” przypisuje się społecznie prawdziwość. Dlatego też założenia semantyki określa Kmita mianem „socjologicznego *a priori*” (2005, s. 19), „*a priori* kulturowego” (1982, s. 171) czy też, w nawiązaniu do tradycji hermeneutyczno-fenomenologicznej, nazywa je „przesądzeniami” lub „przedśladami” (1985a, s. 35).

Co oznacza to jednak dla metodologicznych rozważań nad interpretacją humanistyczną? Aby odpowiedzieć na to pytanie, wróćmy do wcześniejszych ustaleń, kiedy to wspomniano pojęcie „zjawiska podmiotowego” (cz. III). Samo wyrażenie „zjawisko podmiotowe” wiąże ze sobą wiele intuicji, wśród których znaleźlibyśmy na pewno i takie, które każą nam traktować owo zjawisko jako to, czego ludzie doświadczają w perspektywie codzienności. Natomiast ujmując rzecz w terminach teorii kultury Kmita, zjawisko to należałoby traktować raczej jako fragment „społeczno-subiektywnego wyobrażenia rzeczywistości” (Kmita 1980, s. 53), jako zjawisko „widziane społecznie” (*ibidem*, s. 55) czy jako „literalne odniesienie przedmiotowe” (*ibidem*, s. 53). Zjawisko to miałoby charakteryzować się tym, że prawdziwe są o nim sądy składające się na cassirerowski kontekst strukturalny, które to sądy Kmita (2005, s. 19) utożsamia z założeniami semantyki.

Pełne rozwinięcie tej idei znajdujemy w przeprowadzonej przez Kmitę eksplikacji pochodzącego od Floriana Znanieckiego (1988) pojęcia „współczynnika humanistycznego” (Kmita 1984; 1985a, s. 40-44). Kmita postępuje tutaj analogicznie jak w przypadku eksplikacji pojęcia „formy symbolicznej” w rozumieniu Cassirera i stwierdza, że „współczynnik humanistyczny danego zjawiska” to wprost „ogół założeń semantyki przyporządkowującej owo zjawisko odpowiedniej jednostce komunikatywnej jako jej odniesienie przedmiotowe” (Kmita 1985a, s. 44).

Rola kulturoznawczej refleksji nad językiem badanej wspólnoty nie może zostać zbagatelizowana, gdyż „jedynie poznanie owego języka, umożliwiające dobranie zdań trafnie werbalizujących wchodzące w grę założenia semantyki czyni możliwym formułowanie kontrolowalnych naukowo twierdzeń dotyczących odnośnych zjawisk podmiotowych” (Kmita 1985a, s. 68). Jednym z takich zjawisk jest niewątpliwie czynność, która podlega interpretacji humanistycznej, a więc fakt-eksplanandum. Okazuje się tym samym, że warunkiem intersubiektywnej kontrolowalności eksplanandum jest znajomość i względnie powszechne obowiązywanie założeń semantyki wyrażen składowych tego zdania. Twierdzenia dotyczące interpretowanych zjawisk podmiotowych (eksplanandum), a także wiedza przypisywana podmiotowi interpretowanej czynności (warunki początkowe) nie byłyby intersubiektywnie kontrolowalne, gdyby nie postulowana w tym kontekście rekonstrukcja semantyki języka wspólnotowego i jej założeń. Wniosek, jaki nasuwa się w tym momencie dla praktyki interpretacji humanistycznej, byłby następujący: w ramach przesłanek racjonalizujących możemy przypisywać aktorom jedynie takie przekonania, które są wypowiedalne na gruncie danego języka

wspólnotowego w zgodzie z dyrektywami semantycznymi oraz założeniami tak rozumianej semantyki.

Dochodzi tu do głosu po raz kolejny dość powszechna wśród zwolenników antynaturalistycznej wizji humanistyki intuicja, by w toku interpretacji zakładać podmiotowo-histeryczną wiedzę na temat subiektywno-społecznego wyobrażenia rzeczywistości. Humanista interpretuje lub powinien interpretować czynności, uwzględniając reguły języka, gdy zakłada właściwą aktorowi, sformułowaną w odnośnym języku, wiedzę na temat subiektywno-społecznego wyobrażenia rzeczywistości. Słowem, interpretujemy czynności kulturowe oraz ich wytwory, uwzględniając ich współczynnik humanistyczny. Jeśli nauki humanistyczne mają odwoływać się w toku swoich wyjaśnień-interpretacji do podmiotowego leksykonu uczestników kultury, w którym artykułuje się kulturowe sensory podejmowanych czynności, a więc jeśli praktyka humanistyczna ma interpretować czynności i obiekty z uwzględnieniem ich humanistycznego współczynnika, to konieczna jest metodologiczna świadomość tego, że założenia semantyki warunkują sposób formułowania zdań składających się na rozumowanie (wnioskowanie) dedukcyjne interpretacji.

