

ANNALES

UNIVERSITATIS

MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA

Sectio I

Philosophia-Sociologia

Vol. X



1985

LUBLIN

NAKŁADEM UNIWERSYTETU MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ

1. Z. Kowalski: Potwierdzenie zdań przeczących, zasady rachunku zdań a organizacja doświadczenia
Verification of Negative Sentences, Principles of Logic and the Organization of Experience
2. Z. Kowalski: Niesemantyczne odpowiedniki antynomii klamecy
Non-semantic Counterparts of the Liar Paradox
3. Z. Muszyński: Podmiotowy aspekt znaczenia
Subjective Aspect of Meaning
4. K. Jodkowski: Pojęcie paradygmatu a wspólnotowy charakter nauki w ujęciu Thomasa S. Kuhna
Paradigm and Community Structure in Kuhn's Theory of Science
5. J. Mizińska: Próba klasyfikacji koncepcji teoriopoznawczych w oparciu o kryterium kontekstowości
On Classifying Epistemology Conceptions on the Basis of the Criterion of Contextuality
6. J. Dębowski: Fenomenologiczny projekt bezzałożeńowej teorii poznania
Phenomenological Model of the "Theory of Knowledge without the Assumptions"
7. M. T. Kociuba: Od teorii ewolucji do teorii poznania
From Theory of Evolution to Theory of Knowledge
8. M. T. Kociuba: Tendencje rozwojowe współczesnej metodologii w świetle tradycyjnych kategorii epistemologicznych
Contemporary Methodology in Terms of Classic Epistemology
9. W. Martyna: Filozoficzne aspekty problemu struktury psychiki
Philosophical Aspects of the Structure of the Psyche
10. T. Szkołut: A. Woronski i początki marksistowskiej estetyki gnoseologicznej
A. Woronski and the Beginnings of Marxist Gnosiological Aesthetics
11. H. Ogryzko-Wiewiórowski: Podstawowe założenia epistemologiczne Alfreda Schutza socjologii fenomenologicznej
Basic Epistemological Assumption of Alfred Schutz Phenomenological Sociology
12. W. S. Tiuchtin: Metoda a metodologia naukowa
A Method and Scientific Methodology
13. J. Jusiak: Filozofia nauki Alfreda North Whiteheada
Philosophy of Science of Alfred North Whitehead

ANNALES

UNIVERSITATIS

MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA

Sectio I

Philosophia-Sociologia

Vol. X



1985

LUBLIN

NAKŁADEM UNIwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

KOMITET REDAKCYJNY

REDAKTOR NACZELNY

Dr Grzegorz Leopold Seidler, Prof. UMCS

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

Dr Wiesław Skrzydło, Prof. UMCS, Dr Wiesław Śladkowski, Prof. UMCS

REDAKTORZY SEKCJI

A (Mathematica)	– Dr Adam Bielecki, Prof. UMCS, Dr Jan Krzyż, Prof. UMCS
AA (Chemia)	– Dr Kazimierz Sykut, Prof. UMCS
AAA (Physica)	– Dr Mieczysław Subotowicz, Prof. UMCS
B (Geografia, Geologia etc.)	– Dr Edward Michna, Prof. UMCS Dr Józef Wojtanowicz, Doc. UMCS – zastępca redaktora
C (Biologia)	– Dr Zbigniew Lorkiewicz, Prof. UMCS
D (Medicina)	– Dr Stanisław Bryc, Prof. Akad. Med. w Lublinie
DD (Medicina Veterinaria)	– Dr Grzegorz Staśkiewicz, Prof. Akad. Roln. w Lublinie
E (Agricultura)	– Dr Adam Szember, Prof. Akad. Roln. w Lublinie
EE (Zootechnica)	– Dr Marjan Budzyński, Prof. Akad. Roln. w Lublinie
F (Historia)	– Dr Wiesław Śladkowski, Prof. UMCS
FF (Philologiae)	– Dr Alina Aleksandrowicz, Prof. UMCS
G (Ius)	– Dr Wiesław Skrzydło, Prof. UMCS
H (Oeconomia)	– Dr Ryszard Orłowski, Prof. UMCS
I (Philosophia-Sociologia)	– Dr Zdzisław Cackowski, Prof. UMCS

RECENZENCI

Jadwiga Bińczycka, Czesław Głombik, Józef Lipiec, Joanna Ugniewska, Jan Woleński

Opracowanie redakcyjne: Elżbieta Muszyńska

Tłumaczenie na język rosyjski: Alina Orłowska

Tłumaczenie na język angielski: Leszek Kolek

SPIS TREŚCI
СОДЕРЖАНИЕ
TABLE OF CONTENTS

Andrzej Nowicki: <i>Filozofia kultury</i>	V
1. Andrzej NOWICKI	
Co to jest filozofia kultury? . . .	1
What Is Philosophy of Culture? . . .	11
Что такое философия культуры?	11
2. Giovanni PAPULI	
Marksizm włoski a filozofia kultury	13
Italian Marxism and Philosophy of Culture . . .	20
Итальянский марксизм а философия культуры	21
3. Boris PORENA	
Hipoteza metakulturalna i podstawy działalności kulturalnej	23
The Metacultural Hypothesis and the Foundations of Cultural Activity	39
Метакультурная гипотеза и основы культурной деятельности . . .	40
4. Barbara BUCZEK	
Obecność kompozytora w tworzonych przez niego dziełach muzycznych	41
Problems Concerning the Presence of the Composer in His Music	41
Вопрос присутстви композитора в создаваемых им музыкальных прои- зведениях	52
5. Maria CHYMUK	
Pojęcie środowiska z punktu widzenia filozofii kultury	53
The Concept of Environment from the Point of View of Philosophy of Culture	63
Понятие среды с точки зрения философии культуры	63
6. Gerard GŁUCHOWSKI	
Kultura filozoficzna w ujęciu szkoły lwowsko-warszawskiej	65
Philosophical Culture in the Warsaw-Lvov School	79
Философская культура в понимании львовско-варшавской школы	79
7. Czesław GRYKO	
Prawo a kultura. Pojęcie kultury prawnej	81
Law and Culture. The Conception of Legal Culture	97
Право а культура. Понятие юридической культуры	98
8. Stefan SYMOTIUK	
Konfiguracje przestrzenne minigrup społecznych а typy myślenia dialogowego	99
Social Space as a Determinant of "Collective Thinking"	99
Общественное пространство как определитель „коллективного мыш- ления”	114

9. Ireneusz BOBER	
Filozofia kultury Izydory Dąbskiej	115
Izydora Dąbska's Philosophy of Culture	130
Философия культуры Изидоры Домбской	130
10. Czesław GRYKO	
Józefa Chałasińskiego (1904—1979) koncepcja kultury	131
The Conception of Culture According to Józef Chałasiński (1904—1979)	148
Юзефа Халасинского (1904—1979) концепция культуры	148
11. Irena Elżbieta ŁYP	
Kultura relacji osobowych w ujęciu Carla R. Rogersa	149
The Culture of Human Relationships by Carl R. Rogers	156
Культура личных реляций в понимании Карла Р. Роджерса	156
12. Zofia MAJEWSKA	
Miejsce filozofii kultury w strukturze dorobku naukowego Romana Ingardena	157
Philosophy of Culture and Its Place in the Scientific Achievement of Roman Ingarden	175
Место философии культуры в структуре научных трудов Романа Ингардена	175
13. Piotr SZYDŁOWSKI	
Filozofia kultury Szymona Starowolskiego (1588—1656)	177
Philosophy of Culture in the Works of Szymon Starowolski (1588—1656)	191
Философия культуры Шимона Старовольского (1588—1656)	191
14. Beata TĘCZA	
Wybrane problemy filozofii kultury Alberta Caracciola	193
Selected Problems of Albert Caracciolo's Philosophy of Culture	200
Избранные проблемы философии культуры Альберта Карачиоло	200
15. Bogumiła TRUCHLIŃSKA	
Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego	203
Bogdan Suchodolski's Philosophy of Culture	227
Философия культуры Бохдана Суходольского	227
16. Krzysztof WIECZOREK	
Prologomena do filozofii kultury Józefa Tischnera	229
Prologomena to Józef Tischner's Philosophy of Culture	242
Прологомены до философии культуры Юзефа Тишнера	242
17. Czesław GRYKO	
„Kultura to my”. Kronika prac Ogólnopolskiego Zespołu Filozofii Kultury i Filozofii Polskiej XX wieku	243
“Culture Means Us”. Chronicle of the Activities of the Nation-wide Team for Research in Philosophy of Culture and Polish 20th-Century Philosophy	254
„Культура это мы”. Хроника трудов Общепольской группы философии культуры и Польской философии XX века	254

Rozważania teoretyczne – istniejącego od 1973 r. w Międzyuczelnianym Instytucie Filozofii i Socjologii UMCS – Zakładu Filozofii Kultury koncentrują się na siedmiu następujących zagadnieniach:

- *formy obecności człowieka w wytwarzanych przez niego rzeczach (ergantropia),*
- *rola spotkań w rozwoju kultury (inkontrolologia),*
- *wielocząstkowa i policentryczna struktura podmiotu kultury,*
- *czas i przestrzeń w kulturze,*
- *części składowe kultury i relacje zachodzące pomiędzy poszczególnymi dziedzinami,*
- *rola ateizmu w dziejach kultury i formy roztapiania religii w kulturze świeckiej,*
- *filozoficzne treści muzyki.*

Zagadnieniom tym podporządkowane są prace historyczne z dziejów filozofii kultury. W pracach filozofów kultury szukamy przede wszystkim narzędzi pojęciowych, które mogą być przydatne do rozwiązywania stawianych przez nas pytań (metoda centralnych kategorii).

O wcześniejszych etapach pracy Zakładu Filozofii Kultury informują tytuły naszych – wydawanych przez UMCS – prac zbiorowych: 500-lecie Grzegorza z Sanoka (1979), Czas w kulturze (1983), Studia z inkontrolologii (1984), W 400-lecie urodzin Vaniniego (1985), Filozofia przestrzeni (1985), Struktura podmiotu (1988), Filozofia warsztatu (w druku).

Niniejszy tom jest więc ósmą pracą zbiorową Zakładu Filozofii Kultury. Składa się z 17 prac podzielonych na dwa działy: teoretyczny i historyczny. W części teoretycznej szukamy odpowiedzi m. in. na następujące pytania:

- *co to jest filozofia kultury? (A. Nowicki),*
- *jakie są formy obecności kompozytora w dziele muzycznym (B. Buczek),*
- *co to jest środowisko? (M. Chymuk),*
- *czym jest kultura filozoficzna? (G. Głuchowski),*
- *czym jest kultura prawna (Cz. Gryko),*
- *czym jest hipoteza metakulturalna? (B. Porena),*
- *jaki jest wkład marksizmu włoskiego do filozofii kultury (G. Papuli),*
- *jakie funkcje pełni przestrzeń społeczna? (S. Symotiuk).*

W części historycznej omawiany jest wkład do filozofii kultury takich myślicieli jak: Szymon Starowolski (P. Szydłowski), Roman Ingarden (Z. Majewska), Józef Chałasiński (Cz. Gryko), Izydora Dąmbska (I. Bober), Józef Tischner (K. Wieczorek), Bogdan Suchodolski (B. Truchlińska), Alberto Caracciolo (B. Tęcza), Carl R. Rogers (I. Łyp). Zakończenie tomu stanowi Kronika prac Ogólnopolskiego Zespołu Filozofii Kultury i Filozofii Polskiej XX wieku. Spośród 15 autorów: 8 jest pracownikami UMCS, 5 pracownikami uczelni pozalubelskich (Katowice, Kielce, Kraków) a 2 profesorami włoskimi (Giovanni Papuli i Boris Porena), którzy byli naszymi gośćmi w Lublinie.

Andrzej Nowicki

Andrzej NOWICKI

Co to jest filozofia kultury?

Что такое философия культуры?

What Is Philosophy of Culture?

Istnieją różne filozofie kultury i różne sposoby rozumienia tego terminu: niektóre z nich wykluczają się wzajemnie, inne mogą się uzupełniać. Podstawowa dwuznaczność tego terminu polega na tym, że z jednej strony określa on obszar penetrowany przez badaczy o różnych orientacjach filozoficznych, a z drugiej — jakiś jeden, wybrany sposób zagospodarowania tego obszaru. Najlepszą, naszym zdaniem, charakterystyką tego obszaru badań jest sporządzenie mapy problemów i przy tej okazji zaznaczanie własnego stanowiska w ważniejszych sprawach.

Zaproponowana tu mapa problemów filozofii kultury obejmuje siedem kontynentów: I — metodologię (precyzującą podstawowe pojęcia filozofii kultury), II — ontologię kultury, III — teorię poznania kultury, IV — aksjologię kultury, V — problematykę polityki kulturalnej, VI — historię filozofii kultury, VII — system filozofii kultury. Rozpatrzmy je po kolei.

I. ZAGADNIENIA METODOLOGICZNE

Na początku należy wyjaśnić, czym jest filozofia kultury i jakie miejsce zajmuje w systemie wiedzy. Z jakimi dyscyplinami graniczy i czym się od nich różni? Jakie relacje zachodzą pomiędzy filozofią kultury a filozofią twórczości, antropologią filozoficzną i filozofią dziejów? Na czym polega filozoficzny charakter filozofii kultury? Czym filozofia kultury różni się od empirycznych nauk o kulturze takich jak socjologia kultury, antropologia kulturalna, historia kultury? Jakie specyficzne funkcje może pełnić?

