

Henryk Mamzer
Poznań

Przekształcanie się problemów filozoficznych w kulturoznawcze jako wyraz procesu humanizacji świata

W opublikowanych w „Przeglądzie Kulturoznawczym” (1 [5], 2009) wypowiedziach na temat książki Jerzego Kmity, *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Poznań 2007, wyczuwa się pewien niedosyt. Wypowiadający się tam komentatorzy, co prawda, na ogół zgadzają się z tezą J. Kmity o zmianach zachodzących w dotychczasowym filozofowaniu, polegających – jak pisze Włodzimierz Lorenc – na odchodzeniu od filozofowania związanego z ideą absolutu i ze skłonnością do absolutyzowania. W znaczącym jednak stopniu koncentrują swą uwagę na R. Rorty’ego propozycji o zajmowaniu postawy ironicznej względem problemów filozoficznych bądź też myślą w sposób nieco skrywany – jakby to powiedział Kmita – z „oburzającym bluźnierstwem” (jak czynią to różnego rodzaju specjaliści od ontologii, epistemologii etyki oraz estetyki) o przechodzeniu części problematyki filozoficznej w obszar kulturoznawstwa. Bowiem owa zmiana – jak pisze W. Lorenc – „nie musi być odczytywana jako rozplywanie się filozofii w wiedzy o kulturze”. Konkluzję wyłaniającą się z owych wypowiedzi moglibyśmy zilustrować metaforycznym tu użyciem zdania wypowiedzianego przez Ewę Kobylińską: „nie da się być totalnym ironistą i nie da się nim nie być”, inaczej mówiąc – nie da się całkowicie zdystansować od poglądów Jerzego Kmity, trudno też całkowicie się z nim zgodzić (ta ostatnia część zdania nie dotyczy, rzecz jasna, wypowiedzi E. Kobylińskiej). Można odnieść wrażenie, jakoby sama istota książki wymykała się poza obszar prowadzonej tam dyskusji, zaś na plan pierwszy wysuwają się obawy przed utratą własnej tożsamości filozoficznej przynajmniej części autorów biorących udział w dyskusji. Tego typu niepokój zdaje się być następstwem traktowania kulturoznawstwa jako „erzacu” filozofii (bądź postantropologii), dyscypliny hybrydycznej, przywłaszczającej sobie dorobek innych dyscyplin i traktującej go jako własny. Tego rodzaju przekona-

nie pojawia się – jak twierdzi Janusz Barański (2010, s. 99; 121) w następstwie kryzysu w humanistyce i naukach społecznych. Wyłania się w związku z tym pytanie: wyrazem czego jest owo wyeksponowane przez J. Kmitę przekształcanie się problemów filozoficznych w kulturoznawcze? Czy rzeczywiście jest ono przejawem kryzysu humanistyki? Przyjrzyjmy się wobec tego bliżej pojmowaniu humanistyki przez poznańskiego filozofa.

Otóż zdaniem J. Kmity (1992, s. 42) swoistością humanistyki (syntetycznej nauki o kulturze) jest to, że swą funkcję poznawczą podporządkowuje ona funkcji światopoglądowej. Charakteryzuje się mianowicie tym, że twierdzenia jej, choć mają tak samo jak w przyrodoznawstwie sens opisowy, to zawierają równocześnie niemożliwy do wyeliminowania sens wartościujący. Humanistyka rozpatruje przedmiot swego badania zawsze przez pryzmat wartości, światopoglądu czy ideologii, które przedstawiciele naturalizmu wtłaczają w wyobrażenia zdeterminowane psychologizycznie, naturalistycznie. Humanistyka wszakże obiektywizując wyobrażenia światopoglądowe, wartościujące, które – mimo że obiektywnie obowiązują w danej wspólnotcie – obiektywnie nie zachodzą; nie występują w postaci regularności o charakterze uniwersalnym, nie kierują się więc na sposób przyrodniczy, lecz kulturowy. Funkcjonuje więc inaczej niż przyrodoznawstwo. Na innym też niż przyrodoznawstwo opiera się modelu poznawczym. Aczkolwiek – jak twierdzi J. Kmita – tym, co decyduje o swoistości humanistyki, nie jest w pierwszej kolejności – specyfika jej modelu metodologicznego, lecz to, że funkcjonuje ona głównie w trybie edukacyjnym i to przede wszystkim w trybie światopoglądowo-edukacyjnym, następnie światopoglądowym, w najniższym zaś stopniu – technologicznym. W przypadku matematyzowanego przyrodoznawstwa natomiast kolejność owych funkcji jest odwrotna. Wartości poznawcze stanowią pewną odmianę wartości światopoglądowych. Jednakże wybór ich, tak jak i wybór działań badawczych mających prowadzić do realizacji owych wartości oraz sposób ich uzasadniania nie może być identyczny z tym, który ma miejsce w przyrodoznawstwie. Dotyczy to wszakże wąsko przyrodoznawczego punktu widzenia, według którego normy i dyrektywy badawcze reguluje uzyskiwanie rezultatów funkcjonujących technologicznie. Skoro jednak nauka (przyrodoznawstwo) zorientowana na technologiczną użyteczność jest wartością, to oprócz tego, że układ norm i dyrektyw jej praktyki badawczej reguluje uzyskiwanie efektów technologicznych, to reguluje również uzyskiwanie efektów mających charakter przekazów światopoglądowych, w tym również nastawienia na technologiczną użyteczność nauki i techniki. Tak oto nauka i technika okazuje się zjawiskiem kulturowym aksjologicznie ukierunkowanym, produktem kultury. W równym stopniu dotyczy to filozofii, jeżeli przyjąć w ślad za Heideggerem, że:

Światopogląd ma każde jestestwo; jest on każdorazowo, tak jak ono określony faktycznie dziejowo. [...] Ponieważ do istoty światopoglądu, a wraz z tym do istoty kształtowania w ogóle światopoglądu należy pozytywność, tzn. odniesienie do bytu, bytującego świata, bytującego jestestwa, dlatego kształtowanie to może nie być

zadaniem filozofii, co nie wyklucza, lecz implikuje, że filozofia jest wyróżnioną formą światopoglądu. (Heidegger 2009, s. 13)

Humanistyka natomiast nie tylko propaguje określone wartości światopoglądowe, jest jednocześnie nauką badającą owe wartościująco ukierunkowane światopoglądy.