V. Doświadczenie jako system twierdzeń

Gdy przyjrzymy się bliżej przekonaniom dyrektywnym lub dyrektywalnym (dedukcyjnym przesłankom przekonanych dyrektywnych), przypisywanym podmiotom interpretowanej czynności, można zauważyć, że wyrażają one specyficznie ujętą wiedzę opisową. Konstatując (w formie okresów warunkowych) zależność wystąpienia efektu odnośnej czynności od faktu jej podjęcia, wskazują one zarazem na powiązania przyczynowo-skutkowe właściwe otoczeniu przyrodniczemu i społecznemu. Powiązania te stanowią egzemplifikację ogólniejszych prawidłowości, których rozpoznanie staje się możliwe w konsekwencji uporządkowania i uogólnienia przekonanych dyrektywnych. Z tego właśnie powodu przekonania te były interpretowane na gruncie poznańskiej szkoły metodologicznej jako wzorzec „zdań obserwacyjnych” (Pałubicka 1977, s. 29-39).

Wiedza dyrektywna i dyrektywalna, stanowiąc wiedzę opisową, formułowaną w postaci okresów warunkowych, następnie odpowiednio systematyzowana i uogólniana, może w pewnym, choćby nawet i bardzo ograniczonym zakresie pełnić funkcje przewidywające oraz eksplanacyjne. Jeśli teraz zbiór zdań wyrażających przekonania dyrektywne i dyrektywalne oraz uogólnionych zdań konstatujących odnotowane na gruncie potocznego doświadczenia prawidłowości świata społecznego i przyrodniczego rozumieć będziemy jako określony system wiedzy, to można przyjąć, iż system ten jest w jakimś sensie teorią wyjaśniającą i przewidującą zjawiska dostępne przedstawicielom określonej społeczności

w ramach codziennego praktycznego kontaktu z rzeczywistością. Tradycyjnie ów „praktyczny kontakt” można by określić mianem doświadczenia, które ma psychologiczny (przeżyciowy) charakter. Inaczej jest zaś w przypadku ujęcia Kmita, gdzie poprzez doświadczenie potoczne rozumie się właśnie ogół sądów dyrektywnych powszechnie respektowanych w danej wspólnotcie, takich, że interweniują one bezpośrednio „w ramach podejmowania czynności” (Kmita 1974, s. 36). Mówiąc ściślej, swoiście pojmowane doświadczenie społeczne ma obejmować szereg przekonań, które (a) stanowią uogólnienia określające sposoby realizacji celów bezpośrednio-praktycznych oraz (b) albo wyrażają wiedzę potoczną, albo też naukową (Kmita 1980, s. 30). Okazuje się zatem, że system wiedzy zwany tu doświadczeniem społecznym albo wprost zawiera niektóre przekonania należące do kultury (dyrektywy), albo też mogą one zostać zeń wyprowadzone. Co więcej, jeśli doświadczenie jest układem sądów, to może ono zostać poddane filozoficzno-epistemologicznej refleksji, jakiej tradycyjnie podlega „wiedza naukowa”. W taki też sposób postępuje Kmita (1974, s. 41-43), rozwijając projekt epistemologii historycznej, w którym relacja zachodząca między układem twierdzeń doświadczenia i wyrażającą je teorią jest rozważana jako relacja uzasadnienia.

Wynika stąd wniosek, który dodatkowo objaśnia status przesłanek racjonalizujących interpretacji humanistycznej. Otóż jeśli w eksplanansie interpretacji występuje zdanie w rodzaju „Osoba N w (czasie t) jest przekonana, że d ”, gdzie w miejsce d podstawić można zdanie wyrażające dowolną dyrektywę kulturową z zakresu doświadczenia potocznego, to wystąpienie d w takim kontekście stanowi temat kulturoznawczych zainteresowań skoncentrowanych na opisie subiektywno-racjonalnego uwarunkowania czynności. Jednakże obok tego pragmatycznego kontekstu dyrektywa d może być równolegle rozpatrywana apragmatycznie jako niezwiązane wprost z działaniami twierdzenie dotyczące rzeczywistości. Okazuje się wówczas, że zarazem jest tak, jak głosi d , oraz tak, że należąca do danej wspólnoty kulturowej osoba N jest przekonana, że d . Przekonania kulturowe nie tylko pozwalają nam w ten sposób wyjaśniać (interpretować) czynności ludzkie przez wzgląd na to, że ktoś wierzy, iż rzeczy w świecie mają się tak a tak, ale również pozwalają one wyjaśniać i opisywać zjawiska na ten świat się składające, co pozwala przypuszczać, że rzeczy w świecie faktycznie mają się w określony, zgodny z tymi przekonaniem, sposób. Tym samym, po pierwsze, do specyfiki pewnego przynajmniej podzbioru przekonań kulturowych należy to, że uczestniczą one w realizacji celów nakładanych tradycyjnie na praktykę teoretyczno-naukową (opisywanie, wyjaśnianie i przewidywanie zdarzeń). Po drugie zaś – całość przekonań kulturowych służyć może również jako zbiór przesłanek wchodzących do eksplanansu określonych zachowań-czynności będących przedmiotem interpretacji humanistycznej.

