

Dorota Angutek

## Relatywistyczny profil koncepcji kultury profesora Jerzego Kmity

### Dyskusja wokół koncepcji kultury profesora Jerzego Kmity

W dyskusjach nad społeczno-regulacyjną koncepcją kultury Profesora Jerzego Kmity spotykam się nie tak rzadko z zarzutami osób spoza grona jego uczniów i współpracowników, że Profesor przedstawiał ludzki podmiot nazbyt podporządkowany regułom kultury, „zniewolony” kulturowymi normami i dyrektywami, mało spontaniczny, z twórczą inicjatywą tylko w granicach określonych przez kulturę, pozbawiony zindywidualizowanej ekspresji itp. Ocena taka jest zbyt jednostronna i nietrafna. Najczęściej wynika z następujących metodologicznych błędów: (1) nie dość konsekwentnie respektowanego przez moich adwersarzy faktu, że nauki społeczne skupiają się na wspólnotowych, a więc zestandaryzowanych kulturowo aspektach ludzkiej świadomości i praktyki, stąd mija się z celem indywidualistyczna interpretacja ludzkich motywów, wyborów i działań<sup>1</sup>; (2) mieszania podmiotowych, *subiektywno-kulturowych* pobudek i ludzkich działań ze zobiektywizowanymi determinantami funkcjonalnymi, a więc z poziomem zazwyczaj nieuświadomianym przez podmioty kulturowe<sup>2</sup>; (3) imputowania własnych sensów i celów przedstawicielom badanych kultur już nie tylko na poziomie etnocentrycznym, ale na poziomie zindywidualizowanym i spersonalizowanym (adaptacyjnym). Przynajmniej trzy wymienione cechy rzeczonyj koncepcji świadczą o tym, iż bynajmniej nie była ona i nie jest wypreparowana z podmiotowej, subiektywnej i świadomej perspektywy przedstawicieli i uczestników określonych kultur. Pragnę bliżej naświetlić ów relatywistyczny aspekt omawianej koncepcji zarówno pod kątem oryginalności jego źródeł, jak i ze względu na jego epistemologiczne podstawy, albowiem relatywizm poznawczy, etyczny oraz historyczny zawsze był postawą badawczą, której Profesor wymagał od swoich uczniów.

Relatywizm kulturowy nie jest orientacją, która wyewoluowała wprost z antropologii kulturowej czy społecznej, jak często się sądzi. Zwykle początki relatywizmu kulturowego wiąże się z praktyką badawczą brytyjskiej antropologii społecznej oraz z teoretycznie i empirycznie ukierunkowanym relatywizmem etycznym i językowym uczniów Franza Boasa. Niewiele się mówi o początkach tej idei w filozofii europejskiej, zaczynając od Montaigne'a, ale przede wszystkim wskazując na niemiecką antynaturalistyczną tradycję

<sup>1</sup> J. Kmita, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007, s. 80 i n.

<sup>2</sup> J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, COMUK, Warszawa 1982, s. 99–106.

szkoły badeńskiej<sup>3</sup>. Z niej właśnie Profesor Kmita wyprowadzał relatywistyczne pierwiastki współczesnych nauk społecznych. Intelktualna i historyczna uczciwość wobec rzeczywistych antenatów relatywizmu kulturowego, to znaczy szeroko ujętej przednaukowej antynaturalistycznej filozofii niemieckiej przełomu XIX i XX wieku, nakazuje postrzegać partykularyzm historyczny Boasa i relatywizm jego uczniów jako konsekwencję etnicznie niemieckiego pochodzenia i wykształcenia samego ojca współczesnej amerykańskiej antropologii kulturowej, a także kilku jego współpracowników, między innymi Kroebera, Kluckhohna oraz niemiecko-żydowskiego pochodzenia Herskovitsa, Kardinera czy Sapira. Jak wspomniałam, Profesor urzeczywistniał relatywizm w kilku odmianach, a przy okazji ostatniej „korekty” metodologicznych założeń swej koncepcji kultury określał swoją orientację badawczą jako *neutralizm epistemologiczny (filozoficzny)* oraz *relatywizm historyczny*<sup>4</sup>, które w przybliżeniu, odpowiadają etycznej, poznawczej i kulturowej wersji.