To na takiej podstawie, kierując się odniesieniem do wartości, Heinrich Rickert (którego myśl dostrzec możemy w J. Kmity pojmowaniu humanistyki zintegrowanej) w swej pracy *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften* podzielił nauki empiryczne na nauki o kulturze i nauki przyrodnicze. Rzeczywistość, powiada Rickert, kiedy postrzegana jest przez pojęcia ogólne tworzone przez nauki przyrodnicze, okazuje się przyrodą. Natomiast w momencie, kiedy jest ona postrzegana przez pojęcia szczegółowe, indywidualizujące, wówczas przekształca się w dzieje. Stąd właśnie w naukach o dziejach, według Rickerta, mamy do czynienia z tworzeniem pojęć szczegółowych, indywidualizujących. Jeżeli nauki o dziejach kierują się pojęciami szczegółowymi, indywidualizującymi, natomiast nauki o kulturze tworzeniem pojęć poprzez odniesienie do wartości, to wówczas – jak twierdzi Rickert – mamy do czynienia z historycznymi naukami o kulturze. Przy czym to właśnie odniesienie do wartości oznacza, że historyczne nauki o kulturze nie są w pełni obiektywne, jak to ma miejsce w przyrodzności. Jednakże wartości, do których odniesione są te pojęcia, nie są tworzone w sposób arbitralny, są wartościami uzgodnionymi we wspólnocie tak, jak i pojęcia, do których są odniesione. Według Donalda Davidsona: „Schematy pojęciowe są, jak się twierdzi, sposobami organizowania doświadczenia, systemami kategorii nadającymi formę danym zmysłowym, punktami widzenia, z których ludzie, kultury czy epoki, obserwują bieg rzeczy”. (Davidson 1991, s. 100). Przypomnijmy tu wypowiedź R. Rorty’ego (1994, s. 246): „nasz schemat pojęciowy to ni mniej, ni więcej tylko to, w co obecnie wierzymy – zespół przeświadczeń tworzących naszą dzisiejszą kulturę”. W związku z tym stosowanie owych schematów pojęciowych, mimo że są one obiektywnie ograniczone, wykracza poza szczegółowość i w pewnym momencie zbliża się do tworzenia pojęć przyrodzności. Przyrodzność – według Rickerta – abstrahuje od wartości wyłącznie wtedy, kiedy ogranicza się do badań szczegółowych. Jest jednak historycznym produktem kultury. Jeżeli zatem przyrodzność uznaje za naukowy ten fragment rozwoju kultury, którym jest ono samo (jego dzieje), to nie może uznać za nienaukowy analogicznego fragmentu dziejów kultury. Sądy historyczne (kulturoznawcze) odniesione do wartości są więc tak samo naukowe, jak sądy przyrodzności. Są w pełni obiektywne, jak powiada Rickert (intersubiektywne – według naszych kryteriów).

Jednakże zdaniem Rickerta tego rodzaju fundament, tak jak niegdyś powstał, tak również przeminie. Nawet bowiem generalizujące pojęcia przyrodzności sformułowane przez dane pokolenie badaczy są modyfikowane bądź likwidowane przez następną generację. (Rezygnacja Rickerta z absolutyzowania problemów przyrodzności jest tu aż nadto widoczna.) Wszakże twierdzenie, że każde

pokolenie wciąż na nowo pisze swoją historię, także historię przyrodoznawstwa (twierdzenie wielokrotnie powtarzane przez następców Rickerta, m.in. przez R.G. Collingwooda, H.-G. Gadamera, H. Plessnera i innych) nie świadczy o nienaukowym jej charakterze. Dzieli ona bowiem ten sam los, co przyrodoznawstwo, mimo że prawa przyrodoznawcze obowiązują bezwarunkowo. Przyrodoznawstwo, tak jak historyczne nauki o kulturze, nie jest wszak wolne od założeń (od wartościowania). Nawet: „Fizyka, jak już dziś wiemy, jest niemniej antropocentrycznym wejrzeniem w to, co jest, niż badania historyczne” (Arendt 1994, s. 64). Nie istnieje bowiem nauka bezzałożeńowa. Jeżeli wobec tego przyjmiemy, że sama nauka kierująca się dążeniem do prawdy jest wartością, oznacza to, że w „obiektywne” procesy przyrodnicze wprowadzany jest czynnik „subiektywny”. Przywołajmy w tym momencie wypowiedź przedstawiciela biologii ewolucyjnej Stephena J. Goulda, według którego: „Absolutnie obiektywną obserwację należy włożyć między największe mity i fantazmaty nauki, ponieważ dostrzec możemy jedynie to, co już ma swoje miejsce w naszej mentalnej przestrzeni, i każdy opis zawiera w sobie interpretację” (Gould 1998, s. 72). W ten oto sposób – parafrazując wypowiedź Rickerta (1921, s. 155-169) – stanowisko historyczne (kulturoznawcze), dominuje nad stanowiskiem przyrodoznawczym, eksponując – podobnie jak u Diltheya (o którym wspomina w swej wypowiedzi W. Lorenc), w jego *Budowie świata historycznego w naukach humanistycznych* – prymat rozumu historycznego. Dodajmy przy tym, że według Diltheya sama dziejowość człowieka zasadza się na jego twórczej naturze. Dzięki owej dziejowości, „miejscu twórczym”, „miejscu wypływania systemów kultury”, człowiek nie tylko rozpoznaje sam siebie w dziejach, lecz również w nich i poprzez nie tworzy siebie.

Chodzi więc tutaj o stwierdzenie, że kultura w ujęciu Kmita (2007, s. 49). nawiązującym do definicji Warda H. Goodenougha. „jest pewnego rodzaju wiedzą w szerokim tego słowa znaczeniu”, wiedzą wykraczającą poza filozofię. Idzie tu po pierwsze – o wiedzę o tym jak działać, by osiągnąć określony rezultat, po drugie – wiedzę o tym, jak ocenić rezultat owego działania – wiedzę cechującą się respektowaniem założenia o racjonalności działania, podejmowanego na gruncie określonych norm i dyrektyw kulturowych. W pierwszym przypadku dotyczy to techniczno-użytkowej sfery kultury, w drugim, ściśle splecionym z pierwszym – działania nastawionego na interpretację, jak wskazuje na to chociażby cytowany wcześniej S.J. Gould wypowiadający się na temat przyrodoznawstwa. Problemy badawcze kulturoznawstwa, inaczej mówiąc: humanistyki zintegrowanej, to problemy badań przedmiotowych poszczególnych dziedzin kultury: języka, sztuki, światopoglądu itd., a zarazem ujęcie humanistyki samej jako dziedziny kultury podlegającej tym samym uwarunkowaniom, co pozostałe jej dziedziny, a więc postrzeganej, tzn. interpretowanej przez pryzmat otoczenia kulturowego, w którym funkcjonuje. Można by powiedzieć, że konstytutywną cechą kulturoznawstwa jest interpretacja humanistyczna (Kmita 1971), kierująca się zasadą uwzględniania przekonań podmiotu poznającego czy też wyjaśniającego zjawiska, które on sam

współtworzy – współczynnika humanistycznego według Floriana Znanieckiego. Interpretacja zawsze naznaczona jest aktualizacją.