Zwróćmy także uwagę na to, iż system wiedzy, jakim jest doświadczenie społeczne, został sformułowany w tym samym języku, w którym wyraża się treść świadomości społecznej, w szczególności zaś – przesłanki racjonalizujące czyn-

ności kulturowe. Jest to język charakteryzujący się słownikiem podmiotowym w tym sensie, że założenia dyrektyw semantycznych wskazują zjawiska zwane „podmiotowymi”, a więc zjawiska zgodnie indentyfikowane przez uczestników określonej wspólnoty kulturowo-językowej. Wynika stąd, że doświadczenie społeczne jest systemem twierdzeń dotyczących zjawisk podmiotowych, wśród których to zjawisk znajdują się również czynności kulturowe oraz ich wytwory, wyjaśniane równoległe przez teorię racjonalnego działania operującą metodą interpretacji humanistycznej. Dla samej interpretacji oznacza to tyle, że dyrektywne przesłanki racjonalizujące czynność będącą przedmiotem interpretacji opisują wprost kulturowo-obiektywną rzeczywistość, społeczno-subiektywne wyobrażenie rzeczywistości.

Kultura jest zatem, z jednej strony, istotnym elementem teorii wyjaśniającej (interpretującej) ludzkie zachowania, z drugiej zaś – w swoim doświadczeniowym wymiarze stanowi ona zarazem swoście rozumianą „teorię” rzeczywistości. Z punktu widzenia teoretycznej rekonstrukcji kultury, która może systematyzować treść doświadczenia potocznego, przypisywanie przekonań kulturowych (ściślej: dyrektywnych) podmiotom interpretowanych zachowań okazuje się swego rodzaju ich uszczegółowieniem czy indywidualizacją. Nasuwa się w tym momencie pytanie, w jaki sposób można wyjaśnić pierwotność społecznego statusu tych przekonań wobec ich jednostkowej internalizacji?

VI. Antyindywidualizm metodologiczny i perspektywa przedmiotowa

Zwróciliśmy już uwagę na fakt, iż w danej wspólnocie kulturowej sądy stanowiące założenia semantyki wyrażen językowych są uznawane z góry za prawdziwe: stanowią socjologicznie pojęte *a priori* praktyki komunikacyjnej. W pierwszej kolejności Kmita (1980, s. 48-54) objaśnia to stwierdzenie w sposób następujący: założenia semantyki kulturowej są zinterpretowane semantycznie tak, iż są one prawdziwe przy tej właśnie interpretacji, a ich denotacja stanowi zamierzony model określonego układu twierdzeń składających się na świadomość społeczną. Denotację tego rodzaju nazywa Kmita „literalnym odniesieniem przedmiotowym” (*ibidem*, s. 52-53). Pojęcie „powszechnego respektowania założeń semantyki” wyeksplikowane zostaje w ten sposób w terminach „interpretacji semantycznej”. Równoległe jednak proponuje Kmita teoretyczne wyjaśnienie faktu powszechnego respektowania tych założeń, które głosiłoby, że jest ono „semantycznie niezbędne” (*ibidem*, s. 53) dla funkcjonowania praktyki komunikacyjnej, a w konsekwencji – że respektowanie to jest „funkcjonalne” względem obiektywnych zapotrzebowań praktyki społecznej (*ibidem*, s. 52). Wraz z przyjęciem perspektywy socjofunkcjonalistycznej praktyka społeczna pojmowana jest przez Kmitę jako „struktura

funkcjonalna” (Kmita 1971, s. 139-144), której globalna własność zasadza się na „ciągłym odtwarzaniu-przetwarzaniu warunków obiektywnych praktyki” (Kmita 1985a, s. 10). Masowo podejmowane czynności językowe stanowią niewątpliwie istotną podstrukturę całościowo ujętej praktyki społecznej, skoro nie można pomyśleć sobie efektywnej kooperacji bez założenia efektywnej komunikacji. Jednak uwarunkowanie funkcjonalne, dotycząc bezpośrednio praktyki społecznej, pośrednio dotyczy wszelkich form świadomości, które są zakładane przez działające podmioty lub bezpośrednio regulują podejmowane przez jednostki działania (Kmita 1985a, s. 11). Dane formy świadomości społecznej efektywnie regulują praktykę, co oznacza wówczas, iż jest ona funkcjonalna względem obiektywnych wymogów strukturalnych.