Nasuwa tu się myśl, żeby racji istnienia filozofii kultury jako odrębnej

dyscypliny szukać w możliwości pełnienia przez nią funkcji integracyjnych wobec wielu różnych nauk kulturoznawczych i to nie tylko *ex post* (poprzez uogólnianie i interpretowanie ich osiągnięć), ale także *ex ante* (poprzez proponowanie programu badań interdyscyplinarnych, wstępną integrację aparatury pojęciowej, kryteria wartościowania).

Do refleksji filozofii kultury nad samą sobą należy także badanie relacji zachodzących pomiędzy różnymi filozofiami kultury a systemami filozoficznymi, światopoglądami, orientacjami społeczno-politycznymi.

Najważniejszą sprawą jest zbudowanie aparatury pojęciowej, przy czym w grę wchodzi trzy rodzaje narzędzi pojęciowych: po pierwsze, narzędzia stare, sprawdzone, umiejętnie wybrane, które można stosować w sposób tradycyjny; po drugie narzędzia wymagające modyfikacji, poprawienia, unowocześnienia; po trzecie, narzędzia nowe, które warto wypróbować.

Budowanie aparatury pojęciowej filozofii kultury trzeba oczywiście rozpocząć od odpowiedzi na pytanie: co to jest kultura? Jaką treść posiadać będzie w naszych rozważaniach to słowo? Jak ocenić różnorodność definicji kultury? Czy może istnieć tylko jedna poprawna definicja kultury, a inne trzeba odrzucić, czy też istnieje możliwość integracji różnych definicji, różnych punktów widzenia koncentrujących uwagę na innych aspektach?

Szczególnie cenna, naszym zdaniem, jest różnorodność definicji wynikająca z badania tego samego przedmiotu przez różne dyscypliny z zastosowaniem właściwych im narzędzi i technik badawczych. Ułatwia ona ujęcie przedmiotu w jego obiektywnej wieloaspektowości.

Spośród podstawowych pojęć filozofii kultury można wyodrębnić najważniejsze, tworzące system centralnych kategorii. Poszczególne filozofie kultury różnią się od siebie przede wszystkim zestawem najważniejszych narzędzi. Dla naszego sposobu uprawiania filozofii kultury charakterystyczne są takie narzędzia jak:

— twórczość jako eksterioryzowanie¹ świata wewnętrznego w dzieła, czyli wytwory psychofizyczne²,

— ergantropia, czyli realna obecność cząstek osobowości ludzkiej w wytworze psychofizycznym³,

¹ Por. A. Nowicki: *Eksterioryzacja* [w:] *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974, s. 117–226.

² Por. pojęcie „wytworów psychofizycznych” w pracy: K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach* (1911) [w:] *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 205–240; A. Nowicki: *Dzieła kompozytorów jako „wytwory psychofizyczne”* (*filozofia muzyki K. Twardowskiego*), „Ruch Muzyczny”, R. XXX, nr 18 z 31 VIII 1986, s. 6–7.

³ Por. A. Nowicki: *Skąd się wzięło i jaki sens ma wyrażenie „homo in rebus”?* „Studia Filozoficzne” 1986, 1–2 (242–243), s. 183–187.

- spotkanie⁴ jako czynnik rozwoju osobowości i źródło inspiracji w procesie twórczym,
- rodzaje interioryzacji⁵ (afirmacja, negacja, krytyka dialektyczna, roztapianie),
- rodzaje dezintegracji (negatywna i pozytywna⁶), rodzaje integracji (monocentryczna i policentryczna)⁷.

II. ONTOLOGIA KULTURY

Podstawowym problemem ontologii kultury jest pytanie: w jaki sposób ludzie mogą być obecni w wytwarzanych przez siebie rzeczach?

Stanowisko nasze wyraża się nie tylko w próbach odpowiedzi na to pytanie, ale także w samym sformułowaniu pytania. Odrzuca się tu bowiem tradycyjne przeciwstawianie sobie świata osób (kultury duchowej) i świata rzeczy (kultury materialnej) oraz związane z tym przeciwstawianie sobie subiektywnego sposobu istnienia kultury i obiektywnego sposobu istnienia kultury. Nie ma sprzeczności pomiędzy twierdzeniem, że to „my jesteśmy kulturą”⁸ a twierdzeniem, że kultura jest sumą wytworzonych przez ludzkość przedmiotów, ponieważ świat osób — w sposób autentycznie ludzki — istnieje przede wszystkim w świecie rzeczy⁹. Jedynie dzięki procesowi eksterioryzacji, a więc jedynie dzięki rzeczom świat wewnętrzny człowieka jest dostępny dla innych ludzi.

⁴ Por. A. Nowicki: *Zadania i metody inkontrolologii*, „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis”, vol. 18, Hum. I, 1976, s. 13–29; *O marksistowską inkontrolologię. Zarys ogólnej teorii spotkań*, „Studia Filozoficzne” 1977, 5 (138), s. 33–3; *Metoda inkontrolologiczna w historii filozofii a policentryczna struktura osobowości filozofów*, „Studia Filozoficzne” 1983, 4 (209), s. 87–93; praca zbiorowa: *Studia z inkontrolologii*, pod red. A. Nowickiego, Lublin 1984.

⁵ Por. Nowicki: *Interioryzacja* [w:] *Człowiek w świecie dzieł*, s. 67–116.

⁶ Por. K. Dąbrowski: *O dezintegracji pozytywnej*, Warszawa 1961; *Trud istnienia*, Warszawa 1975, s. 24–41, 176–177 i inne prace tego autora.

⁷ Por. Nowicki: *Metoda inkontrolologiczna w historii filozofii...*

⁸ Myśl, że to „my jesteśmy kulturą” pojawiła się niezależnie od siebie w moich pracach i w pracach marksisty włoskiego, Mario Rossiego. Por. A. Nowicki: *Perspektywy rozwoju świeckiej kultury socjalistycznej w Polsce i związane z nimi zadania religioznawstwa*, „Euhemer” 1974, 4 (94), s. 3–15. W artykule tym pisałem: „Fundamentem prawidłowego programowania musi być konsekwentne traktowanie kultury jako podmiotu. Kulturą są przede wszystkim aktywnie działający ludzie, będący faktycznie podmiotem własnego działania [...] Kultura nie jest przedmiotem budowanym przez kogoś innego, ale podmiotem, który buduje samego siebie” (*ibid.*, s. 11). Por. Mario Rossi: *Cultura e rivoluzione*, Roma 1974, s. 9 (por. fragment w przekładzie polskim w: A. Nowicki: *Współczesna filozofia włoska*, Warszawa 1977, s. 544–545 i recenzję książki Rossiego, „Studia Filozoficzne” 1975, 1, s. 168).

⁹ Przykładem odmiennego sposobu uprawiania filozofii kultury mogą być prace Adama Rodzińskiego, kierownika Katedry Filozofii Kultury w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. „Cóż bardziej oczywistego — pisze A. Rodziński — jak rozróżnienie między «czymś» a «kimś»? [...] Rzeczy i osoby! Jakaż radykalna dzieli je cezura [...]”. *Osoba i kultura*, Warszawa 1985, s. 8–9.

Drugim wielkim zagadnieniem są formy obecności człowieka w rzeczach wytworzonych przez innych ludzi. Badania skoncentrowane na tym zagadnieniu stanowią trzon „filozofii portretu”.

Trzecim wielkim zagadnieniem ontologii kultury są relacje zachodzące pomiędzy kulturą a przyrodą. Pojawiają się w związku z tym następujące pytania: w jakim sensie przyroda jest podłożem i przestrzenią, w której rozwija się kultura? Jaki wpływ wywiera środowisko geograficzne na rozwój kultury? Czy kultura jest odbiciem (odzwierciedleniem i naśladowaniem przyrody), czy także i przede wszystkim tworzy własny świat coraz bardziej niezależny od przyrody i wywierający coraz większy wpływ na przyrodę (także destrukcyjny)?

Z pytań o relację pomiędzy przyrodą a kulturą można wyodrębnić czwarty problem dotyczący materialnego tworzywa ludzkich dzieł. Są bowiem trzy podstawowe rodzaje tworzywa, z którego wytwarzamy przedmioty ergantropijne: po pierwsze, tworzywo psychiczne (nasze pomysły, nasza wiedza, nasze uczucia), po drugie, tworzywo psychofizyczne (przedmioty materialne już częściowo przetworzone przez innych ludzi), po trzecie, tworzywo fizyczne (brane przez twórcę bezpośrednio z przyrody). Okazuje się, że ten trzeci rodzaj tworzywa (np. drzewo, marmur) posiada takie cechy ogólne, specyficzne i jednostkowe, które mają istotny wpływ na ostateczny kształt dzieła. Władysław Witwicki, jeszcze przed pierwszą wojną światową, zauważył, że dzieło zyskuje na wartości, gdy twórca potrafi podjąć dialog z tworzywem i słucha uważnie, co tworzywo ma do powiedzenia od siebie; gdy dopuszcza tworzywo do głosu, czyli do współdecydowania o kształcie dzieła. Rozważania te zajmują miejsce na obszarze, który nazywam „filozofią tworzywa”.

Piątym wielkim zagadnieniem są relacje zachodzące pomiędzy kulturą a społeczeństwem. Przedmiotem rozważań mogą być formy zależności kultury od stopnia rozwoju sił wytwórczych, od formacji społeczno-ekonomicznej, od tego kontekstu, który nazywamy „społecznymi ramami kultury”¹⁰. Kontekst ten sprawia, że w pewnych okresach historycznych kultura staje się towarem a życie kulturalne ulega komercjalizacji.

Wielorakie związki łączą kulturę z walką klas, z walkami politycznymi i narodowymi; kultura może stawać się orężem w tej walce, ulega instrumentalizacji. Może być jednak i tak, że to właśnie ona jest wartością, o którą toczy się walka.

Szósta grupa problemów związana jest z próbami prawidłowego wyodrębnienia części składowych kultury. Jakie kryteria wyodrębniania są najwłaściwsze? Czy stosować podział na sektory: nauka, technika, sztuka, religia, wychowanie itd? Czy podział na okresy: kultura starożytna, średniowieczna, nowożytna, współczesna i kultura przyszłości? Czy na rejony geograficzne: kultura afrykańska, azjatycka, południowoamerykańska, śródziemnomorska,

¹⁰ Por. A. Kłoskowska: *Społeczne ramy kultury*, Warszawa 1972.

słowiańska, polska? Czy podział na części zróżnicowane klasowo: kultura szlachecka, chłopska, mieszczańska, robotnicza? Czy na części zróżnicowane światopoglądowo: kultura religijna, kultura świecka, kultura socjalistyczna? Czy na rodzaje kultury: kultura logiczna, kultura filozoficzna, kultura moralna, kultura pedagogiczna, kultura polityczna, kultura prawna, kultura ekonomiczna, kultura czytelnicza, kultura filmowa, kultura teatralna, kultura fizyczna itd.?¹¹ Ile jest kultur? Jakie relacje zachodzą (lub zachodzić powinny) pomiędzy różnymi kulturami? Jakie są rodzaje spotkań między kulturami? Jakie relacje zachodzą (lub zachodzić powinny) pomiędzy wyodrębnionymi wyżej częściami składowymi kultury? Czym różni się kultura od cywilizacji?¹²

Siódma grupa problemów dotyczy powstania i rozwoju kultury. W jaki sposób powstała kultura? Czy istnieją obiektywne prawidłowości rozwoju kultury? Jakie czynniki decydują o rozwoju, kryzysach i upadku kultury?

Ósma grupa dotyczy czasu¹³ i przestrzeni w kulturze¹⁴ przy założeniu, że rozważania fizyków na temat czasu i przestrzeni nie wyczerpują tej problematyki pozostawiając filozofom kultury ogromne obszary rozważań nad czasem historycznym i przestrzenią społeczną, nad czasem i przestrzenią jako tworzywem dzieł sztuki, nad sposobami opanowania czasu i przestrzeni przez człowieka itd.

III. TEORIA POZNANIA KULTURY

Teoria poznania kultury obejmuje cztery podstawowe grupy problemów:

Po pierwsze, co jest przedmiotem poznania wówczas, gdy poznajemy kulturę? Istnieją cztery najważniejsze sposoby odpowiadania na to pytanie: a) przedmiotem poznania są przedmioty materialne wytworzone przez ludzi, b) przedmiotem poznania jest obecność człowieka w jego wytworach; poprzez wytwory pracy poznajemy osobowość twórcy, jego myśli, uczucia, pragnienia, a także sposób myślenia, odczuwania, wartościowania grupy społecznej, narodu, epoki, c) przedmiotem poznania jest zachowanie się ludzi, sposób życia, d) przedmiotem poznania są tylko nasze własne reakcje na bodźce ze strony wytworów innych ludzi.

Po drugie, w jaki sposób poznajemy kulturę? W tej sprawie też można wyróżnić cztery najważniejsze rodzaje odpowiedzi: a) przez zewnętrzną obserwację, b) przez uczenie się tej kultury, w której jesteśmy wychowywani, c) metodami naukowymi (jakimi? czy i jaką rolę może i powinna pełnić matematyka,

¹¹ Por. A. Nowicki: *Elementy kultury świeckiej*, „Euhemer” 1978, 4 (110), s. 3–12.

¹² Por. W. Tatarkiewicz: *Cywilizacja i kultura*, „Nauka Polska” 1976, 9–10, przedruk w: *Parerga*, Warszawa 1978, s. 74–93.

¹³ Por. A. Nowicki: *Czas i człowiek*, Warszawa 1983 i praca zbiorowa: *Czas w kulturze*, pod red. A. Nowickiego, Lublin 1983.