Wynika stąd, że przedmiot poznania nie jest czymś stałym, niezmiennym, ustalonym raz na zawsze w gotowej, bezdyskusyjnej postaci. Zmienia się wraz ze zmieniającym się kontekstem kulturowym, w którym jest konceptualizowany i kulturowo definiowany. Wyeksponowanie kontekstu kulturowego, to wyeksponowanie obszaru, jak by to powiedział Kmita, „na który w swoim czasie wdarł się człowiek i dzięki temu zaczął konstruować świat i siebie samego”. Przejście człowieka od stanu natury do stanu kultury to wydobywanie się człowieka ze stanu zwierzęcości. Przez kulturę ma się zazwyczaj na myśli całość ludzkiego świata, odróżnionego od świata natury, z którego człowiek wystąpił, stając się człowiekiem. Przed kulturą człowiek najprawdopodobniej nie był człowiekiem. Usytuowanie człowieka w naturze czy też w stanie zwierzęcości to jego usytuowanie w rajskim ogrodzie, inaczej mówiąc – w złotym wieku. Rajski złoty wiek to stan człowieka kierującego się – jak to określił Kant w swej pracy *Przypuszczalny początek dziejów ludzkości* – nie głosem rozumu, lecz głosem bezbłędnego instynktu, głosem natury. Wygnanie z raju to według Hegla (2003, s. 375) wyjście człowieka ze „stanu niewinności”, z bezpiecznego błogostanu dzieciństwa, określanego niekiedy „idiotyzmem rajskiego życia”, słowem – zerwanie z naturą. Jest równoznaczne z opuszczeniem świata pierwotnego bezpieczeństwa (świata zwierzęcości). W momencie, kiedy pojawiła się refleksja, pojawiła się zarazem – wbrew instynktowi (zakazowi sięgania po rajski owoc) – możliwość wyboru i rozszerzania w związku z tym możliwości życiowych poza granice wyznaczone ramami instynktu. „Przekleństwo świadomości” ludzkich nieszczęść, klęsk, katastrof, bezmiaru cierpień człowieka i tragizm jego losu, inaczej mówiąc – tragiczna świadomość – jest równoznaczna ze świadomością ograniczoności i skończoności człowieka. Świadomość siebie i znaczenie, jakie rzeczy świata uzyskują teraz dla człowieka, pojawiają się w chwili niewymownego przerażenia. Zdolność przewidywania staje się równoznaczna z uświadomieniem sobie czyhających niebezpieczeństw, zagrożenia życia, perspektywy śmierci. Sama wszakże możliwość dokonywania wyboru i podejmowania w związku z tym decyzji życiowych oznacza bycie kulturotwórczym. Świadomość śmierci, będąca „ogólnym warunkiem ludzkiej kontyngencji”, zmusza człowieka do troski o stabilność swoich warunków życiowych, staje się, jak zauważa Konertsmann (2009, s. 56), źródłem kreatywności. Oto „tragedia kultury”, której stanem permanentnym jest dramatyczna „walka między życiem a formą”, stanowiąca przedmiot badań Georga Simmla (2007), który swą pracą dokonał – jak twierdzi Cassirer – zwrotu ku filozofii kultury (*cultural turn*)¹.

¹ Mimo że termin ten, podobnie jak *pictorial turn*, zainspirowany był terminem *linguistic turn*, który wylansowany został przez Gustawa Bergmanna (Rorty 2009, s. 244) w połowie lat 60. ubiegłego stulecia, to należy pojmować go przede wszystkim jako filozoficzną reakcję na wstrząsy kultury, które miały miejsce już w pierwszych dekadach XX w.

Kreowanie siebie samego i świata, w którym człowiek funkcjonuje, inaczej mówiąc – własnej terażniejszości – odnajdujemy już w społeczeństwach archaicznych. Wyobrażenie pierwotnego raju, do którego należy powrócić bądź uciec w przyszłość, jak to miało miejsce w czasach znacznie już późniejszych, to nic innego jak krytyczna postawa wobec terażniejszości, niezależnie od epoki, w której człowiek żyje, a zarazem jej projektowanie, projektowanie perspektywiczne. Taki idealny wzorzec wyobrażeniowy człowieka i społeczeństwa, ukształtowany na podstawie krytyki terażniejszości, tkwi w koncepcji dziejów Hezjoda, wyrażonej w dekadencji ludzkości, jej moralnym upadku. Projektowany obraz minionego wieku złotego to obraz wytworzony przez współczesnych Hezjoda i przeciwstawiony światu, w którym sami bytowali. Nie mając możliwości bycia w owym złotym wieku, nigdy go nie doświadczyli. Mamy więc tutaj do czynienia z klasycznym przykładem kreowania przez człowieka rzeczywistości i siebie samego. Kiedy arystokracja starożytnych Greków IX i VIII w. p.n.e. adaptuje heroiczną przeszłość jako scenariusz dziejów, przez których pryzmat doświadcza samej siebie i w związku z tym samą siebie gloryfikuje, oznacza to, że czyni ją własną przeszłością, by wywodzić swoje genealogie od trojańskich bohaterów, tak jak to miało miejsce w przypadku zafascynowanego nimi Aleksandra Wielkiego czy społeczeństwa rzymskiego w epoce Wergiliusza. Uznaje się ją wówczas za zapamiętaną i czyni fundamentem własnej inscenizacji genealogicznej, podstawą autodefinicji. Inaczej mówiąc, kreowano samych siebie na podobieństwo bohaterów trojańskich, dostosowując ów ideał do aktualnej sytuacji. Aktualizację odległej przeszłości w odniesieniu do terażniejszości, inaczej mówiąc – jej interpretację i „wykorzystywanie” do kształtowania własnej tożsamości, odnajdujemy chociażby w czasach renesansu na nowo odkrywającego starożytność, widzianą wszak zupełnie inaczej aniżeli czyniło to – przykładowo – średniowiecze, w którym człowiek, kierując się ideą zbawienia, kreował siebie na podobieństwo Boga. Bliski nam projekt konstruowania ludzkiego świata pojawia się wszakże w dziele włoskiego filozofa Giambattisty Vica, który w swym dziele *Nauka nowa*, podobnie jak Voltaire domaga się przesunięcia głównego akcentu w rozważaniach filozofów z ponadczasowych praw przyrody na wielość i zmienność świata kultury, który człowiek sam stworzył. Szczególnie wyraźnie propozycje takie dostrzec możemy u J.J. Rousseau (Cassirer 2008, s. 20). To właśnie Kant pod wpływem lektury *Emila* odczytuje przesłanie Rousseau zupełnie inaczej, aniżeli powszechnie wówczas to czyniono (m.in. Wolter), jakoby Rousseau swoją entuzjastyczną pochwałą natury (a której odczuwanie było dla niego źródłem doznania religijnego) pragnął oddalić człowieka od kultury i sprowadzić go na powrót do stanu dzikości. Zdaniem Kanta, opinia ta nie odpowiada prawdziwym przekonaniom Rousseau. Nie chodziło mu bowiem o to, by człowiek powrócił do stanu natury, lecz by przyjrzał mu się z etapu, jaki obecnie osiągnął (Kant 2005, § 107). Teoria Rousseau nie dotyczy – zdaniem Kanta – bytu, lecz powinności, nie jest przedstawieniem tego, co było, lecz wyrazem postulatu, nie stanowi elegijnego spojrzenia wstecz, lecz