Czynności składające się na praktykę społeczną okazują się tedy zeterminowane dwojako: z jednej strony, reguluje je odnośna dziedzina kultury (determinacja subiektywno-racjonalna), z drugiej zaś – odpowiadają one na obiektywne zapotrzebowania struktury społecznej (determinacja funkcjonalna); pierwsze uwarunkowanie określa Kmita (2007, s. 38) mianem „podmiotowego”, drugie – „przedmiotowego”. Obecność obu sposobów wyjaśniania w praktyce badań humanistycznych skłania ostatecznie Kmitę do uwzględnienia obu rodzajów determinacji ludzkich zachowań w pełnym sformułowaniu definicji kultury, która nakłada w tym momencie na praktykę społeczną warunek „funkcjonalności” względem stanu globalnego, charakteryzującego odnośną społeczność (*ibidem*, s. 57). Wyjaśnianie funkcjonalne, oczywiście, nie wyjaśnia faktycznej i konkretnej treści przekonań kulturowych, ale jedynie fakt ich powszechnego respektowania dzięki wskazaniu na ich „funkcjonalną rację”. Wraz z tym wyjaśnianie funkcjonalne respektuje normę antyindywidualizmu metodologicznego (Kmita 1976, s. 138-140), w myśl którego stany jednostek oraz zachodzące między nimi relacje mogą zostać zadowalająco wyjaśnione dopiero poprzez wskazanie na stany globalne społeczności (Kmita 2007, s. 80-87). Z tego dokładnie powodu nieakceptowalne jest „czysto ilościowe kryterium” podziału podmiotowych przekonań na kulturowe i indywidualne (Kmita, Pałubicka 1992, s. 171), gdyż dopiero wyjaśnienie funkcjonalne byłoby teoretycznie zadowalającym wyjaśnieniem powszechnego charakteru rzeczonych przekonań. Przyjęcie „ilościowego kryterium” przesądzałyby, że kulturowy (względnie powszechny) charakter przekonań sprowadzałby się do ich względnie powszechnej stosowalności jako przesłanek interpretacyjnych. Perspektywa funkcjonalistyczna (przedmiotowa) pozwala natomiast ową „powszechność” wyjaśniać niezależnie od interpretacji humanistycznej.

Dla interpretacji humanistycznej wynika stąd niezwykle istotna dyrektywa metodologiczna. Otóż przesłanki interpretacji humanistycznej posiadają status kulturowy o tyle, o ile dysponujemy hipotezą teoretyczną wyjaśniającą, w jaki sposób regulowane przez odnośną dziedzinę kultury działania są funkcjonalne w stosunku do stanu globalnego praktyki społecznej. Dla faktycznie prowadzo-

nych badań humanistycznych oznacza to wprost postulat konfrontowania hipotez interpretacyjnych z dostępną badaczowi wiedzą przedmiotowo-nomologiczną. Wątek ten rozwija Anna Pałubicka (2006) w swym projekcie poznawczego modelu uprawiania humanistyki, który godzić ma podmiotową i przedmiotową perspektywę badań.

Wiedza przedmiotowa ma względem interpretacji charakter normujący w takim przynajmniej sensie, że ogranicza zastosowanie procedury interpretacji (opartej na przekonaniach kulturowych) do tych zjawisk, których społeczny charakter konstatuje się niezależnie od teorii ludzkich zachowań w rozumieniu indywidualizmu metodologicznego, jaka – tworząc hipotezy interpretacyjne – przypisywałaby określone przekonania mniejszej lub większej grupie jednostek. Perspektywa indywidualistyczna zdaje sprawę z subiektywno-racjonalnej determinacji zachowań ludzkich, czyniąc z nich działania – zachowania intencjonalne. Obejmuje ona tym samym jednostki indywidualnie „koncypujące” treści kulturowe (Kmita 2007, s. 85).

Kulturowy (względnie powszechny) charakter określonych przekonań jest więc pierwotny wobec ich jednostkowego uświadamiania sobie przez uczestników kultury. Godząc się z tym stwierdzeniem, rozumiemy też pogląd Kmita, że jednostki przyswajają sobie przekonania zawsze w sposób „fragmentaryczny i zdeformowany” (1980, s. 116), a także radykalną propozycję, w myśl której indywidualne doświadczenie miałoby stanowić „psychiczne narzędzie” przyswajania kultury (1982, s. 173). Co więcej, Kmita (1985a, s. 43), przyjmując stanowisko antyindywidualizmu metodologicznego „w kwestii semantyki komunikacji kulturowej”, akceptuje tezę o pierwotności społecznego obowiązywania założeń semantyki względem ich indywidualnego przyswojenia. Z tego też powodu dla ustalenia odniesienia przedmiotowego stosowanych w komunikacji wyrażen wystarczyć ma odwołanie się do społecznie obowiązujących założeń semantyki danego języka (Kmita 1998, s. 168), które charakteryzują zjawiska zwane podmiotowymi (Kmita 1985a, s. 43). Gdy idzie więc o werbalizację odniesienia, nie tylko nie ma potrzeby dokonywania przekładu na słownik wyrażen fizykalnych (gdyby jedyna dopuszczalna ontologia miałaby mieć charakter fizykalistyczny, a możliwe obiekty, o których można by orzekać predykaty zawarte w tym słowniku, miałyby mieć charakter punktów zlokalizowanych w czasoprzestrzeni) ani tym bardziej na problematyczny język mentalny odnoszący się do psychologicznie pojętych przeżyć podmiotowości. Rodzaj „danych wrażeniowych” czy też „intencjonalnego obiektu przeżycia” w ogóle nie odgrywa tu żadnej roli, gdyż – jak przekonuje Kmita – kulturowe normy i dyrektywy nie mogą, pod groźbą utraty swego intersubiektywnego charakteru, wprost odwoływać się do tego, co indywidualne lub idiosynkratyczne (1998, s. 169).