Twórca poznańskiego kulturoznawstwa konsekwentnie tłumaczył i dowodził, że dyscypliny społeczne powinny mieć odrębne – *antynaturalistyczne* – fundamenty właśnie dlatego, że badania owe w centrum zawsze winny stawiać świadome, ale i wartościujące oceny, wybory, decyzje i działania badanych podmiotów. Zawsze bowiem zakotwiczone są one w wiedzy o świecie, którą każdy człowiek nabywa jako członek danego społeczeństwa, podczas gdy przyrodoznawczy naturalizm może abstrahować od aksjologicznego kontekstu „odkrywanych” zasad i prawd, których trafność mierzy się skutecznością technologiczną<sup>5</sup>. Badeńczycy i ich kontynuatorzy (Weber, po części Cassirer) rozgraniczyli epistemologiczne i teoretyczne cele i metody nauk obu typów, twierdząc, że w naukach formalnych dla efektu odkrycia aspekt aksjologicznie nacechowanej świadomości badacza nie wpływa istotnie na założenia refleksji i skutki praktyki badawczej. Natomiast „nauki o duchu” za swój przedmiot mają właśnie treści cudzych świadomości, dlatego też muszą posiadać odrębną aparaturę pojęciową i metody badawcze, jako że świadomość ludzka podlega innym zasadom (m.in. historycznie i przestrzennie ograniczonym) aniżeli świat fizyczny i biologiczny, badany przez przyrodznawców. Nie da się więc na przykład wyprowadzić z biochemii mózgu wiedzy o przekonaniach religijnych czy etycznych; ale następnie dlatego, że funkcjonują one we wspólnej sferze społecznej, która ma oparcie w świadomości społecznej, wspólnej dla jednostkowych manifestacji. Odpowiednio do konkretnych podziałów Wildenbanda, a potem rozwiązań Rickerta, a przede wszystkim Webera centralnymi pojęciami i konstrukcjami *interpretacji humanistycznej*, przedstawionej szeroko po raz pierwszy w 1971 roku stały się *wartość*, *sens* i *racjonalność*, interpretowane podmiotowo, a więc relatywistycznie<sup>6</sup>. Nie można badać ludzkich świadomości, nie uwzględniając treści i postaci interpretacji subiektywnej, ale też wspólnej danej historycznej kulturze. Ów aksjologiczny korelat aktów ludzkiej świadomości i działań zawsze musi być badany w naukach o kulturze z uwzględ-

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 90–99.

<sup>4</sup> J. Kmita, *Późny wnuk...*, s. 82.

<sup>5</sup> J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985, s. 38–56 i 86–109; G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 13–19; J. Kmita, *Późny wnuk...*, s. 20–29.

<sup>6</sup> Zob. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971; *idem*, *Późny wnuk...*, s. 89–99; *idem*, *O kulturze symbolicznej*, s. 40–43.

nieniem ich *współczynnika humanistycznego* – mówiąc językiem Floriana Znanieckiego – którego sednem, po dokonanej reinterpretacji tego pojęcia przez Profesora, są semantyczne sensory podzielane społecznie w trybie komunikacyjnym. W naszej kulturze dotyczy to takich dziedzin, jak sztuka, obyczaj, język, praktyka polityczno-prawna, zaś w kulturach tradycyjnych w aktach rytualnych, na przykład inicjacyjnych, rolniczych, wróżebnych, rodzinnych, prawie wszystkie działania są na bieżąco kontrolowane przez wspólnotę i mają one synkretyczny charakter – co oznacza, że nie występują w nich autonomiczne dziedziny kultury<sup>7</sup>.