perspektywę i widok na przyszłość. Pozorna retrospekcja ma służyć wyprawieniu człowieka ku przyszłości i uzdolnieniu go do urzeczywistnienia tej przyszłości, do jego autokreacji.

Projekty konstruowania ludzkiego świata pojawiają się także wśród filozofów wolności, zwłaszcza w klasycznej filozofii niemieckiej: Kanta, Fichtego, Hegla, Schellinga czy Schillera. Od tego to czasu – jak twierdzi R. Konersmann (2009, s. 36) – kultura uchodzi za dzieło ludzkie, dzieło humanizacji świata. Jednakże mimo wzniosłych ideałów, którymi przesycona była ich twórczość, etnocentryczne usytuowanie siebie prowadziło zazwyczaj do nieoczekiwanych, wręcz niepożądanych skutków: ekspansji kulturowej, gospodarczej czy wreszcie militarnej, a w rezultacie zawłaszczania oraz podporządkowania sobie innych i panowania nad nimi. Pojęcie kultury, szczególnie widoczne w ekspansji kulturowej Europy, stało się narzędziem wykluczania innych. Pomijając szczegółowe wyliczanie tego rodzaju przykładów, warto zwrócić uwagę na jeden z najbardziej spektakularnych pomysłów, jakim jest pozostająca w związku z ideałami oświecenia Heideggerowska koncepcja instrumentalizacji świata, pragmatystycznego przejścia od pierwotnej *zuhanden* (poręczności) ku *vorhanden* (podręczności, obecności), nacechowanego myśleniem kalkulującym, w przeciwieństwie do proponowanego przez niemieckiego filozofa po „zwrocie” (po nawróceniu – jak określa ten moment M.J. Siemek) myślenia kontemplatywnego. Myślenie kalkulujące w pewnym sensie pozostaje w związku z działalnością konkurencyjną człowieka. Konkurencja jest błogosławioną namiastką zabijania, pisze Rüdiger Safranski (1999, s. 162). Odwołując się do wypowiedzi Kanta w jego *Pomysłach do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* (teza czwarta), autor książki *Zło. Dramat wolności* zwraca uwagę, że: „Pomyślny rozwój rodzaju ludzkiego możliwy jest pod warunkiem, że ludzie nauczą się konkurować ze sobą zamiast się mordować”. Kantowi chodziło w tej wypowiedzi o dzieło sztuki liberalizmu, o społeczeństwo, w którym energie konfliktu przedzierzną się w siły napędowe społecznej stabilności i postępu. Być może w miejsce postawy agonicznej – by użyć terminologii starożytnych Greków, tzn. postawy konkurencyjnej w owym procesie uczenia się, bardziej trafna – naszym zdaniem – byłaby możliwa w myśleniu kontemplacyjnym postawa negocjacyjna.

Koncepcja nastawienia działalności człowieka na instrumentalną (technologiczną) użyteczność pozostaje w związku z ideą doskonalenia się człowieka, ideą postępu (technologicznego, gospodarczego, społecznego, moralnego, kulturowego), która do niedawna stanowiła awangardę myśli świata zachodniego. Znajduje znaczące wsparcie w Heideggerowskiej koncepcji instrumentalizacji świata, którą niemiecki filozof sformułował w 1927 r. w swoim głównym dziele *Bycie i czas*. Zwróćmy w tym momencie uwagę, że Heideggerowskie bycie w świecie – jestestwo – oznacza pojmowanie świata jako całości: człowieka i świata razem, świata rzeczy znajdujących się pod ręką, inaczej mówiąc – poręcznych, będących do dyspozycji, użytecznych (Heidegger 1994; Pałubicka 2006; 2007). Kieruje nim

instrumentalna intencjonalność, która zdaniem Heideggera ma charakter pierwotny, źródłowy, wręcz archetypowy. Rzec by można, że jest wpisana we wszelką ludzką aktywność. Zatem pierwotne bycie w świecie to obcowanie z rzeczami poręcznymi – narzędziami. Istotą owej pierwotności nie jest jednak zmysłowe postrzeganie rzeczy uobecniające je, lecz ich użyteczność. Jestestwo zatem to świat rzeczy użytecznych, inaczej mówiąc – narzędzi. Używanie wytworów natury – świata rzeczy, poznawanie ich i włączanie w krąg aktywności człowieka oznacza ich oswojenie – by użyć Heideggerowskiego określenia. Wówczas to jako rzeczy „oswojone”, będące pod ręką, użyteczne, stają się częścią świata otaczającego człowieka. Inaczej mówiąc, instrumentalne używanie rzeczy czyni je swojskimi. Instrumentalny czy też narzędziowy charakter rzeczy poręcznych, to prosta – by tak rzec – droga do usprawniania ich pod kątem użyteczności, usprawniania nadającego im postać rzeczy wytworzonych na wzór tych, których dostarcza sama natura, narzędzi poręcznych i następnie użytecznie modyfikowanych.