VII. Przekład teoretyczny

Przedmiotowa perspektywa badań nad kulturą, posługująca się m.in. wyjaśnianiem funkcjonalnym, rozpoznaje i opisuje działania w terminach ról (funkcji), jakie pełnią te działania w obiektywnie ujętej strukturze praktyki społecznej. Wskazuje ona zatem „struktury niesubiektywne, niezrelatywizowane do czyjejś świadomości”, gdzie funkcjonalną racją danego składnika struktury jest „utrzymywanie przez strukturę określonego stanu” (Kmita 1971, s. 131-132). Konstatacja, że struktura danego typu utrzymuje określony stan, gdy dany składnik ma określoną cechę, dotyczy jednak pewnej obiektywnej (przyrodniczej lub społecznej) prawidłowości, która nie musi być w ogóle przez kogokolwiek uświadamiana (*ibidem*, s. 131). Znaczy to, że sąd stwierdzający taką prawidłowość nie musi należeć i zazwyczaj nie należy do świadomości społecznej, przede wszystkim zaś – sąd ten nie jest sądem dyrektywalnym należącym do doświadczenia społecznego, tj. nie może on posłużyć za przesłankę racjonalizującą w ramach interpretacji humanistycznej. Najczęściej jednak język, w którym wyrażone są treści świadomości społecznej, oraz język stwierdzający rzeczoną prawidłowość funkcjonalną są wyposażone w zupełnie inne zestawy dyrektyw semantycznych oraz ich założeń. Oba systemy wiedzy (doświadczenie i teoria funkcjonalistyczna) mają w ten sposób odmienne literalne odniesienie przedmiotowe, a więc dotyczą dwóch odrębnych obszarów zjawisk podmiotowych. Ujmując rzecz technicznie, oba języki są niewspółmierne – nieporównywalne logicznie (Kmita 1980, s. 38).

Dla potrzeb następujących dalej objaśnień, nazwijmy subiektywny kontekst (zespół respektowanych przez jednostkę sądów) podejmowanej czynności systemem wiedzy W , natomiast system wiedzy, w którym stwierdza się niedostępne podmiotowi zależności funkcjonalne, systemem wiedzy W' . Kmita proponuje, by czynność opisywalną w języku wiedzy W nazwać „czynnością podjętą”, natomiast jej sens – „sensem zamierzonym” (Kmita 1980, s. 117). Czynność oraz jej sens, a zwłaszcza związek zachodzący między nimi, są w kontekście W charakteryzowane przez odnośne przekonania, które służą jako przesłanki interpretacji. Jeśli zaś czynność ta będzie opisywana w języku systemu W' , wówczas nazywana będzie „czynnością wykonaną”, a jej rezultat – „obiektywnym skutkiem”, niekiedy zaś również „obiektywną funkcją” (Kmita 1980, s. 119). Widoczne jest teraz, że naszkicowana wcześniej dyrektywa metodologiczna, nakazująca konfrontować wyniki zastosowania interpretacji humanistycznej (odwołującej się do przekonania z W) z nomologiczno-przedmiotową wiedzą (system W') może w poszczególnych przypadkach stanąć przed problemem wynikającym stąd, że oba systemy wiedzy są logicznie nieporównywalne, co oznacza, że twierdzenia systemu W' nie mogą zostać wywiedzione z twierdzeń W na drodze jakiegokolwiek operacji logicznej.

Okoliczność tego rodzaju jest tym częstsza w badaniach nad kulturą, im z większą świadomością metodologiczną badacze respektują konsekwencje relatywizmu kulturowego, w szczególności zaś – stosują się do zaleceń, by systematycznie odróżniać kontekst subiektywny własnej kultury od kontekstu kultury badanej. Kmita próbuje jednak wykazać merytoryczny związek pomiędzy teoriami typu *W* oraz *W'*, stawiając tezę, iż oba rzeczony systemy wiedzy łączy „relacja korespondencji istotnie korygującej”. Relacja ta zachodzi między *W* i *W'*, jeśli zakres stosowalności przewidywanych konsekwencji teorii *W* stanowi podzakres zastosowań przewidywanych konsekwencji systemu *W'* i jednocześnie twierdzenia systemu *W* nie mogą być wyjaśnione na gruncie *W'* ze względu na niewspółmierność pojęciową (Kmita 1980, s. 124-125). Wśród twierdzeń *W'* znajdują się m.in. te, które konstatują zależność „obiektywnego skutku czynności wykonanej” od samej „czynności wykonanej”; stwierdzenie takie nazywa się wówczas „istotnie skorygowanym przekładem” (na gruncie *W'*) twierdzenia wyrażającego na gruncie *W* zależność między „czynnością podjętą” i jej „sensem zamierzonym”.