¹⁴ Por. praca zbiorowa: *Filozofia przestrzeni*, pod red. A. Nowickiego, Lublin 1986.

statystyka, kulturometria, formalizacja języka, wzory logiczne, eksperyment?) czy może metodami specyficznymi humanistycznymi? d) a może najlepszym sposobem poznawania kultury jest poznawanie kultury od wewnątrz przez udział w jej wytwarzaniu?¹⁵ Może istotę kultury chwytały tylko wówczas, gdy stajemy się podmiotem, który ją wytwarza? Podmiotowość ma dwa piętra: na jednym wytwarzamy określone wytwory w taki sposób, jak „się” je wytwarza w danym środowisku; na drugim wyższym piętrze (będącym jednak „fundamentem” pierwszego) wytwarzamy nie tylko przedmioty, ale także i przede wszystkim nowe zasady, sposoby i cele wytwarzania¹⁶.

Po trzecie, czy poznać adekwatnie można tylko własną kulturę, czy także inne kultury? Czy można przekroczyć barierę „języka” (w najszerszym znaczeniu tego słowa) własnej kultury i wniknąć w sposób myślenia, odczuwania, wartościowania, życia innych kultur? Czy dzieła innych kultur mogą być przełożone w sposób adekwatny na inne języki? Analogicznym problemem z innego kontynentu jest sprawa wzajemnej przekładalności dziedzin kultury: czy dzieła malarskie, poetyckie, filozoficzne mogą być przełożone na dzieła muzyczne i odwrotnie?

Po czwarte, czy poznawanie kultury możliwe jest jedynie w odniesieniu do kultury istniejącej współcześnie i w odniesieniu do tego, co pozostało z dawnych kultur, czy także w odniesieniu do tej kultury, której jeszcze nie ma? Czy jest możliwe prognozowanie rozwoju kultury?¹⁷

IV. AKSJOLOGIA

Aksjologia obejmuje cztery główne grupy problemów.

A. Czy istnieją obiektywne kryteria wartościowania w kulturze, czy też wszelkie wartościowanie ma w tej dziedzinie charakter subiektywny (historycznie zmienny, uwarunkowany klasowo i politycznie)? Przykładem może być nie przewyższony dotąd europocentryzm. Czy główny spór między socjologią kultury (i etnologią) a filozofią kultury polega właśnie na tym, że socjologia kultury programowo powstrzymuje się od wartościowania i traktuje kulturę w sposób globalny jako całość zachowań i wytworów bez względu na ich wartość, natomiast filozofia kultury nie może powstrzymać się od wartościowania zachowań i wytworów, ponieważ tylko niektóre z nich, mianowicie te

¹⁵ „Poznać naukę — pisał Antoni Bolesław Dobrowolski (1872–1954) — można jedynie, biorąc w niej czynny udział, pracując w niej, stając się samemu badaczem specjalistą na jakimś wybranym jej polu”. A. B. Dobrowolski: *Mój życiorys naukowy*, Wrocław 1958, s. 42. To samo dotyczy sztuki.

¹⁶ Tę myśl rozwija w swojej „nowej dydaktyce muzyki” kompozytor i muzykolog włoski, Boris Porena. Por. A. Nowicki, *Filozofia przestrzeni muzycznej Borisa Poreny*, „Ruch Muzyczny”, R. XXIX, nr 3 z 3 II 1985, s. 17.

¹⁷ Por. A. Wallis: *Prognozowanie kultury*, Warszawa 1973; A. Siciński: *Dziś i jutro kultury polskiej*, Warszawa 1975.

wartościowe, uważa za „kulturalne”? Z tego punktu widzenia bardzo przydatne jest istnienie dwóch przymiotników: przymiotnikiem „kulturowe” można określać wszystkie zachowania i wytwory ludzkie, a przymiotnikiem „kulturalne” tylko ich cenioną przez nas część. Przydatne jest także wprowadzenie słowa: kulturoid dla określenia wytworu kulturowego, który znajduje się poniżej progu pozwalającego na zaliczenie go do wytworów kulturalnych. Do kategorii kulturoidów zaliczylibyśmy wszystkie bohomy, szmiry, kicze, produkty ignorantów, grafomanów, brakorobów.

B. Co może być przedmiotem wartościowania? Filozofia kultury ocenia (i powinna oceniać):

a) wszelkie wytwory ludzkie (podstawowa linia podziału dzielić będzie wytwory wartościowe, społecznie użyteczne od wytworów bezwartościowych, bezużytecznych, szkodliwych, stanowiących zanieczyszczenie środowiska kulturalnego; w obrębie wytworów wartościowych można wyróżnić dzieła wybitne i arcydzieła; zadaniem filozofii kultury jest jednak nie tyle ocenianie poszczególnych wytworów, co wysuwanie uzasadnionych propozycji kryteriów, jakie powinny być stosowane przy ocenie).

b) cechy i części tych wytworów (takie oceny są bardziej przydatne od ocen globalnych, ponieważ prowadzą do poprawiania, modyfikowania, unowocześniania, doskonalenia wytworów),

c) zbiory wytworów (na przykład całość dzieł jednego twórcy, albo całość dzieł wystawionych w muzeum),

d) części składowe kultury,

e) różne kultury¹⁸,

f) czynności (twórcze, odtwórcze, a także odbiorcze — ocenie podlega także sposób uczestnictwa w kulturze),

g) twórcy (w tym sensie filozofem kultury, który na podstawie określonych kryteriów musi oceniać, o kim pisać więcej, o kim mniej, a kogo pominać, musi być każdy historyk filozofii, historyk literatury, malarstwa, muzyki; ocena twórców i ich dzieł towarzyszy każdemu etapowi pracy wspomnianych historyków, poczynając od etapu zbierania materiałów).

C. Najważniejszym problemem aksjologicznym jest problem naczelných wartości, a w szczególności pytanie: czy wytwarzane przez człowieka rzeczy (arcydzieła muzyki, malarstwa, rzeźby, architektury, poezji, dzieła filozoficzne, odkrycia naukowe i wynalazki) są dobrami o najwyższej wartości, których wytwarzanie (a także poznawanie, przyswajanie sobie, ochrona, zachowanie dla przyszłych pokoleń) nadaje życiu ludzkiemu

¹⁸ Por. J. Stęszewski: *Problem wartościowania kultur muzycznych* [w:] *Muzyka w kontekście kultury*, Kraków 1978, s. 222–235 i dyskusja, *ibid.*, s. 236–246.

godność i sens¹⁹; pozytywnej odpowiedzi na to pytanie nie należy przeciwstawiać tej wersji humanizmu, która powiada, że „najwyższą wartością jest człowiek”. Człowieczeństwo polega bowiem na wytwarzaniu kultury i na uczestnictwie w kulturze, a specyficznym ludzkim sposobem istnienia człowieka w świecie jest istnienie wyeksterioryzowane w przedmioty materialne.

D. Czy świat wartości kulturalnych jest zhierarchizowany monocentrycznie, czy też ma strukturę policentryczną? W szczególności:

a) jakie relacje powinny zachodzić pomiędzy religią a kulturą?²⁰ Czy nauka, sztuka, wychowanie powinny być podporządkowane religii, czy też powinny być od niej niezależne? Czy religia powinna — w sposób trwały — istnieć obok nauki, sztuki, filozofii, czy też powinna zostać całkowicie wyeliminowana z życia społecznego albo roztopiona w kulturze świeckiej²¹,

b) czy kultura powinna być podporządkowana państwu, narodowi, polityce czy też powinna mieć charakter autonomiczny („sztuka dla sztuki”)?

c) jak ocenić poglądy uważające kulturę lub jej składniki za wartość naczelną, której wszystko powinno być podporządkowane — jak to było w takich systemach jak Religia Muzyki, Kult Sztuki, Kult Nauki?²² Jakie są pozytywne i negatywne aspekty takich kultów?

Należy tu zauważyć, że kult tych arcydzieł, które już istnieją może wpływać paraliżująco na naszą aktywność twórczą. Wobec całej tradycji powinniśmy zajmować postawę krytyczną, traktować ją jako „pole wielorako przekształcalne”²³. Każde dzieło ludzkie powinno być ujmowane w aspekcie jego możliwości bycia innym niż jest, w aspekcie możliwych przekształceń, ulepszeń, rozwinieć, pogłębień. Nie chodzi o to, żeby „czcić” świat arcydzieł, ale o to, żeby czerpać z nich bodźce do własnej twórczości i powiększać ten świat własnymi dziełami. Oprócz tego kult jakiegś jednej wybranej dziedziny kultury (na przykład nauki)

¹⁹ Por. A. B. Dobrowolski: *Wykład inauguracyjny wygłoszony przy objęciu Katedry Pedagogiki na Wolnej Wszechnicy Polskiej w dniu 4 listopada 1926*, „Droga” 1927, 1–3, s. 22–39; *Pisma pedagogiczne*, t. I, Warszawa 1958, s. 61–66; *Mój życiorys...*, s. 275–288. Por. także A. Nowicki: *Nauczyciele*, Lublin 1981, s. 242–260.

²⁰ Por. A. Nowicki: *Religia a kultura*, „Euhemer” 1986, 3–4 (141–142), s. 283–390.

²¹ Por. A. Nowicki: *Ateistyczna filozofia kultury*, „Życie i Myśl” 3 (165) z marca 1968, s. 15–19; *Poezja i muzyka bez mitów i magii czyli o roztopianiu religii w poezji i w muzyce*, „Euhemer” 1976, 3 (101), s. 3–17; *Marksistowska teoria kultury świeckiej*, „Euhemer” 1977, 4 (106), s. 107–115; *O pojęciu „deteologizacji”*, „Euhemer” 1975, 2 (96), s. 3–16; *Religioznawstwo a kultura świecka*, „Euhemer” 1977, 3 (105), s. 3–7.

²² Por. E. Sajdak-Michnowska: *Kult sztuki u Prousta*, „Euhemer” 1959, 6 (13), s. 626–637; M. Skrzypek: *Kult nauki u Ernesta Renana*, „Euhemer” 1959, 3 (10), s. 231–242; M. Skrzypek: *Pozytywistyczny kult Ludzkości*, „Euhemer” 1961, 3 (22), s. 23–43; A. Nowicki, *Religia Muzyki i kult kompozytorów*, „Euhemer” 1985, 3 (137), s. 95–106.

²³ Por. A. Nowicki: *Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności*, „Studia Filozoficzne” 1975, 12 (121), s. 77–90; *Muzyka i filozofia z punktu widzenia przekształcalności dzieł*, „Studia Filozoficzne” 1976, 4 (125), s. 129–145; *Incontrologia e trasformabilità*, „Misura Critiche”, Salerno, aprile-giugno 1976, 19, s. 77–88.

może prowadzić do lekceważenia innych dziedzin (na przykład sztuki). Nawet w przypadku sakralizacji wartości kulturalnych (a więc najszlachetniejszego rodzaju wartości), sakralizacja pełni funkcje negatywne.

V. POLITYKA KULTURALNA

Przez politykę kulturalną rozumiemy tu całokształt działań krytycznych, projektujących, programujących i praktycznych, zmierzających do zmiany istniejącego stanu rzeczy w dziedzinie kultury. Do filozofii kultury należy wypracowanie teoretycznych podstaw, zasad, kryteriów dla budowania takich projektów i programów.

Polityka kulturalna obejmuje cztery podstawowe obszary:

a) eliminowanie zjawisk uważanych za negatywne,

b) sterowanie rozwojem kultury (na przykład układanie budżetu wydatków na kulturę, planowanie sieci przestrzennej placówek kulturalnych, układanie programów szkolnych, wydawniczych, radiowych, telewizyjnych),

c) działanie mające na celu rozwój kultury jako wysoko cenionej wartości bez prób jej instrumentalizowania (bezinteresowny mecenat, wychowanie „dla kultury”, towarzystwa naukowe i stowarzyszenia kulturalne, związki twórcze, fundacje, ochrona zabytków),

d) programowanie spotkań między kulturami (programowanie „ładu międzynarodowego w dziedzinie kultury”²⁴), umowy o współpracy kulturalnej oparte na zasadach równorzędności, respektujące podmiotowość obu stron.

Rzecz jasna, że również polityka kulturalna może i powinna być przedmiotem oceny.

VI. HISTORIA FILOZOFII KULTURY

Historia filozofii kultury jest częścią filozofii i metodami historycznymi bada, przypomina, interpretuje, rekonstruuje, porządkuje, ocenia, porównuje wypowiedzi filozofów na temat kultury (w takim zakresie, jak to wynika z problematyki przedstawionej w punktach I–V).

Prócz tego historyk filozofii bada także „teksty niefilozoficzne” (np. naukowe, publicystyczne, teologiczne, literackie, pamiętniki, korespondencje) i wyłuskuje z nich treści, należące, jego zdaniem, do filozofii kultury. Może podjąć zadanie jeszcze trudniejsze: wydobywanie treści filozoficznych, należących do filozofii kultury, a ukrytych w dziełach poetyckich, malarskich, muzycznych, albo jeszcze

²⁴ Por. A. Nowicki: *La structure pluraliste et polycentrique de l'ordre international dans le domaine de la culture* [w:] *Il pluralismo religioso in Europa in Europa fra culture e sistemi politici*. Tavola Rotonda, Perugia 1983, s. 193–201.

głębiej — w praktyce procesu twórczego. W tym ostatnim przypadku historia filozofii kultury staje się filozofią praktyki — w najgłębszym rozumieniu tego terminu²⁵, a więc próbą wydobywania filozofii, która tkwi obiektywnie w samej przyrodzie i dziejach rozwoju społecznego.

VII. SYSTEM FILOZOFII KULTURY

Zajmowanie się filozofią kultury może polegać na rozważaniu — w sposób filozoficzny — jakiegoś jednego lub kilku spośród wymienionych wyżej problemów. Może to być zbieranie i porządkowanie cudzych myśli, pogłębione ich interpretacją i krytyką, mogą to być poszukiwania własnych odpowiedzi na postawione problemy i przedstawianie własnych myśli w formie aforystycznej lub częściowo uporządkowanej.