Relatywistyczna postawa badawcza Profesora oddawała pole ludzkiej refleksyjności. Żadne reguły kulturowe, zwłaszcza normy i dyrektywy komunikacyjne, które respektuje człowiek, związane z interesem osiągnięcia efektywności komunikacyjnej, nie mogą być wypełniane bez udziału jego świadomej woli, choć nie oznacza to od razu, że towarzyszyć im będzie refleksja krytyczna. „Refleksyjny” to tyle co świadomy, celowy i sensowny. Wyrażał te cechy ludzkiego myślenia właśnie w wymienionej już, inicjalnej dla dalszego dorobku, *koncepcji interpretacji humanistycznej*, z centralnym założeniem o racjonalności poczynań ludzkich. Rozumienie przez Profesora racjonalności ma na wskroś relatywistyczny charakter. Racjonalność nie oznacza wszakże postępowania opartego na jednej uniwersalnej, prawdziwościowo rozumianej logice czy po prostu europocentrycznie rozumianych sensach, tak jak chcieli oświeceniowi racjonalisci i empiryści czy ewolucjoniści klasyczni. Racjonalność jest zawsze zrelatywizowana kulturowo i historycznie, więc co do jej zasadności i efektywności zgadzają się członkowie konkretnych społeczeństw i kultur, i tak pojęta racjonalność wewnątrz określonych społeczeństw zwykle ma status zobiektywizowany, zwłaszcza w społeczeństwach tradycyjnych. Racje, którymi kieruje się człowiek, i cele, które sobie wyznacza, oraz sposoby ich urzeczywistniania są zawsze sensowne. Bez względu na to, jak bardzo różnią się od siebie ludzie inteligencją czy wiedzą, kultura jako twór zbiorowy dostarcza także wspólnych określonym społeczeństwom reguł owej racjonalności i sensów, co do których wszyscy są zgodni. Zwieńczeniem owego relatywizmu etycznego i historycznego poznańskiej szkoły kulturoznawczej jest założenie o racjonalności w warunkach pewności i podobne mu założenie o racjonalności w warunkach ryzyka<sup>8</sup>. Racjonalność oparta jest zawsze na wiedzy, którą człowiek otrzymuje w toku enkulturacji i socjalizacji, zatem zawsze należy rozpatrywać ją podmiotowo, innymi słowy, w trybie subiektywno-kulturowym, a nie w oderwaniu od historyczno-kulturowych realiów określających to, co jest warte realizacji i jakimi sensownymi posunięciami możemy owe cele osiągnąć. Innymi słowy, kultura określa historycznie ograniczone normy i dyrektywy osiągania wartości tak symbolicznych, jak techniczno-użytkowych.

Aby jeszcze przybliżyć relatywistyczne nachylenie badawcze Profesora, zatrzymam się przy kwestii wkładu indywidualnych osób w rozwój kultury. Jak już powiedziałam, w ostatnich latach Profesor wyeliminował z metodologii nauk społecznych Popperowskie pytanie o „ostateczną” instancję treści kultury i społecznej świadomości tego, czy jest nim twórcza

<sup>7</sup> J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, s. 63–90.

<sup>8</sup> J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1977, s. 16–19; *idem*, *O kulturze symbolicznej*, s. 42–44.

jednostka, czy globalnie, ponadindywidualnie pojęta kultura. Uznał takie sformułowanie kwestii źródeł kultury za wartościujące poznawczo oraz zasadniczo esencjonalne, co nie powinno mieć miejsca w społecznej, zneutralizowanej aksjologicznie refleksji naukowej<sup>9</sup>. W swych ostatnich pracach Profesor odsłania taki pejzaż współczesnej kultury euroatlantycznej, w którym jest miejsce na szereg rozbieżności między ludźmi, na dużą różnorodność motywów i sposobów realizacji obranych celów przez każdego człowieka, ale autor ostatniego uaktualnionego podręcznika kulturoznawstwa zaznaczał współwystępowanie dwóch niewykluczających się perspektyw interpretacji świata, obu podmiotowych: *funkcjonalno-antyindywidualistycznej* oraz *psychologiczno-indywidualistycznej*<sup>10</sup>. Jednakże uwzględnił tylko ten pierwszy aspekt z uwagi na przedmiot kulturoznawczej refleksji teoretycznej dotyczącej kultury symbolicznej, która ze względu na komunikacyjny charakter jej dziedzin (już raz wymienionych) zawsze uzależniona jest od wspólnotowego trybu ich funkcjonowania, a po drugie dlatego, że jak wskazywał, nie sposób wyprowadzać powszechnego charakteru tych dziedzin z indywidualnych manifestacji, które miałyby się tworzyć w sposób addytywny, a więc pozytywistyczny – naturalistyczny<sup>11</sup>.

Wysocze syntetyczne pojęcia kulturoznawcze i metodologiczne Profesora Kmita obejmują bardzo obszerne i zmienne klasy zjawisk kulturowych od wielkiej skali historyczno-kulturowych rekonstrukcji (kultury magiczne, religijne, kultura nowożytno-europejska) do analizy i interpretacji zjawisk o krótkim i lokalnym zasięgu (obyczaje, moralność, literatura, teatr i wiele innych). W ten sposób niejako ziścił się jeden z największych ideałów badawczych w ogóle, by za pomocą ograniczonej ilości precyzyjnie zdefiniowanych pojęć kluczy dostarczyć wszechstronnych narzędzi do charakterystyk i interpretacji olbrzymiej ilości różnorodnych kulturowo faktów.

<sup>9</sup> J. Kmita, *Późny wnuk...*, s. 80–87.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 85–86.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 87.