Relacja korespondencji istotnie korygującej, w jej pierwotnym zastosowaniu w ramach epistemologii historycznej, miała pozwolić na wykazanie merytorycznego związku, jaki zachodzić może między systemami wiedzy oddzielnymi od siebie „rewolucją naukową” w sensie T.S. Kuhna, czy też – mówiąc ściślej – pomiędzy teoriami niewspółmiernymi pojęciowo w myśl tezy P. Feyerabenda (1979, s. 121-122). Natomiast w ściśle kulturoznawczym kontekście możliwość tę eksploruje Anna Pałubicka (2006, s. 154-168), pokazując, w jaki sposób tak rozumiana korespondencja stanowi główne narzędzie teoretyczne badań zestawiających literalną świadomość badanej kultury z kulturowym horyzontem epoki badacza. Dla badań kulturoznawczych ustalenia te są tym bardziej interesujące, że przy założeniu, iż system *W'* stanowi aktualny subiektywny kontekst wspólnoty uczonych, możliwe jest zakreślenie obszaru badań w terminach i stwierdzeniach zrozumiałych na gruncie współczesnej świadomości naukowo-humanistycznej. Korespondencja istotnie korygująca objaśnia w ten sposób charakter „przejścia” (merytorycznego związku), które jako zagwarantowane zakłada sygnalizowana wcześniej dyrektywa metodologiczna, nakazująca konfrontowanie hipotez interpretacyjnych z wiedzą przedmiotową.

VIII. Podsumowanie

Przedstawione rozważania pokazują, że przesłanki racjonalizujące stanowią przedmiot wieloaspektowego ujęcia. Jakkolwiek z punktu widzenia interpretacji humanistycznej przesłanki te są przede wszystkim empirycznymi hipotezami, które sprawdza się w toku interpretacji, tak jednak całościowy kontekst społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury nakłada na nie dodatkowe warunki, jeśli tylko

wziąć pod uwagę ideacyjny, językowy, poznawczy oraz społeczny charakter tych przesłanek. Zgodnie ze wstępną deklaracją poczynioną w części I niniejszych rozważań, wieloaspektowy charakter teorii kultury jako teorii przekonań kulturowych można sprecyzować, wskazując na pragmatyczną i apragmatyczną perspektywę refleksji kulturoznawczej i humanistycznej.

Poprzez pragmatyczne ujęcie przekonań kulturowych proponuję rozumieć zabiegi (a) odnoszące te przekonania do indywidualnych zachowań lub (b) wiążące je z praktyką społeczną. W przypadku pierwszym w grę wchodzi interpretacja humanistyczna, której zastosowanie do określonych faktów czyni je zachowaniami intencjonalnymi. Interpretacja, wyjaśniając jednostkowe działania, pokazuje, jakiego typu wiedza podmiotowa reguluje (determinuje subiektywno-racjonalnie) cały szereg czynności składających się na praktykę społeczną, a tym samym jest zabiegiem zgodnym z dyrektywą *indywidualizmu metodologicznego*. Natomiast w przypadku drugim mamy do czynienia z teorią funkcjonalnych zależności występujących w obiektywnie ujmowanej praktyce społecznej, dzięki czemu możliwe jest teoretyczne wyjaśnianie faktu upowszechnienia przekonań stosowanych interpretacyjnie w przypadku pierwszym. Stwierdzanie odpowiednich zależności funkcjonalnych pokazuje, w jaki sposób indywidualne zachowania aktora są uwarunkowane przedmiotowo ujętym kontekstem społecznym, w czym streszcza się jednocześnie *antyindywidualizm metodologiczny* tego podejścia.

Oba aspekty pragmatycznego ujęcia kultury są – w moim przekonaniu – niezwykle nośne heurystycznie, gdy idzie o próbę scharakteryzowania *natury zjawisk kulturowych*. Zjawisk tych nie można bowiem sprowadzić do zjawisk po prostu interpretowalnych (intencjonalnych), gdyż zarówno reguły interpretacji, jak i zdania konstatacyjne zajęcia interpretowanej czynności mają posiadać charakter społeczny, co wyjaśnić może zadowalająco dopiero wiedza przedmiotowa, wykraczająca poza horyzont kulturowy podmiotu interpretowanej czynności. Zjawiska kulturowe wykazują więc intencjonalno-społeczną naturę, gdy tylko poważnie i konsekwentnie rozważyć definicję kultury Kmity w jej *społeczno-regulacyjnym sformułowaniu*, uwzględniającym tak subiektywno-racjonalną, jak i funkcjonalną determinację ludzkich zachowań. Można przypuszczać, że jest to założenie, które tkwi u podstawy prowadzonej przez Kmitę (1998; 2000) polemiki z neopragmatyzmem D. Davidsona i R. Rorty'ego, których *folk psychology* abstrahuje od kontynentalnego nurtu antyindywidualizmu w refleksji nad działaniem. Davidson (1992, s. 212) skłonny jest nawet twierdzić, że dla identyfikacji wydarzeń fizykalnych jako działań wystarcza jedynie ich podmiotowa interpretowalność, a więc jedynie ich intencjonalny charakter.