W całościowym sposobie uprawiania filozofii kultury można wyodrębnić trzy podstawowe obszary:

a) łączenie własnych myśli o kulturze w spójny system (o strukturze monocentrycznej lub policentrycznej) z własną ontologią, antropologią filozoficzną i aksjologią, a także z jakąś wizją przyszłości i zarysem działań na rzecz jej urzeczywistnienia,

b) stawianie nowych pytań, problemów (a tym samym i nowych zadań przed filozofią kultury),

c) doskonalenie starych i wytwarzanie nowych narzędzi pojęciowych dla filozofii kultury.

d) wytwarzanie przestrzeni dla aktywności myślowej osób zapraszanych do współtwórczego udziału w budowaniu otwartego systemu filozofii kultury.

²⁵ Por. K. Kelles-Krauz: *Antonio Labriola* [w:] *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1962, s. 383.

SUMMARY

The best way of characterizing philosophy of culture is to present ontological, epistemological and axiological problems which it takes into consideration. The main ontological problem of philosophy of culture is the question: in what way can people be present in the material objects created by them? What role do encounters play in our culture? There is no contradiction between the statements: "we are the culture" and "culture is a totality of objects created by men", because the world of people exists first of all in a world of objects which are the exteriorization of their inner world. Among different ways of getting to know culture the best one is that to get inside it and learn to know culture through the participation in a process of its self-creation. We can grasp the essence of culture while becoming a subject who creates it. The most important axiological problem is a problem of supreme values: are objects created by men (like masterpieces of music, painting, poetry, philosophy, scientific discoveries and findings) those goods which give sense and dignity to a human life?

РЕЗЮМЕ

Самая лучшая характеристика философии культуры — перечень исследуемых ею онтологических, эпистемологических и аксиологических проблем. Основная онтологическая проблема философии культуры это вопрос: каким способом люди могут присутствовать в производимых собою материальных предметах? Какое значение имеют в культуре встречи? Нет противоречий между тезисом, что „мы это культура“ и тезисом, что культура это сумма производимых людьми предметов, так как мир людей существует прежде всего в том, что является проявлением внутреннего мира, то есть в мире предметов. Из многих способов познания культуры самый лучший это познание ее изнутри, принимая участие в процессе ее создания. Суть культуры мы постигаем тогда, когда становимся субъектом, который ее создает. Самая важная аксиологическая проблема это проблема первостепенных ценностей: являются ли производимые людьми творения (такие как шедевры музыки, живописи, поэзии, философии, научные открытия и изобретения) теми ценностями, которые придают человеческой жизни достоинство и смысл?

Giovanni PAPULI

Marksizm włoski a filozofia kultury

Итальянский марксизм а философия культуры

Italian Marxism and Philosophy of Culture

Wystąpienie moje nie dotyczy (a jeśli, to raczej marginesowo i okazjonalnie) zagadnień szczegółowych, które są przedmiotem obrad Sesji¹, ale chcę w nim poruszyć kwestię podstawową, stale przewijającą się w dyskusji; to zaś wymaga dwóch uwag.

Podstawowym tematem jest rola filozofii kultury. Wspomniane uwagi to po pierwsze: stwierdzenie, że stopniowo zmniejsza się pewne uprzedzenie filozofii (również i włoskiej), która dość długo nie wychodziła poza sferę tradycyjnego podziału kompetencji, po czym jednak uczyniła zwrot ku nowej dziedzinie, mianowicie filozofii kultury; po drugie — stwierdzenie, że już w momencie powstawania propozycji tematu Sesji zarysowała się bezpośrednia relacja między filozofią kultury a określonym konkretem historycznym, jakim jest filozofia polska XX wieku.

Należy stwierdzić — w nawiązaniu do pierwszej uwagi — że filozofia włoska przez długi czas (przez prawie pierwszą część tego wieku) była zdominowana, nie licząc przeżytków późnego pozytywizmu i niektórych form irracjonalizmu, przede wszystkim przez neoheglizm. Wpłynął on silnie na całą historiografię włoską we wszystkich dziedzinach. Z jednej więc strony rozwijały się systemy idealistyczne, które potwierdzały się poprzez żądanie wchłonięcia całej dialektyki rzeczywistości i demonstrowanie nietolerancji wobec każdej innej perspektywy badawczej, nie będącej ich własną. Wymienić tu przede wszystkim należy

¹ Referat ten wygłoszono na Ogólnopolskiej Sesji Zespołu Filozofii Kultury, poświęconej tematowi: *Filozofia polska XX wieku a filozofia kultury* (Lublin, 12–13 VI 1976 r.); tłumaczenie ustne: prof. dr A. Nowicki. Opublikowany został w „Bollettino di storia della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce” 1977, v. V, s. 52–62. Tłumaczenie obecnie publikowane powstało w oparciu o tekst zamieszczony w „Bollettino...”.

historyzm absolutny B. Crocego i aktualizm G. Gentilego, najważniejsze przeszkody w szerzeniu się marksizmu we Włoszech. Z drugiej zaś strony badania historiograficzne z powodu swoich uwarunkowań neoheglizmem kończą się często na intelektualizacjach, tj. na konceptualizacji wydarzeń i problemów przebiegających wewnątrz schematów wcześniej ustalonych w obrębie całościowej interpretacji historii. W ten sposób zwyciężyła koncepcja substancjalnej autogenezy kultury z konsekwentną redukcją w odtwarzaniu jej rozwoju do nieprzekraczalnego horyzontu fenomenologicznego.

Ale nawet w mrocznych czasach reżimu faszystowskiego nie brakowało głosów odmiennych i te różnice zdań zapoczątkowały proces rewizji, który dziś można uważać za mocno zaawansowany, a w każdym razie godny podkreślenia dzięki osiągniętych już rezultatom. Wystarczy wspomnieć tu nazwiska takich myślicieli jak A. Gramsci (zm. w 1937 r.) i A. Banfi (zm. w 1957 r.), reprezentujących po śmierci Labrioli jak najbardziej autentycznie, a tym samym autorytatywnie, marksizm włoski pierwszej połowy XX wieku.

Odwołanie do Labrioli służy nie tylko do ustalenia chronologicznego punktu odniesienia, ale i do zasygnalizowania, że dzięki niemu dokonuje się we Włoszech eliminacja z marksizmu pewnych prostych, lecz uporczywych nieporozumień; prowadziły one do redukcji marksizmu do wymiarów socjalizmu typu humanitarnego i populistycznego. Wraz z Labriolą marksizm sytuje się na płaszczyźnie obiektywności rzeczy, tj. w dialektyce rzeczywistości i poprzez kategorię całości historii nie tylko odnajduje swoje dokładne miejsce historyczne, ale może dochodzić swoich praw jako metodologia wartościowa naukowo dzięki odniesieniu życia kultury do jej prawdziwych korzeni. We fragmencie *Materialistycznego pojmowania dziejów* (*Concezione materialistica della storia*, 1895–1898) dobrze znanym, przynajmniej we Włoszech, Labriola pisze:

Idee nie spadają z nieba, a co więcej, jak każdy inny produkt ludzkiej aktywności tworzą się w danych okolicznościach, w pewnej określonej dojrzałości czasów, dzięki działaniu określonych potrzeb i ponawianiu prób ich zaspokojenia, i wraz z odnalezieniem takich czy innych środków realizacji, które są jakby narzędziami do ich wytwarzania i opracowania. Również idee zakładają obszar uwarunkowań społecznych i mają własną technikę: a więc myśl jest również formą pracy.

Dlatego też Labriola wyznacza sobie zadanie ukazać

[...] jak materialistyczna koncepcja historii rodziła się w ściśle określonych warunkach, tzn. nie jako osobiste i wzbudzające dyskusję przekonanie dwóch myślicieli (tj. Marksa i Engelsa), ale jako nowa zdobycz myśli, osiągnięta pod nieuchronnym wpływem nowego świata, który już się tworzył, tj. pod wpływem rewolucji proletariackiej [...]. Ostatnie wieki więc to okres wielkich rewolucji ekonomicznych i politycznych i jako takie zdały egzamin w dziedzinie myśli, wypracowując dwie koncepcje: immanentności i stałości procesu historycznego oraz doktrynę materialistyczną, której istotę stanowi obiektywna teoria rewolucji społecznej.

Nie będzie w tym wypadku dowolnością przyznanie Labrioli pierwszeństwa

w stworzeniu podwalin obiektywnej filozofii kultury, która tym samym znalazła bezpiecznie swój punkt wyjścia i nadała sobie w ten sposób określoną tożsamość. Zwłaszcza, jeśli się weźmie pod uwagę, że Labriola pisze również, iż marksowsko-engelsowski materializm historyczny i dialektyczny opiera się na „przejściu od krytyki myśli subiektywnej, która to rozpatruje rzeczy z zewnątrz i wyobraża sobie, że może nimi rządzić na swój sposób, do zrozumienia samokrytyki, którą społeczeństwo stosuje do siebie samego w immanencji własnego procesu”.

Temat obiektywności relacji w filozofii praktyki powraca uporczywie w *Zeszytach więziennych* (*Quaderni dal carcere*) A. Gramsciego, zwłaszcza w pracy *Materializm historyczny a filozofia B. Crocego* (*Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, 1929). W nich to problem uczestnictwa w kulturze nakreślony jest na nowych podstawach w sposób, który rozwiewa powstałe nieporozumienie, iż marksizm przenosi kulturę do „nadbudowy”, a następnie neguje wszelką ważną i pierwszoplanową jej rolę. Gramsci, wręcz przeciwnie, przywraca marksizmowi (i tylko dlań charakterystyczną) zdolność zapewnienia wszystkim ludziom uczestnictwa w życiu kulturalnym i wyniesienia ich do tego najwyższego poziomu, który jest zwany tradycyjnie poziomem filozoficznym.

W istocie, z jednej strony trzeba wyjść od konstatacji, że „wszyscy ludzie są filozofami”, ponieważ wszyscy uczestniczą w „filozofii spontanicznej, właściwej całemu światu, tj. w filozofii, która jest zawarta: 1) w języku, który jest zbiorem określonych pojęć [...], 2) w potocznym rozsądku (*senso comune*) i zdrowym rozumie (*buon senso*), 3) w religii «ludowej», jak również w całym systemie wierzeń, przesądów, przekonań, sposobów «widzenia» i działania, przejawiających się w tym, co ogólnie nazywa się «folklorem»”. Z drugiej zaś strony „nie istnieje filozofia mówiąc ogólnie: istnieją różne filozofie lub koncepcje świata i zawsze dokonuje się wyboru między nimi”. Gramsci stawia więc pytania: „Jak dokonuje się ten wybór? Czy jest on faktem wyłącznie intelektualnym, czy też bardziej złożonym? Czy zdarza się tak, że między faktem intelektualnym a normą postępowania zachodzi sprzeczność? Jaka więc będzie rzeczywista koncepcja świata: czy ta logicznie potwierdzona jako fakt intelektualny, czy też ta, która wynika z realnej aktywności każdego i jest zawarta w jego działaniu? A skoro działanie jest zawsze działaniem politycznym, czy nie można powiedzieć, że realna filozofia każdego jest zawarta w jego polityce?”. Odpowiedź jest jedna: „Nie można oderwać filozofii od polityki i je sobie przeciwstawiać, co więcej — to wybór i krytyka danej koncepcji świata jest również faktem politycznym”. Dlatego też marksizm — w przeciwieństwie do tradycjonalistycznych kierunków filozoficznych, troszczących się o jedność ideologiczną społeczeństwa, którego są wyrazem — zajmuje stanowisko rewolucyjne. Jest to „ruch filozoficzny”, w którym intelektualiści są „organicznie” intelektualistami mas, w tym sensie, że oni „opracowują i przedstawiają główne zasady i problemy, a masy podejmują je w swej praktycznej działalności”; także w tym sensie, że intelektualiści i masy stanowią „blok społeczno-kulturalny”. Wybory dokonane przez intelektualistów

stają się faktem politycznym, który bezpośrednio interesuje kulturę. Kwestia: czy ruch filozoficzny jest jedynie stosowany przez nieliczną grupę intelektualistów do rozwoju kultury specjalistycznej, czy też jest tym jedynym, w którym opracowując myśl wyższą niż potoczny rozsądek, i ściśle naukową, nie zapomina się nigdy o utrzymywaniu kontaktu z ludźmi «prostymi», a co więcej — znajduje się w nim źródło problemów badawczych”, ta kwestia okazuje się sama przez się rozstrzygnięta. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że „jedynie przez ten kontakt filozofia staje się «historyczna», oczyszczając się z elementów intelektualistycznych indywidualnej natury i zbliżając się do życia [...]. Filozofia praktyki nie dąży do utrzymywania ludzi «prostych» w ich prymitywnej filozofii zdrowego rozsądku, ale wręcz przeciwnie, kieruje ich ku wyższej koncepcji życia. Skoro potwierdza się wymóg kontaktu między intelektualistami a ludźmi «prostymi», nie może on dokonywać się przez ograniczanie aktywności naukowej, ani też przez utrzymywanie jednolicie niskiego poziomu mas, ale poprzez konstruowanie bloku intelektualno-moralnego, który uczyni możliwym postęp intelektualny mas (a nie tylko wąskiej grupy intelektualistów)”.

W myśli Gramsciego ma miejsce otwarcie kultury na powszechność ludzką i równocześnie, jeśli można tak rzec, otwarcie ludzi na *universum* kultury. Pozostaje także w zgodzie z kierunkiem wyznaczonym przez tę „otwartość” fundamentalna definicja narzędzi pojęciowych, przydatnych nie tylko do rekonstrukcji struktury społecznej części klasy pracującej (blok organiczny intelektualistów i mas), ale również do ustalenia bazy rozwoju historycznego i realnej konwergencji faktów kulturalnych.