Narzędziowość wszakże jest pojęciem szerszym, nieograniczającym się wyłącznie do *stricte* pojmnowanego narzędzia, np. młotka. Narzędziowość bowiem tak jak rzeczowość rzeczy nie polega na materialności, lecz – jak już pisaliśmy – na użyteczności. Chodzi o świat rzeczy użytecznych, traktowanych jako fenomeny tak, jak pojmował je Edmund Husserl a więc nie tylko jako materialne rzeczy o charakterze fizykalnym. Przykładowo, wiedza naukowa według Heideggera ma charakter instrumentalny. Fizyka jest konstruowana jako wiedza wspierająca technikę w instrumentalnym opanowywaniu przyrody (nie zaś jako „czytanie w księdze przyrody”). Logika ukonstytuowana jest jako narzędzie składające się z reguł służących do przezwyciężania określonych problemów komunikacji, nie zaś jako opis idealnych struktur językowych. Natomiast etykę rozumieć należy jako społeczny instrument do rozwiązywania problemów, nie zaś wgląd w wartości, itd. (Gethmann 2007, s. 96). W myśl Heideggerowskiego przesłania można by powiedzieć, że instrumentalizacja świata i pozostające z nią w związku nastawienie człowieka na technologiczną użyteczność rzeczy jest nieodłączną cechą wszelkiej aktywności człowieka, rzec by można – ma charakter transcendentálny. Konsekwencją takiej metonimicznej instrumentalizacji aktywności człowieka była marginalizacja pozostałych dziedzin kultury, zwłaszcza pozostającej z nią w ścisłym związku sfery symbolicznej. Ów pragmatystyczny punkt widzenia Heideggera poddany był krytyce przez Cassirera na konferencji w Davos w 1929 r. Pragmatyzm Heideggera, który – zdaniem Cassirera – odrzuca usytuowanie ludzkiego bytowania w kulturze, sprowadza człowieka do skończonego horyzontu codziennej krzątaniny. Można uznać go za punkt wyjścia analizy człowieka, nie decyduje jednak o jego przeznaczeniu. Cassirer, zwracając się ku świadomości mitycznej człowieka – którą Heidegger całkowicie ignorował – pokazał świat pozafizykalny, kulturowy i duchowy aspekt człowieka. Powróćmy wszakże do Heideggerowskiej koncepcji instrumentalizacji świata. Ma ona bowiem określone konsekwencje,

niezupełnie – wbrew naszym oczekiwaniom – pożądane, co z czasem dostrzegł również sam Heidegger.

Mówiliśmy w ślad za Heideggerem o rzeczach użytecznych, poręcznych, jako rzeczach oswojonych. Bycie wśród rzeczy oswojonych, to inaczej bycie wśród rzeczy udomowionych. Przystawianie pokonujące obcość to udomowienie. W związku z tym bycie w świecie oswojonym to bycie w świecie udomowionym. Dopiero bowiem w świecie rzeczy „pod ręką”, rzeczy oswojonych, w wyniku obcowania z nimi rodzi się pewien porządek, egzystencjalna przestrzenność, czyli otoczenie człowieka kształtowane w obrębie jego rozumiejącego (świadomego) jestestwa. W ten oto sposób ujawnia się według Heideggera pierwotny sens bycia w świecie jako bycia przestrzennego, tzn. bycia w przestrzeni oswojonej, udomowionej. W tym właśnie procesie instrumentalizacji świata Heidegger odnajduje początki przestrzeni. Rzecz bowiem zawsze pozostaje w związku z przestrzenią i czasem. Za sprawą każdorazowego usytuowania w czasie i przestrzeni, a więc za sprawą swego miejsca, rzecz jest niezmiennie tą oto, a nie inną. Człowiek zamieszkuje więc wśród rzeczy oswojonych, udomowionych, inaczej mówiąc, w przestrzeni uporządkowanej i w związku z tym oswojonej, zamieszkuje u siebie. Przestrzeń owego zamieszkiwania konstytuuje domostwo zamieszkiwania. Wszakże dopiero świadomość określonego miejsca zamieszkiwania doprowadziła do sytuacji, w której wyniku zmiana położenia stawała się równoznaczna ze zdolnością – mówiąc metaforycznie – udomowienia wielu miejsc, oswojenia ich obcości i stałego w związku z tym rozszerzania własnego duchowego zamieszkiwania. Ponownie przypomnijmy tu przytoczoną wcześniej Heideggerowską myśl, że świadomość jestestwa obejmuje człowieka i świat razem. Oznacza to, że w swej pierwotnej postaci, a więc przed owym uświadomieniem, jestestwo i świat pozostają ze sobą w relacji inności, wręcz obcości. Jednakże dopiero w następstwie uświadomienia sobie jestestwa, równoznacznego z oswojeniem świata, świata rzeczy, pojawia się świadomość obcości. Obcość pozbawiona świadomości, tzn. obcość nieuświadomiana, nie jest obcością. Wynika stąd, że obcość czy też inność jest wtórna wobec swojskości, jak zauważa Hanna Buczyńska-Garewicz (2006, s. 101). Tak oto wraz z oswojeniem, uświadomieniem sobie własnego jestestwa, pojawia się odróżnienie od inności. Bez swojskości nie ma inności. Zatem dopiero w następstwie owego oswojenia wytwory natury stają się elementem otoczenia człowieka i uświadomienia sobie ich obcości czy też inności wymagającej oswojenia.

Zatem udomowienie w wyniku pokonywania obcości określonych miejsc i zamieszkiwanie w nich to bytowanie wśród rzeczy oswojonych, o których była mowa wcześniej, rzeczy wyznaczających przestrzeń zamieszkiwania, domostwo bycia, jakby to określił Heidegger (chodzi o domostwo w sensie swojskości a nie budowli). Intencjonalność osławiania rzeczy i przestrzeni wytwarza wszakże treści, w których następstwie rozwija się geometryczne pojęcie przestrzeni. Owa intencjonalność osławiania przestrzeni pozostaje w związku z intencjonalnością współ-