Z kolei *apragmatyczna refleksja nad przekonaniami kulturowymi* obejmowałaby te czynności badawcze, które nie uwzględniają bezpośrednio związku tych przekonań z indywidualnymi zachowaniami lub przed-

miotowo ujętą praktyką społeczną. Obejmowałaby ona rekonstrukcję i systematyzację treści doświadczenia społecznego i świadomości społecznej, rekonstrukcję założeń semantyki języka, w którym treści te się wyraża, a także refleksję nad eksplanacyjną i przewidystyczną mocą sądów składających się na doświadczenie społeczne. Oczywiście, zabiegi te są pośrednio powiązane z pragmatyczno-indywidualistycznym ujęciem przekonań kulturowych: doświadczenie społeczne jako układ twierdzeń obejmuje dyrektywy działań oraz ich dedukcyjne przesłanki, refleksja nad założeniami semantyki ilustruje warunki intersubiektywnej komunikowalności zdań tworzących eksplanans i eksplanandum interpretacji oraz objaśnia warunki efektywności czynności komunikacyjnych, zaś przewidystyczna moc językowo ujętego „doświadczenia” przekłada się na efektywność czynności podejmowanych przez aktora. Następnie można zaś wykazać w duchu pragmatyczno-antyindywidualistycznym, dlaczego rzeczony układy przekonań faktycznie się upowszechniły. Jednak, abstrahując od ich pośredniego związku z perspektywą pragmatyczną, podstawową rolę rozważań apragmatycznych dostrzec można w tym, iż pozwalają one na ujmowanie zespołu kulturowych dyrektyw nie tylko w roli przesłanek racjonalizujących, ale również w formie „oderwanego” układu twierdzeń, dla których można następnie poszukiwać teoretycznych – istotnie skorygowanych odpowiedników w systemie wiedzy przedmiotowej. Dopiero w ten sposób zostaje otwarta możliwość wyjaśnienia społecznego charakteru doświadczenia czy pozostałych form świadomości społecznej.

Werbalizację podmiotowej wiedzy jednostek biorących udział w praktyce społecznej można nazwać racjonalną rekonstrukcją kultury. Pojęciem tym posługuje się w analogicznym sensie Habermas (1983; 1986), gdy w duchu swych „nauk rekonstrukcyjnych” mówi o eksplikacji wiedzy i kompetencji posiadanych przez uspołecznione jednostki uczestniczące w sytuacji współdziałania i mowy. W naszym przypadku efektem takiej rekonstrukcji byłby układ przekonań kulturowych, tj. ideacyjnie ujęta kultura. Natomiast uwzględnienie apragmatycznego oraz pragmatyczno-antyindywidualistycznego aspektu refleksji nad przekonaniami kulturowymi prowadzi nas do pojęcia teoretycznej rekonstrukcji kultury. Tak rozumiana rekonstrukcja nie tylko bowiem dostarcza przesłanek dla interpretacji humanistycznej, lecz także pozwala na wyjaśnienie faktu ich wspólnotowej akceptacji.

Podsumowując niniejsze rozważania, chciałbym przywołać stosowane przez Kmitę (1971, s. 90-91) pojęcie „teorii merytorycznie systematyzującej interpretację humanistyczną”, przez którą rozumieć należy układ uzasadnionych empirycznie przesłanek racjonalizujących. Głównym powodem formułowania takich teorii jest to, że pozwalają one uniknąć interpretacji *ad hoc*, która polegałaby na tym, że jedyną racją akceptacji eksplanansu jest to, iż można zeń wywieść dedukcyjnie eksplanandum. Oznacza to, że w toku przeprowadzanej *ad hoc* interpretacji przypisujemy podmiotowi określone przekonania tylko dlatego, że przy założeniu jego racjonalności możliwe będzie wyjaśnienie podjętego działania. Teorie syste-

matyzujące interpretację dostarczają zaś uzasadnień dla hipotez interpretacyjnych, które byłyby niezależne od uzasadnień eksplanandum. Chodziłoby tu o poparte niezależnymi danymi rekonstrukcje przekonań właściwych wspólnocie kulturowej, do której należy podmiot interpretowanej czynności, dzięki czemu można by przypisywać mu odnośne przekonania na tej podstawie, iż jest on członkiem rzeczonyj wspólnoty. Zakłada się przy tym milcząco, że wspomniane przekonania mają charakter społeczno-kulturowy, który to zresztą charakter jest oczywisty (wyjaśniony) dopiero na gruncie teoretycznej rekonstrukcji kultury.