Ten ostrożny wymóg jest potraktowany ze skrajnym rygoryzmem i wielką jasnością przez Banfię, w ostatniej fazie jego rozwoju. Banfi w pracy *Verità e umanità nel pensiero contemporaneo* (1947) odnajduje w klasie robotniczej powszechną świadomość historyczną i asymiluje marksizm do „radykałnego historyzmu konkretnego”.

Aby historyzm marksistowski — zauważa Banfi — mógł mieć wartość jako nowy wymiar wiedzy potrzeba, żeby wyrażał on powszechną świadomość historyczną w samej historii. Jest to świadomość klasy robotniczej, w której nie tylko tkwi sprzeczność klasowa, ale i jej przezwyciężenie, tj. w której tworzą się zasady całkowitej przebudowy struktury społecznej, wolnej w założeniach i pod względem ideologicznym oraz wartościującym [...]. Historyzm konkretny dlatego określany jest mianem radykałnego, że wiąże się ściśle ze świadomością teraźniejszości rewolucyjnej, tj. absolutnych ocen i decyzji, dotyczących biegu historii w obrębie tego przebiegu; gdyż wprowadza nową teorię polityki, a ogólnie, konkretnych realizacji etycznych, konstituuje interpretację podstawy ciągłości historycznej i strukturalnej jedności fenomenologicznej świata kultury; odrzuca każdą dogmatyczną petryfikację wartości i pojęć, wszelką utajoną metafizyczność, wszelki abstrakcyjny ideologizm, który zaciemniałby dialektyczną i dynamicznie płodną grę rzeczywistości, zarówno stawiającej opór, jak i poddającej się naszemu działaniu. Pragmatyczny historyzm marksistowski ma jako swój konieczny korelat krytyczną postawę myśli.

Jest oczywiste, że w trakcie przebytej już drogi w pierwszej połowie XX wieku

(którą ukazano skrótowo w następujących po sobie etapach) marksizm wniósł cenny wkład w tworzenie filozofii kultury, określanie jej horyzontu i ustanawianie własnej metodologii. A jest to naturalnie droga, na której w ostatnich dziesięcioleciach skierowano marksizm włoski ku perspektywom związku kultury z polityką, z filozofią, władzą, społeczeństwem itd. — ku perspektywom dalekim od specyficznej kwestii rzekomej „neutralności” wiedzy naukowej i obecnym na rozległym już obszarze publicystyki. Egzemplifikacje lub przytoczenia potrzebne w tym miejscu trwałyby bardzo długo. Nie można jednakże przemilczeć znaczenia porównań, które włoska filozofia kultury poczyniła na płaszczyźnie badań historiograficznych. Wśród nich wyróżnia się studium R. Mondolfi *Alle origini della filosofia della cultura* (1942). Badania R. Mondolfi wyróżniają się przede wszystkim dlatego, że z jednej strony przyczyniają się ostatecznie do przywrócenia filozofii kultury jej niezależności w stosunku do filozofii wartości i filozofii dziejów, z drugiej zaś ukazują interesujące i autentyczne świadectwo mozolnej pracy, właściwej więcej niż jednemu pokoleniu myślicieli zaangażowanych w oczyszczenie marksizmu z nawarstwień pozytywistycznych, pragmatycznych, neokantowskich, w ogóle idealistycznych.

Nie można też przemilczeć korzystnych wyników dyskusji, którą zapoczątkował C. Luporini pracą *Appunti per una discussione tra filosofi marxisti in Italia* (1962). Jego zdaniem dyskusja ta jest głęboko zainteresowana wykazaniem, że „dzieło takie jak *Kapitał* nie powinno być interpretowane tylko jako krytyka ekonomii politycznej lub podstawa marksistowskiej ekonomii i socjologii czy też jako zastosowanie dialektyki [...], ale również [...] z punktu widzenia antropologii czy filozofii człowieka”. Dyskusja ta niewątpliwie nie jest jeszcze wyczerpana. Trzeba tu podkreślić, że przybierając raz postać spokojnego dialogu, raz żywej polemiki, wciągnęła również filozofów niemarksistowskich, i że w znacznym stopniu przyczyniła się do wytworzenia tej sytuacji, gdyż współczesna filozofia włoska czuje się przez nią zachęcona do wyzwania się z uprzedzeń i nieufności względem filozofii kultury, a co więcej, zachęcona, by wnieść do niej szczególnie cenny wkład. Poza tym przechodząc do szczegółów — o ile właściwie rozumię w tym miejscu — to oznaki żywotności współczesnej polskiej filozofii kultury przejawiają się w jej silnym zaangażowaniu w krytyczną konfrontację z socjologią kultury. Natomiast marksizm włoski charakteryzuje się jasnością, z jaką on dziś włączył problem swojej relacji z filozofią kultury w bardziej rozległą relację z filozofią w ogóle, uściślając, że taki związek jest możliwy, ponieważ filozofia była zawsze „dyskursem przetłumaczalnym na terminy polityczne”. A więc włoska filozofia kultury może tylko zmierzać do tego, by stać się dziedziną opracowującą konkretne perspektywy rozwoju (porzucając wróżby i pragnienia) dla organicznej polityki kulturalnej.

Przechodząc do drugiej uwagi [uczynionej na wstępie — B. T.] musimy przyznać przede wszystkim, że współczesna filozofia polska dokonała już całkowitej asymilacji swoistych problemów filozofii kultury, czego nie można

powiedzieć o badaniach włoskich. To oznacza m. in., że rekonstruując swoje struktury po 1945 r. umiała ona wymazać przykre doświadczenia, które były jej udziałem od momentu ukazania się *Upadku cywilizacji zachodniej* (1918–1922) O. Spenglera, tzn. od momentu, w którym była wysunięta propozycja pojmowania kultury jako żywej świadomości różnych narodów, jako organizmu mającego swój ściśle określony cykl biologiczny i własną morfologię. Ten fakt warto zaznaczyć, ponieważ oprócz niechybnej klęski propozycja spenglerowska odniosła sukces dzięki fundamentalnemu w myśli Spenglera rozróżnieniu terminologicznemu między „kulturą” a „cywilizacją”. Ta ostatnia, jak wiadomo, jest produktem, najwyższym szczytem, „przeznaczeniem” kultury, która, przeciwnie, jest tylko formowaniem się cywilizacji i dlatego może być rozumiana w sensie całkiem neutralnym, a ściślej — jako obojętne historyczne uwarunkowania tej czy innej formacji społecznej przez takie czy inne instytucje. Prowadzi się w ten sposób do ryzykownego stosowania na gruncie filozofii terminu, a wraz z nim pojęcia, które w rozumieniu spenglerowskim jest uprawnione jedynie na specyficznych obszarach antropologii i etnologii. Odtąd, nie napotykając zdecydowanej reakcji wobec podobnych sugestii, zarysowało się niebezpieczeństwo całkowitej redukcji filozofii do antropologii kulturalnej; niebezpieczeństwo coraz bardziej realne, odkąd filozofia deklaruje swą niezależność od każdego wcześniej ustanowionego systemu wartości, od każdego odniesienia metahistorycznego. Niebezpieczeństwo to zresztą uwidoczniło się właśnie w momencie wystąpienia myśliciela polskiego, Bronisława Malinowskiego. Stwierdził on bowiem w swej *Naukowej teorii kultury* (1941), że „teoria kultury w pierwszym rzędzie musi zająć stanowisko wobec faktu biologicznego”, wyznając również, że „niektóre formy organizacji ekonomicznej są niezbędne również w kulturach bardziej prymitywnych”, ponieważ „podłoże materialne kultury musi być odnawiane i utrzymywane w stopniu zdolnym do funkcjonowania”. Nie ulega wątpliwości, że najbardziej ostra reakcja na tę formę fałszowania filozofii miała miejsce na gruncie filozofii kultury, która nie żąda dla siebie żadnego „prymatu” ani „przywileju” wewnątrz filozofii i nie rości pretensji do bycia specyficznym miernikiem dla antropologii i etnologii; te zaś przeciwnie, zachowują wszelkie prerogatywy na swych polach badawczych. Tak więc ujawnienie przez nie, co jest funkcją antropologii kulturalnej nie może stanowić alternatywy ani prowadzić do zastąpienia przez nią filozofii. W istocie, jeśli odkrycia antropologiczne i etnologiczne byłyby sztucznie narzucone filozofii jako najważniejsze, to ta redukowalaby się do suchej inwentaryzacji teraźniejszości lub czysto antykwarecznego ocalania szczątków przeszłości.

Filozofię kultury cechuje również tendencja do współpracy z historią filozofii, zwłaszcza przy wyjaśnianiu wszelkich niejasności czy nieporozumień interpretacyjnych. Wspomniane nieporozumienie z upodobnianiem filozofii do antropologii kulturalnej nie jest jedynym; bardziej poważne to asymilacja do filozofii historii. Dzieje się to z pewnością dlatego, że filozofia kultury nie definiuje

znaczeń i wartości, a nawet związków przyczynowo-skutkowych, jak również dlatego, że wszystkie swe siły koncentruje na zwalczaniu redukcjonizmu typu fenomenologicznego oraz każdej perspektywy deontologicznej lub deterministycznej. Innymi słowy — filozofia kultury nie prowadzi badań w sposób „obiektywny” w heglowskim sensie, ani też nie opracowuje praw mechanistycznych. Jest ona całkowicie związana z filozofią praktyki. Wskazane powiązanie z historią jest rzeczywiście możliwe i ma znaczenie ściśle określone o ile historia byłaby rozumiana jako historia zawsze współczesna. Lecz historia jest zawsze współczesna — uważa Gramsci — o ile utożsamia się z polityką. Taka identyfikacja oczywiście może znaleźć pełne, bez zastrzeżeń, uznanie jedynie w kręgu pewnej filozofii, która byłaby filozofią praktyki, tj. w zakresie marksistowskich sformułowań materializmu dialektycznego.

Powyższe uwagi — aczkolwiek przedstawione w dużym skrócie — prowadzą konsekwentnie ku wnioskom końcowym; chciałbym przedstawić kilka na temat roli filozofii kultury. Rola ta zdaje się już być ukazana u Labrioli, kiedy przedstawia on koncepcję samokrytyki wpływającej na społeczeństwo w jego wewnętrznym procesie historycznym; w myśli Gramsciego, gdy wskazuje na konieczność wyjaśniania kultury przez to, czym ona jest w swej istocie, tzn. przez fakt polityczny, ponieważ odnosi się do mas; w poglądach Banfiego, kiedy ten zabiega o krytyczną postawę myśli jako odpowiednik praktyki na płaszczyźnie historycznych realizacji.

Nie ulega wątpliwości, że filozofia kultury znajduje swoje łóżysko w filozofii praktyki, w tym sensie, że marksizm daje jej nie tylko kategorie bardziej przydatne do jej rozwoju, ale również wytłumaczenie tajemnicy jej powstawania. W istocie, okazałoby się, że poza marksizmem bardzo trudna byłaby realizacja filozofii kultury, która nie przyjęłaby formy wiedzy apolitycznej, a w gruncie rzeczy nijakiej i jedynie opisowej, lub odwrotnie — nie podjęłaby próby ustanowienia aksjologii absolutnie teoretycznej, opartej na założeniach „interpretacji” rzeczywistości już minionej. Zachodzi potrzeba, poparta niedawno wystąpieniem N. Badaloniego na temat sprzeczności w rzeczywistości obiektywnej (*Realtà oggettiva delle contraddizioni* 1962), by mieć się na baczności przed niebezpieczeństwem spłyceń, wywodzących się ze zbyt sztywnego trzymania się schematów i paradygmatów. Jest to niebezpieczeństwo wynikłe z tego powodu, że „nie rozpatruje się dostatecznie — z marksistowskiego punktu widzenia — wyników naukowych, które kultura ludzka osiągnęła [...], ograniczając się albo do ich ignorowania, albo do przekładania ich z szokującym prostactwem na język marksizmu”.

Ujmując rzecz odwrotnie: filozofia kultury może również stanowić silny bodziec w pogłębianiu marksizmu, nie tylko jako filozofia praktyki w ogóle, ale przede wszystkim jako filozofia praktyki wyzwalającej. W istocie, emancypacja człowieka, tj. całkowite wyzwolenie społeczne klasy robotniczej, nie może nie mieć wymiaru politycznego. Ale zbliżenie „społecznego” i „politycznego” może

rodzić niebezpieczeństwo odrodzenia się „ideologii postępu”, która to, jak wszystkie inne ideologie, również te o wyraźnym pochodzeniu oświeceniowym, zakończyłaby się przyjęciem wymiaru teleologicznego i podtrzymywaniem takich imitacji marksizmu, jakie napotyka się u takich myślicieli jak: Löwith, Marcuse, Sweezy, Popper i in. Filozofia kultury tymczasem, w momencie gdy odtworzy rytm praktyki wyzwalającej, staje się elementem praktyki, w której wymiar obiektywny jest zarazem wymiarem historii, nie zaś wymiarem wiedzy o ostatecznych rozwiązaniach ustanowionych wcześniej przed pojawieniem się problemów społecznych.