działania, współdziałania z naturą. Udomowienie wielu miejsc i stałe w związku z tym rozszerzanie własnego duchowego *habitatu* oznacza, że zamieszkiwanie ze swej istoty rozszerza świat; pozostaje w związku z nieustającym dążeniem do jego rozszerzania, wręcz ekspansji. Mimo że nie chodzi tu jedynie – jak stara się podkreślić to Buczyńska-Garewicz (2006, s. 40-41) – o czysto fizyczne, lecz duchowe łącznie wielu miejsc w jedno, w jedną przestrzeń, to jednak następstwem tak pojmowanego rozszerzania przestrzeni, jak sama pisze, jest przestrzeń geometryczna, a więc także fizyczna. Jeżeli przyjąć w ślad za Heideggerem, że przestrzenność (uprzestrzennienie jest źródłem przestrzeni należącym do intencjonalności jestestwa) jest źródłowym doświadczeniem człowieka i w związku z tym jego język przestrzeni ma moc czynienia niewidzialnego widzialnym (Buczyńska-Garewicz, 2006, s. 191), oznacza to, że mamy tu do czynienia z uprzedmiotowieniem. Wyowiedź H. Buczyńskiej-Garewicz o pojawiającej się w ten sposób pluralizacji życia i rozumienia innych oraz otwartość na wielość i różnorodność przestrzeni duchowych zdaje się pozostawać w wyraźnej sprzeczności z twierdzeniem o ich oswojeniu i w ten sposób udomowieniu jako zaakceptowaniu. Podmiot zamieszkujący ma bowiem tę właściwość, że zamieszkuje jedną z wielości i różnorodności przestrzeni – przestrzeń oswojoną, udomowioną właśnie. Oswojenie i włączenie ich do własnej przestrzeni duchowej, inaczej mówiąc – udomowienie – bardziej kojarzy nam się z asymilacją inności i włączeniem jej do opanowującej ją tożsamości nawet wówczas, kiedy poszerzona zostaje własna treść duchowego zamieszkiwania, aniżeli akceptacja (tolerancja) owej inności (wielości i różnorodności). Wynika stąd, że technologiczne nastawienie aktywności człowieka i pozostający z nim w związku ekspansjonizm przestrzenny, opanowujący i podporządkowujący sobie inność, inaczej mówiąc – przemoc – stanowi pierwotne, źródłowe doświadczenie człowieka. Chciałoby się rzecz – wyprzedzająco – że cywilizacja to w pewnym sensie pacyfikacja.

W Heideggerowską koncepcję instrumentalizacji świata nader czytelnie wpisuje się archeologia, ukierunkowana światopoglądowo w węższym wymiarze niż filozofia. Zmiany w jej założeniach badawczych, inaczej mówiąc: kolejno następujące po sobie orientacje badawcze, jakie w tej dziedzinie obserwujemy, stanowią pochodną zmian w kontekście kulturowym, w którym funkcjonuje. Przyjrzyjmy się zatem bliżej owym założeniom, jak i konsekwencjom z owych założeń wynikającym. Zauważmy, że archeologia kulturowo-historyczna wyrosła z inspiracji intelektualnych niemiecko-austriackiej szkoły etnologicznej o tej samej nazwie. Kierowała się założeniem, że rozwój kultury był rozwojem wielokierunkowym, jako rezultat przenikania się wytworów wielości kultur i ich dyfuzji czy wręcz migracji. Pozostawało to w związku z przekonaniem, że inwencja twórcza jest zjawiskiem niezwykle rzadkim i dotyczy niektórych tylko społeczeństw. Przedmiotem jej badania były dzieje kultury, jej historia. Pozostawała więc archeologia kulturowo-historyczna w ścisłym związku z romantyczną koncepcją historyzmu, rozwijaną przez filozofów i historyków niemieckiej szkoły historycznej XIX

i I poł. XX w. Kształtowała się w okresie powstawania państw narodowych w Europie i pełniła istotną „rolę w służbie narodowego samoutwierdzenia”, rolę oręża w walce o zachowanie istnienia. Stawiając sobie za cel rozbudzenie i utrwalanie świadomości narodowej, wraz z narodową historiografią, filologią i etnografią, pełniła znaczącą rolę w przywoływaniu romantycznej przeszłości, przyczyniając się w ten sposób do kulturowego scalania narodów europejskich. Poczucie przynależności do jednego narodu, pojmowanego jako wspólnota kulturowa, historyczna i językowa, stało się podstawą formowania się państw narodowych. Archeologia procesualna z kolei, zwłaszcza archeologia procesualno-kognitywna, kierowała się w swoich założeniach wyjaśnianiem zróżnicowanych zjawisk w przeszłości uniwersalną ideą postępu techniczno-gospodarczego i poznawczego. Wychodziła z założenia, że postęp pozostający w ścisłym związku ze wzrastającym stopniem złożoności społeczeństwa, stwarza możliwość ewoluowania również społeczeństw mniej zaawansowanych pod względem techniczno-gospodarczym. Jej założenia nacechowane były wartościami humanitarnymi w znacznie większym stopniu, aniżeli miało to miejsce w przypadku archeologii kulturowo-historycznej. Podobnie ma się rzecz, jeżeli chodzi o przeciwstawną procesualizmowi archeologię postprocesualną, nawiązującą do idei postrukturalizmu francuskiego, kojarzoną niekiedy z postmodernizmem. Skutkiem dążenia do totalnej indywidualizacji jest wszakże likwidacja kultury będącej efektem działań wspólnotowych i likwidacja kreatywności. Całkowita wolność zwalnia bowiem w wysiłku stwarzania samego siebie i otwarcia na nowe możliwości. Orientacją najbardziej dziś aktualną pozostaje rozwijana przez A.P. Kowalskiego archeologia kulturoznawcza. Kształtowane po zwrocie językowym idee, z których czerpie, eksponują możliwość czy wręcz konieczność współistnienia wielości i różnorodności jako głównego czynnika kulturotwórczego.

Okazuje się więc, że każda z owych orientacji, tkwiących korzeniami w filozofii wolności – dotyczy to zarówno archeologii kulturowo-historycznej, procesualnej, postprocesualnej czy też archeologii kulturoznawczej – przesyciona jest swoistą dla każdej z nich intencjonalnością, wyrażającą się swego rodzaju troską o poprawę losu ludzkiego i ludzkiego bytowania, o ugruntowanie egzystencji własnego środowiska kulturowego i zachowanie jego istnienia. Generalnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że archeologia kieruje się w swoich badaniach wzniosłymi ideałami humanizmu z jednej strony, z drugiej zaś powoduje nią chęć przywołania przeszłości i jej zachowania dla potomnych, jej uobecnienia w teraźniejszości i uchronienia w ten sposób przed całkowitym unicestwieniem. Archeologia stwarza w ten sposób nadzieję, że również aktywność twórcza nas współczesnych niezupełnie ulega przemijaniu. Jeżeli bowiem zakładamy, że tak jak to, co minione przechowuje się w teraźniejszości, tak również przyjąć możemy, że również teraźniejszość, w której jesteśmy usytuowani, zostanie przekazana przyszłości i w niej zachowana. Stara się więc archeologia o zapewnienie poczucia pewności, inaczej mówiąc – bezpieczeństwa ontologicznego, komunikując zara-

zem na podstawie własnych obserwacji, że jego poszukiwanie z jednej strony jest uniwersalnym przesłaniem wszelkiej ludzkiej aktywności, z drugiej zaś stanowi motywację do kreatywności świata i siebie samego (Mamzer 2011). Nawiasem mówiąc, to właśnie poszukiwanie pewności, nie zaś ewolucja narzędzi, stało się źródłem nowoczesnej techniki (Arendt 2000, s. 313).