Teza niniejszego artykułu głosiłaby więc, że teoretyczna rekonstrukcja kultury systematyzuje interpretację humanistyczną. Możliwość uniknięcia interpretacji *ad hoc* jest w gruncie rzeczy konsekwencją tego, że wspomniana systematyzacja w ogóle wyznacza zakres uzasadnionej atrybucji przekonań kulturowych. Tym samym zdaje się ona mieć coś do powiedzenia na temat warunków intersubiektywnej akceptowalności hipotez interpretacyjnych i w szczególności wyklucza, by warunkiem ich akceptacji mogła być wyłącznie interpretowalność odnośnego działania, a więc to, że zdanie-eksplanandum stwierdzające zajście tego działania wynika z odpowiednio spreparowanego eksplanansu. W ten sposób teoretyczny wymiar humanistyki ingeruje tam, gdzie pokusa oczywistości i bezpośredniej zrozumiałości jest zdecydowanie największa. Tak naszkicowane ograniczenia nakładane na „dyskurs humanistyczny” zdają się bardziej adekwatnie wyrażać specyfikę badań akademickich, których w żadnej mierze nie można zredukować do praktycznie użytecznego jedynie przewidywania i interpretowania zachowań współpracujących i komunikujących się osób. Poznawcza praktyka interpretacji humanistycznej nie jest przecież tylko rozwinięciem codziennego, spontanicznego rozumienia, podobnie jak rozumiejące uczestnictwo w kulturze i tradycji nie oznacza od razu „rozumienia”, czym jest kultura i tradycja.

L i t e r a t u r a

- Ajdukiewicz, K., 1965, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa.
- Davidson, D., 1992, *Psychologia jako filozofia*, przeł. C. Cieśliński, w: D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, PWN, Warszawa.
- Feyerabend, P., 1979, *Wyjaśnianie, redukcja, empiryzm*, przeł. K. Zamiara, w: P. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?*, PWN, Warszawa.
- Habermas, J., 1983, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- , 1986, *Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne*, przeł. A.M. Kaniowski, „Kultura i społeczeństwo”, nr 4, s. 3-18.

- Hempel, C.G., 2001, *Filozofia nauk przyrodniczych*, przeł. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa.
- Kmita, J., 1959, *W sprawie funkcji semantycznych języka literatury*, „Studia Filozoficzne”, nr 1, s. 88-111.
- , 1963, *O wartości poznawczej dzieła literackiego*, „Studia Filozoficzne”, nr 2, s. 176-190.
- , 1971, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa.
- , 1973, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa.
- , 1974, *Kontekst odkrycia – kontekst uzasadniania*, „Studia Metodologiczne”, nr 12, s. 29-47.
- , 1976, *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa.
- , 1978, *Korespondencja istotnie korygująca*, „Studia Metodologiczne”, nr 18, s. 3-17.
- , 1980, *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa, PWN.
- , 1982, *Scjentyzm i antyscjentyzm*, w: Z. Cackowski (red.), *Poznanie. Umysł. Kultura*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin, s. 140-186.
- , 1984, *Współczynnik humanistyczny czynności a problem stosunku psychologii do humanistyki*, „Studia Metodologiczne”, nr 23, s. 55-72.
- , 1985a, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa.
- , 1985b, *Epistemologia w oczach kulturoznawcy*, „Studia Filozoficzne”, nr 4, s. 233.
- , 1991, *Destrukcyjna społeczna przestrzeń dzieła sztuki*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej. Próby interpretacyjne*, Instytut Kultury, Warszawa.
- , 1998, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań.
- , 2000, *Wymykanie się uniwersaliom*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- , 2005, *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*, w: A. Pałubicka, G.A. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
- , 2007, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań.
- Kmita, J., Banaszak, G., 1994, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Kmita, J., Nowak, L., 1968, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Seria Filozofia i Logika, nr 5, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- , 1969, *O racjonalizującym charakterze badań humanistycznych*, „Studia Filozoficzne”, nr 5 (60), s. 49-77.

- Kmita, J., Pałubicka, A., 1992, *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, w: J. Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań, s. 149-181.
- Pałubicka, A., 1977, *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, PWN, Warszawa-Poznań.
- , 2006, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
- Znanięcki, F., 1988, *Wstęp do socjologii*, PWN Warszawa.

Humanistic Interpretation and Theoretical Reconstruction of Culture

by Mateusz Bonecki

Abstract

In this paper the author presents crucial aspects of Jerzy Kmita's socio-regulatory conception of culture in order to define it as a theoretical background of "humanistic interpretation". When the latter is to be understood as a method of explanation of human behavior with regard to its cultural meaning, the theoretical background is provided by variety of research activities which the author defines as "theoretical reconstruction of culture". They consist in e.g. socio-functional explanation, linguistic and semantic analysis, or even in epistemological considerations, and guarantee theoretically-independent justification of the interpretive hypotheses applied in the course of "humanistic interpretation". Such "reconstruction" specifies further conditions of intersubjective acceptability of the statements within the discourse of humanities and therefore it also limits the subjective and individual character of the attribution of cultural beliefs to the members of a certain cultural community

Key words: culture, socio-regulatory theory of culture, Kmita, interpretation, humanities, functionalism, cultural studies, *Kulturwissenschaften*