I jeszcze jedna uwaga. Filozofia kultury może oznaczać nie tylko ostateczny zmierzch dawnych ideałów arystokratycznych, indywidualistycznych *paidéi* czy upadek wszelkiej idealizacji różnic społecznych, które usprawiedliwiały w przeszłości podział pracy. Może ona również oddziaływać pozytywnie na rzecz uprawnienia specjalizacji, której człowiek współczesny, zarówno intelektualiści, jak i inni, nie może uniknąć. Ale powinien nastąpić moment przezwyciężenia alienacji; i ten moment, jeśli nastąpi w sferze przedmiotowej, nastąpi i w sferze podmiotowej. Należy on w zupełności do filozofii kultury, w której musi być zrealizowane dzieło rekompozycji rzeczywistości kulturalnej. W przeciwnym razie kultura pozostałaby zdeintegrowana nie mogąc służyć ani sobie, ani ludziom, których jest dziedzictwem.

Z języka włoskiego przełożyła Bogumiła Truchlińska

SUMMARY

In his study entitled *Italian Marxism and Philosophy of Culture*, G. Papuli describes the situation of Italian philosophy beginning with the first half of the 20th century and against this background he presents the evolution of Marxism in Italy and the process of the emergence of philosophy of culture. However, the main line of argument concerns the relations between Marxism and philosophy of culture and the tasks of philosophy of culture resulting from them. The connections of Marxism and philosophy of culture are here evident, since for Papuli the moment of the creation of the foundations of objective philosophy of culture is connected with the name of Labriola; it is then continued and developed in the writings of Gramsci and Banfi. In recent decades Italian Marxism has been directed towards the perspectives of the relations of culture with politics, authority, society etc., that is, far from the apparent neutrality of knowledge. Philosophy of culture is neither a neutral, descriptive field of research nor an “interpretation” of past reality. It is first of all a philosophy of practice and it owes this dimension to Marxism. Philosophy of culture also serves the function of deepening Marxism, mainly as “a philosophy of liberating practice”. Man’s emancipation and the overcoming of alienation constitute the main tasks of Italian philosophy of culture.

РЕЗЮМЕ

Автор рисует образ итальянской философии начиная с 1-ой половины XIX века, указывает на ее фоне развитие марксизма в Италии и процесс формирования философии культуры. Основной проблемой является все таки взаимоотношение марксизма и философии культуры и вытекающие из них задачи философии культуры. Связи марксизма и философии культуры очевидны, так как Папули связывает момент создания основ объективной философии культуры с именем Лабриолли. Она продолжается и развивается в письмах Грамси и Банифи. В последние десятилетия итальянский марксизм направляется на перспективы связи культуры с политикой, правительством, обществом и др., т.е. перспективы далекие мнимой независимости знания. Также и философия не является ни нейтральной дисциплиной, описательной, ни тоже „интерпретацией” минувшей действительности. Она является философией практики и такая трактовка вводится марксизмом. Философия культуры одновременно углубляет марксизм, прежде всего как философия „освобождающей практики”. Эмансипация человека и преодоление отчуждения — это главные задачи итальянской философии культуры.

Boris PORENA

Hipoteza metakulturalna i podstawy działalności kulturalnej

Метакультурная гипотеза и основы культурной деятельности

The Metacultural Hypothesis and the Foundations of Cultural Activity

Zadaniem tego tekstu jest dostarczenie informacji o orientacji metodologicznej w zakresie podstawowej działalności kulturalnej i dydaktyki; tej orientacji, która zmierza do integracji tego, co różne, niezależnie od form jego przejawiania się, do wzajemnego zrozumienia i szacunku, jednym słowem do pokoju, współistnienia i współpracy w kulturze.

Wielki temat pokoju schodzi dziś z ideologicznego piedestału, na którym zawsze stał dostatecznie wysoko, żeby nie mieć wpływu na rzeczywistość; obecnie jest warunkiem przetrwania, koniecznością historyczną, obowiązkowym programem politycznym. „Pokój — od ideologii do technologii”, oto hasło, albo lepiej: sprawa na porządku dziennym, jeśli zależy nam na istnieniu Jutra.

Powiedziałem, że orientacja metodologiczna („technologia wychowawcza”), o której pragnę poinformować, dotyczy podstaw praktyki kulturalnej i dydaktyki, czyli takiej działalności kulturalnej i takiej dydaktyki, które dotyczą spraw podstawowych (czy zawsze? — to się okaże). Spróbujmy wyjaśnić sens, jaki zamierzam nadać temu wyrażeniu. Najpierw poszczególne terminy: *praktyka* czyli aktywność, działalność, praca, wymiana informacji, twórczość, odbiór; *kulturalny* w sensie antropologicznym, wszechobejmującym, zawierającym w sobie wszelkie przejawy życia jednostkowego i społecznego; *podstawy* w dwóch znaczeniach: epistemologicznym, czyli wskazującym na poziomy maksymalnej ogólności będącej fundamentem naszych rozważań i socjologicznym, czyli takim, który nikogo nie wyłącza z uczestnictwa w kulturze, a w szczególności nie wyłącza warstw mniej wykształconych, ludzi niepełnosprawnych i różnego rodzaju odmieńców. Termin *dydaktyka* wymaga dookreślenia: jakiego przedmiotu, jakiej dyscypliny? Na przykładach tych dziedzin, w zakresie których mamy w naszym Ośrodku Metakulturalnym największe kompetencje,

pokażę, że doświadczenia nasze mają znaczenie ogólniejsze, tworzą d y d a k t y k ę p o d s t a w o w ą, która — przynajmniej jako program — może być zastosowana w każdej dyscyplinie.

Przedstawię więc metodologię („technologię wychowawczą”) odnoszącą się do wychowania permanentnego (rozumianego jako proces samowychowywania się) zarówno ludzi dorosłych, jak szkoły podstawowej, elementarnej i przedszkola, a także do fazy ustanawiania specyficznych szlaków podróży na przykład przez muzykę. Egzemplifikacja praktyczna będzie miała na celu dostarczenie materiału do refleksji teoretycznej. Jaka faktycznie relacja zachodzi tu między teorią i praktyką, tego nie umiem powiedzieć: czy praktyka ta zrodziła teorię (jako tkwiące w niej epistemologiczne *a priori*), czy teoria szukała w praktyce własnego uzasadnienia. Zasadniczą treścią mego wykładu będzie więc przedstawienie hipotezy metakulturalnej jako „generatora” (albo jako „konsekwencji” praktyki generującej teorię) metodologicznych szlaków podróży. Hipoteza ta jest (mimo swej nazwy) kulturalną konstrukcją, spróbuję więc pokazać proces jej konstruowania, ponieważ sądzę, że jej potencjał generujący zależy nie tyle od jej aktualnego kształtu (czy tego, jaki przybierze w przyszłości), co od sposobu, w jaki się uformowała i obecnie modyfikuje. Ktoś, być może, zauważy tu sprzeczność: jeśli to hipoteza metakulturalna ma rodzić metodologiczne szlaki podróży, to na jakich szlakach ona sama uformowała się i przekształca? Przychodzi tu na myśl pojęcie „samogenerowania się”, ale stosowanie go na poziomach maksymalnej ogólności rodzi kłopoty logiczne. Nie mam dostatecznych kompetencji dla rozwiązania tych trudności, ale zdaję sobie sprawę, że hipoteza metakulturalna musi liczyć się z logiką a także cybernetyką, psychologią, semiotyką, które przyczynią się do sprecyzowania, na jakim polu czy na jakich polach może być stosowana.

DOŚWIADCZENIA MUZYCZNE I INNE

Czytelnika może dziwić, dlaczego zaczynamy rozważania od muzyki. Co muzyka może mieć wspólnego z hipotezą metakulturalną i ideą pokoju w kulturze? Przyczyna jest następująca: istniejący obecnie Ośrodek Badań i Eksperymentowania Metakulturalnego (a właśnie jego orientację metodologiczną zamierzam tu przedstawić) powstał w 1974 r. jako Ośrodek Badań i Kulturalnego Eksperymentowania w dziedzinie Muzyki (w Cantalupo di Sabina) z inicjatywy małego zespołu muzyków, do którego i ja należę, zainteresowanych poszukiwaniem nowych kanałów mających na celu włączenie praktyki muzycznej (nie tylko słuchanie muzyki, ale także i przede wszystkim komponowanie muzyki) w życie społeczne. Ośrodek został założony w małej miejscowości Cantalupo (prowincja Rieti), kulturalnie i ekonomicznie określonej przez bliskość Rzymu, i natychmiast wystąpił jako partner dialogu ze szkołami,

zwłaszcza elementarnymi, z młodzieżą zaniepokojoną brakiem własnych kwalifikacji i perspektywą bezrobocia, a także z ludźmi dorosłymi, posiadającymi stałe zatrudnienie; partner dialogu kulturalnego dysponujący doświadczeniami muzycznymi, bardzo dalekimi od doświadczeń lokalnych, a jednocześnie partner dialogu politycznego, interesujący się nie tylko muzyką, ale także całością rozwoju kulturalnego tej prowincji i wzrostu jej zdolności do podejmowania inicjatyw we wszystkich dziedzinach, a więc także i gospodarczych. Wspomnę tu krótko o niektórych rezultatach tego polityczno-kulturalnego zaangażowania naszego Ośrodka: powstanie różnych (silniej lub słabiej związanych z nami) zespołów, na przykład ośrodka rzemieślników, kilku zespołów teatru eksperymentalnego i środków audiowizualnych, spółdzielnia usług, utworzenie Ośrodka koordynacji działalności lokalnych placówek i zespołów kulturalnych w Dolnej Sabinie (1978), utworzenie Konsorcjum gmin Dolnej Sabiny dla wspólnej organizacji usług i popierania aktywności kulturalnej (1983). Ta ostatnia inicjatywa została podjęta przez wiele innych gmin w prowincji Rieti, które utworzyły podobne konsorcja, stawiając sobie częściowo takie same a częściowo odmienne cele. Nie zamierzam zatrzymać się nad tymi polityczno-organizacyjnymi aspektami naszej działalności, pragnę tylko wskazać na to, że dzięki nim narodziły się dwie nowe teoretyczno-praktyczne hipotezy: jedna związana z pojęciem samogenerującego się obwodu (*il circuito auto-generativo*) i druga związana z profesjonalnym modelem pracownika kulturalnego działalności podstawowej (*l'operatore culturale di base*).

Powracając do muzyki, chciałbym zacząć od opisanie dwóch doświadczeń, które — w niezliczonych lokalnych wariantach — powtórzyliśmy w wielu innych rejonach Włoch i to w bardzo różnych kontekstach kulturalnych i szkolnych. Posłużę się tu skryptem opublikowanym przez nasz Ośrodek z okazji naszej pierwszej imprezy interdyscyplinarnej: trzech cykli tygodniowych spotkań z nauczycielami i działaczami kulturalnymi na temat: „Podstawowa praktyka kulturalna w szkole i w terenie: muzyka, aktywności wizualne i manualne, ciało-przestrzeń-ruch” (Poggio Mirteto 1978-79). Oto pierwszy tekst dotyczący komponowania przy pomocy dźwięków nieskodyfikowanych:

1. Poszukiwanie dźwięków łatwych do uzyskania w sytuacji przeprowadzanego eksperymentu. Normalnie uczestnicy zaczynają od wskazania dźwięków związanych z emisją wokalną, przede wszystkim od dźwięków alfabetycznych: najpierw od samogłosek, poczynając od „a”, trochę później wskazują na spółgłoski, zaczynając zwykle od „s” i „sz”. Częste jest także klaskanie i stukanie palcami o blat stołu lub ławki (w szkołach elementarnych). Umiejętnie zachęcani do dalszych poszukiwań uczestnicy odkrywają inne możliwości: dźwięki wokalne nie związane z alfabetem, różnorodne dźwięki perkusyjne (uderzanie ołówkiem w szkło, w drzewo, metalem o metal, tupanie, zgrzytanie zębami, darcie papieru i szmat). Poszukiwania te prowadzą do analizy

percepcyjnej różnych przedmiotów jako generatorów dźwięku (a nie tylko, jak dotąd, generatorów wrażeń wzrokowych); prowadzą one także, w odniesieniu do przedmiotów nie związanych specyficznie z funkcjami audytywnymi, do wykorzystywania ich w odmienny sposób niż są normalnie wykorzystywane. Rezultatem jest nowe odczytanie przedmiotu generującego dźwięk w sytuacji, która ten przedmiot dekontekstualizuje i jest wolna od zwykłych zakotwiczeń kulturalnych.

Pierwsza, najbardziej ogólna refleksja na temat jakichkolwiek dźwięków jest zwykle taka, że posiadają one początek i koniec; sytuacja poprzedzająca początek dźwięku i sytuacja następująca po jego zakończeniu jest ujmowana najczęściej jako brak danego dźwięku albo jako cisza (względem danego dźwięku).

2. **Cisza.** Uczestników prosi się o „wykonanie” ciszy, a więc o powstrzymanie się od wydawania jakiegokolwiek dźwięku czy szmeru (przynajmniej przez minutę). Uwaga, pierwotnie skierowana na samokontrolę jednostkowego wyciszenia się i na kontrolę ciszy „lokalnej”, przenosi się na słuchanie szmerów mimowolnych i rozmaitych odgłosów środowiska (ruch uliczny, deszcz, głosy ludzkie, śpiew ptaków, brzęczenie owadów itd.). Na pytanie, czy rzeczywiście została zrealizowana cisza, odpowiedzi wypadają rozmaicie w zależności od tego, jak się rozumie przeprowadzone doświadczenie: jedni zwracają uwagę na to, czy potrafili się wyciszyć, drudzy na szmery mimowolne, inni na odgłosy środowiska.