Mamy więc tutaj do czynienia z klasycznym przykładem charakterystycznego dla ludzkich postaw wartościującego ukierunkowania, nastawionego na swego rodzaju projektowanie, projektowanie przeszłości z punktu widzenia każdorazowo perspektywicznie ukierunkowanej terażniejszości. Zmiany poszczególnych orientacji badawczych: archeologii kulturowo-historycznej, procesualnej, postprocesualnej i wreszcie kulturoznawczej wyznaczają kolejne etapy procesu humanizacji tej dyscypliny. Każde pojawianie się nowej orientacji badawczej jest równoznaczne z aktualizacją orientacji dotychczasowej i wskazaniem nowych możliwości, jakie ona ze sobą niesie. Rzecz by można, że każda nowo pojawiająca się orientacja wprowadza swego rodzaju „korektę” do orientacji dotychczasowej. Możemy zatem sformułować wniosek, że wprowadzenie owych korekt jest nie tyle rezultatem własnego wewnętrznego ewoluowania danej dyscypliny i pojawiającej się w niej refleksji o konieczności wprowadzania owych korekt, lecz stanowi rezultat zmian zachodzących w następstwie doświadczeń w środowisku kulturowym, w którym funkcjonuje. W obszarze otaczającej nas rzeczywistości kulturowej, której jesteśmy częścią, kształtują się bowiem różnego rodzaju sposoby postrzegania przeszłości. Ich aksjologiczne ukierunkowanie oznacza, że zawierają one w sobie próbę odpowiedzi na pytanie: nie tyle „jak to naprawdę było?”, lecz „jak powinno być?” – z punktu widzenia danej orientacji. Każda z wymienionych orientacji badawczych archeologii ma właśnie takie perspektywiczne wychylenie. Chce nie tylko przeszłości na nowo ujętej w nowym uporządkowaniu jej elementów. Pragnie również czegoś z nią nieporównywalnego. Chce stworzyć nie tylko nową aktualizację, ale również nowe możliwości. W takim to procesie rozumienia rozumiejący projektuje się na własne możliwości, chcąc na nowo opisać przeszłość we własnych, a więc innych aniżeli dotychczas kategoriach; przeszłość staje się jedyną miarą skuteczności jego opisu.

Przypomnijmy tu, że specyfiką kulturoznawczego spojrzenia jest to, że podlega ono tym samym uwarunkowaniom, co dziedziny, które bada. W związku z tym dostrzec możemy i określić zmienność historyczną zarówno przedmiotu badań, jak i sposobów jego percypowania. Dla zilustrowania problemu przywołajmy tu teksty Heideggera napisane po „zwrocie”, takie jak: *List o humanizmie*, *Pytanie o technikę*, *Nauka i namysł* czy *Budować, mieszkać, myśleć* (Heidegger 1977). Są to teksty pisane na przełomie lat 40. i 50. XX w., będące manifestem przeciwko apologii naukowo-technicznej nowoczesności. Będąc wyrazem refleksji nad wydarzeniami I poł. XX w. i jej totalitaryzmów, zawierają krytyczną postawę wobec wyobcowania i odczłowieczenia jako następstwa „zapomnienia o byciu” naukowo-technicznej cywilizacji nowoczesności, są wyrazem sprzeciwu

wobec głoszonej przez samego Heideggera idei instrumentalizacji świata w jego głównym dziele *Bycie i czas* z 1927 r., o której pisaliśmy wcześniej. Zwłaszcza w studium poświęconemu technice Heidegger pisze o zdominowaniu ludzkiej aktywności przez technologiczny pragmatyzm oraz doraźny utylitaryzm, dając wyraz jego szkodliwego wpływu na duchową współczesność. Podkreślmy to jeszcze raz, chodzi o pragmatyzm, ku któremu Heidegger uprzednio sam się skłaniał, eksponował i uzasadniał. Dlatego też po doświadczeniach obydwóch wojen i totalitaryzmów I poł. XX w. pojawia się jego projekt myślenia kontemplatywnego, nieutilitarnego, inaczej mówiąc, swego rodzaju korekta do uprzednio propagowanej przezeń koncepcji technologizacji aktywności człowieka. Projekt ten pojawia się zaledwie ok. pięć lat po nieco wcześniej napisanej (1944 r.) przez Horkheimera i Adorna *Dialektyce oświecenia*, krytykującej oświeceniową koncepcję rozumu instrumentalnego i pozostającą z nią w związku „racjonalność panowania”, ową „wyobcowaną i odczłowieczoną” cywilizację techniczną. W związku z tym właśnie pojawia się propozycja Heideggera powrotu do prawdziwego bycia, „autentycznej egzystencji”, która nie jest czymś ani przedmiotowym, ani myślowym, lecz jednością (myślenia i działania). Pozostaje ona w związku z tradycją myślenia przedsokratejskiego, myślenia magicznego, wyrażającego się prawdziwym byciem-w-świecie, „autentyczną egzystencją”. Owa Heideggerowska „autentyczna egzystencja” stanowi niezbędny warunek autokracji. Tak oto mamy tu do czynienia z klasycznym przykładem przekształcania się tego, co absolutne, esencjalne, uniwersalne w to, co przygodne, jednostkowe, kulturowe, przykładem procesu humanizacji Heideggerowskiej koncepcji instrumentalizacji świata i jego ekspansji przestrzennej.

Rzecz znamienna, że epoka klasyczna starożytnej Grecji, do której powrotu nawołuje Heidegger, a która dla ówczesnych Greków była okresem wyjątkowo spotęgowanego niepokoju, jakiemu oni sami na różne sposoby starali się zaradzić bądź wręcz „zawrócić” i uciec do pierwotnego (rajskiego) wieku, dla człowieka epoki nowożytnej okazuje się z kolei epoką wyidealizowaną, rzecz by można – złotą epoką. Koncepcja powrotu do stanu pierwotnego to tęsknota za utraconym bezpowrotnie rajem nieprzewidywalności jako pokłósiem krytycznej postawy renesansu wobec średniowiecznej idei zbawienia, renesansu skierowującego swą uwagę ku ponownie przezeń odkrywanej starożytności. Tę samą ideę krytycznej postawy wobec stechnicyzowanego świata i jego (Weberowskiego) odczarowania jako kontynuacji idei zbawienia, odnajdujemy również w wypowiedziach T.W. Adorna (1986, s. 24), przeciwstawiającego się wraz z M. Horkheimerem oświeceniowej idei instrumentalizacji świata (którzy – nawiasem mówiąc – podobnie jak Heidegger, ignorowali filozofię kultury), uważającego za cnotę charakterystyczną dla myślenia przedsokratejskiego niepojęciowość i uczestniczenie w czymś pierwotnym. Wynika stąd, że to „teraźniejszość” jest dla człowieka najtrudniejsza bez względu na epokę, w której jest ona usytuowana.