Doświadczenie zostaje powtórzone po dokonaniu odróżnienia pola aktualnego i pola względnego. Jeżeli więc nastawiamy się na słuchanie odgłosów dochodzących z zewnątrz, mimowolne szmery wydawane przez uczestników nie należą do eksperymentu i nie zwraca się na nie uwagi. Jeżeli nastawiamy się na wylapywanie szmerów mimowolnych, wówczas przestajemy zwracać uwagę na odgłosy zewnętrzne, nawet jeśli są bardzo głośne. Jeżeli więc przez ciszę rozumie się brak określonego dźwięku lub określonego zespołu dźwięków, to wszelkie inne dźwięki są pomijane jako nieistotne albo jako zakłócenia (a więc bardziej lub mniej drastycznie są „cenzurowane”). Typ oceny jest zatem zależny od rodzaju przeprowadzanego eksperymentu. Aktualne pole doświadczenia i elementy, które do niego należą, są więc określone przez okoliczności i cele eksperymentu; można je wyeksplikować, jeśli chce się kierować tym eksperymentem. Przykładem eksperymentu niekierowanego jest wspomniane wcześniej poszukiwanie możliwych źródeł dźwięków; ma ono charakter przypadkowy (a może również uwarunkowany? w jakiej mierze? przez kogo i przez co?).

3. **Parametr trwanie.** Między początkiem i końcem dźwięku (lub ciszy należącej do eksperymentu) powszechnie zauważa się (albo wprowadza się) wymiar czasu: trwanie. Bardzo szybko „trwanie” zostaje uznane za naturalny składnik doświadczenia słuchowego (i wielu innych doświadczeń).

Początek eksperymentu może być poświęcony ocenie parametru trwania, zawsze jednak należy pamiętać o tym, że nie może ono być oceniane samo w sobie, ale tylko w stosunku do czegoś, co poza trwaniem podlega naszej ocenie także ze względu na inne parametry. Można więc wybrać jakiś dźwięk, na przykład odpowiadający literze „a” i wyartykułować go w czasie stosując zmienność: obecność — nieobecność (dźwięk — cisza). Dźwięk jest w ten sposób wykorzystywany jako „nośnik” trwania. W praktyce — także szkoły elementarnej — wygląda to tak, że prosi się jakiegoś uczestnika o zaimprovizowanie sekwencji: dźwięk — cisza, i wykonanie jej własnym głosem albo dyrygując. W tym drugim przypadku uczestnik pełniący funkcję dyrygenta przekaże własne intencje gestami, które będą jednoznacznie rozumiane przez wykonawców. W tym celu posługiwać się może albo gestami społecznie skodyfikowanymi (normalnymi gestami rozpoczęcia, zaproszenia) albo jakimiś innymi gestami, których znaczenie uzgodni z wykonawcami. Sprawą istotną dla proponowanej tu metodologii jest to, żeby każda sytuacja była kolektywnie analizowana we wszystkich swoich składnikach i zachodzących między nimi relacjach, a także w swojej względności zależnej od innych możliwych kontekstualizacji.

Po przezwyciężeniu wstępnych trudności związanych z porozumieniem się (nieuwaga, niejasność gestu dyrygenta, czas psychologiczny niezbędny do odczytania gestu) przechodzi się do względnego i przybliżonego oceniania trwał: porównywanie dźwięków, porównywania cisz, porównywania dźwięków i cisz (równe, krótsze, dłuższe, znacznie dłuższe, nieco krótsze itd.).

Następnie podejmuje się próby odtworzenia wykonanej sekwencji i szybko zauważa się, że takie odtworzenie jest możliwe, ponieważ posiadamy myślowe narzędzie nazywane „pamięcią”; zauważa się też, że narzędzie to ma ograniczoną przydatność, jest mało dokładne. Wysuwane są więc propozycje zarejestrowania sekwencji na taśmie lub zapisania jak długo trwała.

Pozostawmy na razie na boku środki dostarczone przez współczesną technologię a także poszukiwanie najwygodniejszego sposobu zapisu. Warto tu podkreślić, że praktyka pisania, narzucana przez społeczeństwo bez wyjaśniania celów i motywacji (szkoła przeważnie nie troszczy się o to, żeby uzasadnić, dlaczego uczymy się pisać), pojawiła się tu jako odpowiedź na potrzebę wynikającą z określonego pola doświadczenia. Uczniowie szkoły podstawowej, kiedy pojawia się taka potrzeba, dokonują jakby ponownego odkrycia pisma.

Oceny długości trwania w bezpośredniej percepcji, przy pomocy pamięci i przy pomocy zapisu nie muszą być ze sobą zgodne, nawet w przybliżeniu. Wiadomo, że minuta poświęcona czytaniu gazety i minuta spędzona na fotelu borującego nasz ząb dentysty nie mają tej samej długości trwania ani w bezpośrednim doświadczeniu, ani w pamięci. W rozważanym tu doświadczeniu chwila cisy oceniana jest zwykle jako dłuższa od chwili, w której rozbrzmiewa dźwięk. Jest trudniejsza w percepcji i obserwuje się ogólną skłonność do redukcjonowania cisy do roli środka artykulacji dźwięku w czasie. Posługiwanie się aktywne

świadomie wyodrębnioną ciszą jako tworzywem wymaga od dyrygenta dużego stopnia koncentracji. W każdym razie okazuje się rzeczą logicznie oczywistą, że dla wyartykułowania czegokolwiek niezbędne jest istnienie czegoś innego, co mu się przeciwstawia, choćby tym czymś była tylko jego zwykła nieobecność; jest więc rzeczą konieczną i wystarczającą, żeby to coś stanowiło część systemu binarnego opartego na elementarnym kryterium opozycji (tak — nie). Mogę wprawdzie podzielić myślowo dźwięk ciągi i niezróżnicowany na szereg odcinków czasowych, ale nie ma sposobu przekazania tego podziału innym ludziom.

W dalszym ciągu skrypt zajmuje się rozróżnianiem i klasyfikacją dźwięków. Ta część kończy się następującymi uwagami:

Wydobyliśmy zatem z naszego doświadczenia następujące podstawowe narzędzia analityczne:

- ćwiczenie percepcji i uwagi słuchowej także w sytuacjach zdekontekstualizowanych i braku kodów,
- kategorie początku i końca,
- kategorie obecności i nieobecności,
- kategorię aktualnego pola w stosunku do danego doświadczenia,
- kryterium przynależności,
- eksplikacja celów doświadczenia i kierowania nim,
- kategoria trwania czegoś określonego,
- pojęcie parametru,
- analityczne kryterium opozycji jako warunku koniecznego i wystarczającego dla artykulacji (segmentacji) doświadczenia w celu przekazania o nim informacji,
- klasyfikacja przedmiotów ze względu na sposób korzystania z nich,
- teoria zbiorów jako narzędzie klasyfikacji,
- analityczne cięcie dla wyodrębnienia podzbiorów,
- kategorie ciągłości i nieciągłości,
- pojęcie względnosci.

Jest rzeczą jasną, że narzędzia te zostały tu ledwie naszkicowane z pominięciem ich teoretycznych definicji. Podkreślić natomiast należy fakt, że zostały one wydobyte z podstawowej praktyki kulturalnej, a nie wprowadzone do niej z zewnątrz przez skonsolidowaną wiedzę. Być może także i ten skrypt jest nieuniknionym błędem metodologicznym; nic z tego, co się w tym skrypcie znajduje, nie powinno być bezpośrednio przekazywane właściwym odbiorcom (ani uczniom, ani dorosłym). Zdobyte wiadomości stanowią kulturalny „bagaż”, jeśli nie pojawia się motywacja, która je czyni kulturalnie aktywnymi. Działacz kulturalny w terenie nie powinien brać tych narzędzi z kultury panującej, ale powinien umieć pobudzać uczestników do ich samodzielnego rekonstruowania w trakcie kierowanego eksperymentu.

W analogiczny sposób należy projektować kompozycję z dźwięków kodyfi-

nych (z nut). Wyniki tej pracy są udokumentowane tysiącami tekstów muzycznych skomponowanych przez uczniów szkół elementarnych i średnich ze wszystkich rejonów Włoch; niektóre z tych kompozycji przytaczamy w wydawnictwach naszego Ośrodka. Stosowana jest następująca metodologia: zaprojektować kolektywnie eksperyment, wykonać go, uczynić przedmiotem refleksji, zastanowić się nad narzędziami pojęciowymi (kulturalnymi) stosowanymi w kolejnych fazach eksperymentu i ewentualnie nad sposobem wydobywania tych narzędzi z naszej praktyki. Jest to początek „zejścia do piekieł” w poszukiwaniu poziomu genetycznie pierwotnego, funkcjonującego jako fundament w stosunku do nadbudowanych nad nim poziomów akulturacji, ale wymykającego się aktom refleksji.

Taka była nasza metodologia w owym czasie (1979). Jak wygląda ona dzisiaj? Czy sięgnęliśmy dna, czy też zrezygnowaliśmy z poszukiwań?

Ani jedno, ani drugie. Zamiast tego mamy dziś hipotezę metakulturalną. Czy może ona zaspokoić nasze i cudze potrzeby heurystyczne, to się dopiero okaże. Najpierw jednak chciałbym przedstawić w sposób skrótowy kilka innych obszarów doświadczeń.

Przede wszystkim sprawa słuchania muzyki. Oto fragment sprawozdania z eksperymentu przeprowadzonego z dorosłymi (Terni 1983) w czasie słuchania utworu *Sixty two Mesostics* Johna Cage’a (eksperymentem kierowała Paola Bučan).

„Oto uwagi słuchaczy po wysłuchaniu tego utworu:

- dialog wielu osób,
- zamek szkocki z duchami w łańcuchach,
- człowiek wyrażający rozpacz,
- lamenty przerywane ciszą, niekiedy długą,
- uczucie oczekiwania na coś,
- współczucie dla autora.

Odczytując te uwagi i zastanawiając się nad nimi zauważono, że podobnie jak słowo, również muzyka przekazuje wrażenia za pośrednictwem dźwięku, ale czyni to w inny sposób:

- czy muzyka przekazuje te same wrażenia wszystkim słuchaczom?
- nie; wrażenia zależą od wielu czynników,
- od czasu, od miejsca, od sytuacji, w której słuchamy,
- od celu, w którym się słucha,
- od tego, kto słucha.

Każdy z nas posiada inne kompetencje, muzyczne lub ogólne, jest bardziej lub mniej przyzwyczajony do słuchania muzyki. Można więc powiedzieć, że muzyka jest komunikatem utworzonym w pewien sposób przez autora, ale komunikat ten jest odczytywany przez słuchacza w sposób określony przez jego formację intelektualną i kulturalną. Każdy wprojektowuje w ten komunikat swój sposób odczytywania go, niekoniecznie zgodny z tym, jak odczytują go inni i sam autor.

Żeby sposoby odczytywania były zbieżne, konieczne jest wspólne wychowanie do słuchania.

Postawiliśmy następujące pytania:

- co to znaczy „wychowanie do słuchania”?
- czy to jest przyzwyczajenie do słuchania muzyki?
- czy jest to przyzwyczajenie w ogóle czy też ograniczone do określonego rodzaju muzyki?
- czy zachodzi ryzyko, że wychowawca proponuje do słuchania jedynie to, co sam zna i uważa za wartościowe?
- niemożliwe jest przecież wysłuchanie całej istniejącej muzyki,
- a może należałoby mieć narzędzia dostosowane do czytania wszelkich komunikatów?

Wszyscy zgadzamy się z tym, że przynajmniej na terenie szkoły zadaniem nauczyciela jest przede wszystkim dostarczenie dzieciom narzędzi do czytania komunikatów (albo wydobyć tych narzędzi wspólnie z nimi).

Jak to uczynić? Wróćmy do utworu Cage’a. W eksperymencie chodziło nie tylko o pobudzenie słuchaczy do dyskusji, ale także o pracę analityczną nad tym utworem. Ten moment analityczny ma dla nas doniosłe znaczenie dydaktyczne, pod warunkiem, że nie jest celem sam dla siebie, ale będzie przydatny do przeprowadzenia następnych doświadczeń.

Odczytaliśmy ponownie uwagi dotyczące tego utworu:

- wydawały się bardzo różne a przecież pojawiały się w nich niektóre terminy zbliżone: rozpacz, oczekiwanie, lęk,
- dlaczego właśnie takie wrażenia? czy było coś takiego w samej muzyce, co o tym zdecydowało?
- może to te długie okresy ciszy dały wrażenie oczekiwania?
- może szumy, a zwłaszcza sposób, w jaki zostały wyartykułowane, dały wrażenie rozpacz?

Pamiętając o tych uwagach wysłuchaliśmy jeszcze raz utworu Cage’a zwracając szczególną uwagę na cisze i szumy.

— nasza postawa bardzo różniła się od tej, którą zajmowaliśmy przy pierwszym słuchaniu; teraz słuchaliśmy uważniej.

Co się dotyczy szumów zauważyliśmy:

- wyraźne zmiany intensywności,
- szybkie następowanie po sobie różnych szumów,
- dźwięki wydawane zdławionym głosem,
- widoczny wysiłek związany z wydobywaniem głosu.

Przeszliśmy w ten sposób od lektury semantycznej (zwracającej uwagę na to, o czym muzyka nam mówi) do lektury strukturalnej (zwracającej uwagę na to, w jaki sposób muzyka jest zbudowana). Zauważyliśmy, że w ogóle nasza lektura zależy od projekcji posiadanych doświadczeń (kulturalnych, intelektualnych, życiowych itd.) na niewyraźnie rozpoznawane struktury.

Sumując, odróżniliśmy:

- 1) lekturę swobodną (swobodną w jakich granicach?),
- 2) moment analizy,
- 3) wypunktowanie obserwacji z podkreśleniem kryteriów lektury,
- 4) ponowną lekturę z wykorzystaniem lepszych narzędzi (te narzędzia, które były posiadane przez poszczególne osoby, teraz znalazły się w posiadaniu wszystkich).