Oznacza to, że terażniejszość, w której funkcjonujemy, terażniejszość refleksyjna czy też rozumiejąca, jest zawsze – by użyć sformułowania zainspirowanego Heideggerem Gadamera – terażniejszością na sposób jestestwa, tzn. na sposób dziejowości. Jak zauważa J. Kmita (2002), przytaczający słowa Gadamera:

Polega on na tym, że ani poznający, ani to, co poznawane, nie są „ontycznie”, nie „istnieją”, lecz są „historycznie”, tj. na sposób dziejowości. [...] to, że uprawiamy historię, o ile sami jesteśmy „dziejowi” oznacza, że dziejowość ludzkiego jestestwa w całym jej ruchu wyczekiwania i zapominania stanowi warunek tego, że w ogóle uobecniamy przeszłość. (Gadamer 1993, s. 253)

W takim procesie interpretacji nie istnieje więc terażniejszość, która byłaby pozbawiona oddziaływania przeszłości, tak jak nie istnieje przeszłość, której interpretacja byłaby możliwa bez odniesienia do terażniejszości. Stąd każdorazowo w nowo pojawiającym się opisie, w związku z nieustannie zmieniającą się terażniejszością, czyli nas samych, wyłania się konieczność aktualizacji przeszłości. Otaczająca nas rzeczywistość nie dysponuje – jak to sformułował Ralf Konersmann (2009, s. 48) na marginesie analizy autokreacyjnej postawy Giambattisty Vica i Jeana Jacques’a Rousseau – sensem wywiedzionym ze swego absolutnego źródła. Pojawia się on wyłącznie w wyniku projekcji, domysłów i oczekiwań tego, kto go sobie przysposobił dla utrzymania własnej egzystencji. Dlatego kultura wciąż na nowo własnym wysiłkiem aktualizuje siebie. Tak więc retrospektywne dopiero spojrzenie na historię kultury jako historii człowieka pozwala dostrzec proces tworzenia przezeń świata i siebie samego, każdorazowo aktualizującego przeszłość.

Odpowiadając na sformułowanie na początku tej wypowiedzi pytanie, możemy sformułować wniosek następujący: rzeczywiście przekształcanie się części problemów filozoficznych w kulturoznawcze jest wyrazem kryzysu w dzisiejszej humanistyce. Jest wszakże równocześnie wyrazem jej aktualizacji, tożsamej z procesem humanizacji.

L i t e r a t u r a

- Adorno T.W., 1986, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa.
- Arendt H., 1994, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa.
- Barański J., 2010, *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*, Wyd. UJ, Kraków.
- Buczyńska-Garewicz H., 2006, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków .
- Cassirer E., 2008, *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

- Davidson D., 1991, *O schemacie pojęciowym*, przeł. J. Gryz, „Literatura na Świecie”, nr 5 (238), s. 100-119.
- Dilthey W., 2004, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Gadamer H.-G., 1993, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Intern Esse, Kraków.
- Gethmann C.F., 2007, *Egzystencjalne pojęcie nauki. Odnośnie do § 69b Bycia i czasu*, przeł. J. Duraj, w: Heidegger w kontekstach, red. N. Leśniewski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz, s. 65-98.
- Gould S.J., 1998, *The Sharp-Eyed Lynx Outfixed by Nature*, „Natural History”, no. 6, pp. 23-73.
- Hegel G.W., 2003, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Zieleńczyk, De Agostini, Altaya, Warszawa.
- Heidegger M., 1977, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przekład zbiorowy, Czytelnik, Warszawa.
- 1994, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa.
- 2009, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa.
- Kant I., 2005, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, IFiS PAN, Warszawa.
- Kmita J., 1971, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa.
- 1992, *Edukacyjne funkcje dyscyplin humanistycznych a spór o ich model metodologiczny*, w: Między sensem a genami, red. B. Tuchańska, PWN, Warszawa, s. 26-45.
- 2002, *Czy wmówiono nam status naukowej wiedzy humanistycznej?*, w: J. Kmita, J. Sójka, A. Zeidler-Janiszewska, (red.), Drogi i ścieżki filozofii kultury, Wyd. Humaniora, Poznań, s. 298-307.
- 2007, *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Konersmann R., 2009, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Mamzer H., 2011, *O archeologicznej autokreacji*, w: A. Marciniak, D. Minta-Tworzowska, M. Pawleta (red.) Współczesne oblicza przeszłości, A., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 25-38.
- Pałubicka A., 2006, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
- 2007, *Narzędzie i rzecz w interpretacji kulturoznawczej w kontekście idei filozoficznych Martina Heideggera*, w: N. Leśniewski (red.), Heidegger w kontekstach, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz, s. 119-134.
- Rickert H., 1921, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen.

- Rorty R., 1993, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Wyd. Spacja-Aletheia, Warszawa.
- Rorty R., 2009, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa.
- Safranski R., 1999, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa.
- Simmel G., 2007, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Wyd. UJ, Kraków.

**Transformation of Philosophical Problems into the Cultural Studies Ones
as the Demonstration of the Process of World's Humanization**

by Henryk Mamzer

Abstract

This text is inspired by main research problem undertaken by Jerzy Kmita in his book *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze* (Poznań 2007). The mentioned problem is related to this area of culture to which „The human being had invaded and thanks to this started to construct both the world and himself”. Beginning from this moment the way followed by humans equals the process of the world's humanization. This is not a continuous process. Each epoch, each culture, has its own vision of own functioning and the way which surrounding world functions, the world in which the social actor participates and creates. The practice proves that usually ethnocentric human attitudes influence the way in which original assumptions are introduced into the life. Reaction to this fact is giving up practicing philosophical practices related with the notion of “absolute” and, as consequences, moving into the field of cultural studies. This process is the demonstration of the world's humanization. The notion of culture is the superior one. In a way – *a priori* – of all types of human activities. The science and philosophy are produced by the culture as well, and they are shaped by the values and expectations present in given culture. Because of this cultural studies (knowledge on the culture) appears to be “broad meaning type of knowledge”, exceeding the borders of the philosophy.

Key words: notion of culture, cultural studies, process of world's humanization