Funkcja osoby prowadzącej eksperyment nie polegała na przekazywaniu gotowych wiadomości, ale na pobudzaniu wszystkich uczestników do obserwacji, do porównywania ich ze sobą i z materiałem kultury „oficjalnej”. Wiadomości posiadane przez poszczególnych uczestników zostały włączone do „obwodu”, który zrodził inne wiadomości, nowe w stosunku do już posiadanych.

Egzemplifikacja muzyczna zajęła nam wiele miejsca; stało się tak dlatego, że pierwsza i decydująca faza naszej działalności w Dolnej Sabinie była ściśle związana z zakresem kompetencji organizatorów, którzy, podobnie jak ja, byli profesjonalnymi muzykami i badaczami muzyki. Nie mogę więc udokumentować rozszerzenia naszej metodologii na inne pola informacji. Takie rozszerzenie miało miejsce później wraz ze zmianami w organizacji Ośrodka, w którym coraz większą rolę zaczęły odgrywać osoby nie będące muzykami, a w szczególności działacze miejscowi (którzy obecnie stanowią większość). Wspomnę więc tylko ogólnie o tym, że analogicznie przebiegały nasze eksperymenty dydaktyczne w zakresie komunikacji wizualnej, gestycznej, słownej, do których później doszły, również na poziomie podstawowym, znaczące dla nas eksperymenty w zakresie myślenia logiczno-matematycznego i naukowego. Dla przykładu przytoczę dwie krótkie historyjki wymyślone w celu wprowadzenia do klasy elementarnej jakiejś pierwszej refleksji nad naszą zwykłą aparaturą logiczną i epistemologiczną.

Próbuję zrozumieć

Dlaczego Księżyc, Słońce, gwiazdy nie spadają?

Próbuję zrozumieć.

Gdzie powinny spadać?

Na ziemię!

A dlaczego nie gdzie indziej?

Może nie spadają, bo nie widzą gdzie spadać?

Próbuję zrozumieć

Dlaczego Księżyc, Słońce, gwiazdy nie spadają?

Próbuję zrozumieć.

Może spadają, ale i my spadamy i dlatego nie zauważamy ich spadania.

Próbuję zrozumieć

Dlaczego Księżyc, Słońce, gwiazdy nie spadają?

Próbuję zrozumieć.

Jeżeli wezmę kawałek ziemi i go upuszczę, spada na ziemię.

Może więc i kawałek księżyca, upuszczony na księżycu, spadnie na księżyc.

A kawałek słońca na słońce.

A kawałek gwiazdy na gwiazdę.

Może Księżyc, Słońce i gwiazdy spadają każde na siebie.

Nauczyciel pragnie wyjaśnić znaczenie liczby zero

Zaczyna od przykładu. Wywołuje Jasia i zadaje mu pytanie:

— Powiedz Jasiu, ile w tej sali jest, według ciebie, nosorożców?

Jaś: Nie wiem, muszę się zastanowić.

Ogólny śmiech.

Nauczyciel: Nad czym tu zastanawiać się?

Jaś: żeby mieć pewność, czy nie ma nosorożców w tej sali, muszę ustalić, gdzie znajdują się wszystkie istniejące nosorożce.

Znów ogólny śmiech.

Nauczyciel: Kpisz sobie ze mnie?

Jaś: Nie, staram się tylko zrozumieć.

Nauczyciel: No to zastanawiaj się nad swoimi nosorożcami i pozwól nam pracować.

Przed końcem lekcji nauczyciel pyta Jasia z uśmiechem:

— Czy już wiesz, gdzie znajdują się wszystkie istniejące nosorożce?

Jaś: Tak, wiem.

Nauczyciel, wciąż uśmiechając się: Więc gdzie są?

Jaś: Poza tą klasą.

Historyjki tego typu nadają się do pracy, gdy chodzi o zorganizowanie kolektywnej refleksji nad pojęciem „hipotezy” i nad pojęciem „przynależności”, o którym już była mowa w eksperymencie dotyczącym muzyki. Antymatematyczna polemika Jasia (jest wiele historyjek tego typu) opiera się właśnie na tym, to znaczy na odmowie uznania zakresu przynależności właściwego dla matematyki, co nauczyciel, chyba zbyt pochopnie, uważa za oczywiste.

Dzięki tym przykładom znaleźliśmy się już w bezpośredniej bliskości hipotezy metakulturalnej.

HIPOTEZA METAKULTURALNA (HMK)

Hipotezę metakulturalną poprzedziło bezpośrednio jej pierwsze sformułowanie w postaci koncepcji „kultury podstawowej” (*cultura di base*), czyli „podstaw kultury”. Oto ów manifest (Wenecja 1979):

W różnych ośrodkach naszego kraju zarysowuje się hipoteza interwencji i rozwoju kulturalnego, którą możemy nazwać „kulturą podstawową”.

Dokładne sformułowanie teoretyczne tej hipotezy byłoby rzeczą przedwczes-

ną i być może przeczyłoby permanentnie ewolucyjnemu i eksperymentalnemu charakterowi tej hipotezy. Z braku właściwej definicji spróbujemy zbliżyć się do tego pojęcia dwiema drogami, najpierw negatywną, wyjaśniając, czym kultura podstawowa nie jest i drugą pozytywną, wyjaśniając, jakie znaczenie może mieć termin „podstawowy” (*di base*). Kultura podstawowa nie jest:

1) kulturą ludową, populistyczną, folklorystyczną, chłopską, podrzędną, marginesową itd. (nie jest nią, ale może pojawiać się na jej terenie),

2) kulturą dziecięcą, prefabrykowaną przez dorosłych albo uważaną za „spontaniczną” u dzieci (nie jest nią, ale może pojawiać się na jej terenie),

3) wulgaryzacją kultury panującej, upraszczaniem jej treści na użytek popularyzacji (nie jest nią, ale może badać techniki upowszechniania kultury i ich ideologiczne uwarunkowania),

4) najprostszą, najbardziej elementarną częścią kultury panującej ani podejściem propedeutycznym do niej (nie jest nią aktualny program szkoły powszechnej, ale może ona być przydatna do przeanalizowania go),

5) kultura rzeczy prostych i naiwnych jako alternatywa kultury stehnologizowanej (nie jest ona powrotem do natury, ani powrotem do „człowieka”, ani tym bardziej wycofaniem się do prywatnej sfery życia),

6) kulturą alternatywną ani w stosunku do kultury panującej, ani w stosunku do kultur podrzędnych i chłopskich (nie jest nią, ponieważ działa właśnie na nie i nie jest do pomyślenia poza kulturami historycznymi),

7) kulturą „akulturującą”, która staje się ideologią (nie jest nią, ponieważ jest nastawiona na wydobywanie i dostarczanie logiczno-analitycznych narzędzi, bada mechanizmy formowania się pojęć, nie wybiera, ale stwarza sytuacje umożliwiające wybór).

Termin „podstawowy” może być rozumiany w sensie:

1) epistemologicznym — dotyczącym warunków i narzędzi pojęciowych, które są podstawą każdego doświadczenia kulturalnego,

2) systematycznym — dotyczącym logiczno-semiologicznych podstaw systemów relacyjnych (języków, kodów zachowania), które regulują współżycie społeczne,

3) pedagogiczno-dydaktycznym — dotyczącym nauczania początkowego (przedszkole, szkoła powszechna, wychowanie permanentne),

4) społecznym — nie usuwającym poza nawias żadnej warstwy społecznej, żadnej jednostki.

Dla wypracowania adekwatnej hipotezy kultury podstawowej (w naszkicowanym tu sensie) konieczne jest współdziałanie wszystkich dyscyplin w przekroju horyzontalnym, od cybernetyki do ogólnej teorii systemów, logiki (klasycznej i nieklasycznej), semiotyki, współczesnej fazy rozwoju nauk klasycznych (fizyki, biologii), do ekologii, etologii, antropologii, socjologii, psychologii itd. Jeszcze bardziej niezbędna jest zintegrowana współpraca wszystkich kompetencji: niskich, wysokich, specjalistycznych, ogólnych, miejskich, wiejskich, dziecięcych,

dorosłych itd., jakie mamy do dyspozycji w różnych sytuacjach podstawowych (przedszkole, szkoła powszechna, ośrodki kultury, biblioteki gminne, koła demokratycznych stowarzyszeń itd.).

Kultura podstawowa nie jest hipotezą laboratoryjną: jej weryfikacja — jej naukowość — może się przejawiać jedynie w konkretnym eksperymencie społecznym. Nie jest to hipoteza dla projektu, ale ona sama jest projektem: sformułowanie jej oznacza już realizowanie go. Jest ona rozszerzeniem tej metodologii naukowej na sferę społeczną i polityczną; rozszerzenie to jest konsekwencją rosnącej konieczności planowania na skalę krajową i międzynarodową.

Hipoteza ta jest projektem politycznym, nad którym warto się zastanowić.

Manifest ten był w mniejszym stopniu definicją kultury podstawowej, a w większym stopniu zaproszeniem do współpracy z projektem polityki kulturalnej z oczywistymi implikacjami dydaktycznymi i pedagogicznymi. Faktycznie współpraca na poziomie uniwersyteckim była w następnych latach rozwijana raczej słabo, natomiast systematycznie i skutecznie rozwijała się na poziomach bezpośrednio zainteresowanych.

Rozważmy teraz możliwą — i często przez nas stosowaną — „lokalną” definicję HMK (co oznacza w tym kontekście słowo „lokalny” wkrótce wyjaśnimy):

1 — każdy nasz akt komunikacyjny jest kulturalnie uformowany.

Zbadajmy to sformułowanie precyzując jednocześnie zakresy kultury, do których się ono odnosi. „Każdy” jest tu ekwiwalentem „uniwersalnego kwantyfikatora” w logice; „akt komunikacyjny” związany jest *explicite* z teorią komunikacji a *implicite* odsyła do *episteme* o charakterze semiotycznym i całościowym (chcemy przez to powiedzieć, że każdy akt, jeśli jest percypowany, może być odczytany jako „znak”); przysłówek „kulturalnie” związany jest z antropologicznym pojęciem „kultury”, pojęciem globalnym, czyli odnoszącym się do każdego aspektu zachowania ludzkiego; termin „uformowany” (*modulato*) jest traktowany analogicznie do sposobu używania tego terminu w różnych dziedzinach nauki i techniki, a w szczególności został wzięty z technicznego języka muzyki i oznacza modyfikację określonego przedmiotu przez inny przedmiot (na przykład przez „pole”); tu chce się powiedzieć, że „akt komunikacyjny” przybiera określoną formę pod presją wywieraną na niego przez „kulturę”).

W tym pierwszym sformułowaniu HMK nie wyklucza istnienia jądra komunikacyjnego niezależnego od modulacji kulturalnej, nawet jeśli nie wiemy, jak do tego jądra dotrzeć. Każda próba zmierzająca w tym kierunku staje się nowym aktem komunikacji, który — jak to wynika z definicji — jest również „kulturalnie uformowany”. Tak więc w tym pozornie niewinnym sformułowaniu kryje się pułapka dobrze znana logikom, którzy już od wielu dziesięcioleci borykają się z kłopotami, jakie przynoszą ze sobą zdania totalizujące.

Pod względem logicznym hipoteza ta jest więc trudna do obrony. Natomiast pod względem operatywnym wynikają z niej pewne działania praktyczne i zachowania, które warto rekomendować, ponieważ prowadzą do wspomnianego na samym początku ustanowienia pokoju w kulturze. Chodzi tu o relatywistyczną redukcję ideologii (relatywizację metakulturalną), o rozpoznanie i eksplikację milczących przesłanek naszych przekonań, ujawnienie projektów (i celów), którym podporządkowujemy nasze działanie, o eksplorację alternatyw, ocenę alternatyw odrzuconych, o poszukiwanie wspólnego fundamentu dla przezwyciężenia kontrowersji. Podane wyżej przykłady z dziedziny muzyki wyjaśniają, jakie konsekwencje wynikają z tej hipotezy dla dydaktyki.

Spróbujmy jednak włączyć tę hipotezę w obwód refleksji. Zaczynamy od banalnej obserwacji: hipoteza ta jest twierdzeniem, czyli aktem komunikacji, a więc należy do pola zakreślonego przez nią samą. Wynika z tego, że ona również jest „kulturalnie uformowana”, czyli podlega „metakulturalnej relatywizacji”. Inaczej mówiąc, jest ona prawomocna jedynie wówczas, jeżeli potrafimy wskazać „miejsce kulturalne” w obrębie którego ona obowiązuje. Jest ona zatem prawomocna „lokalnie”, co nie wyklucza możliwości wyobrażenia sobie takiego „miejsca kulturalnego”, w którym prawomocna byłaby jej negacja;

2 — nie każdy nasz akt komunikacyjny jest kulturalnie uformowany albo (co w gruncie rzeczy oznacza to samo)

2a — istnieje jakiś taki nasz akt komunikacji, który nie jest kulturalnie uformowany.

Jest zatem uprawnione myślenie (i są tacy, którzy tak myślą), że niektóre nasze akty są zdeterminowane genetycznie czy uwarunkowane fizjologicznie, a więc nie zależą od kultury; albo że w każdym naszym działaniu jest jakieś jądro przedkulturalne i pozakulturalne, chociaż — zgodnie z pierwszą tezą — nie jesteśmy w stanie go poznać (i wyrazić aktem komunikacyjnym).

Należy zatem przejść do bardziej dojrzałego sformułowania HMK, które zawierałoby w sobie zarówno tezę (1), jak jej negację (2) w matrycy o dwóch polach: 3 (1.2.).

Według klasycznej logiki dwuwartościowej twierdzenie 3 jest nonsensem, ponieważ zawiera wewnętrzną sprzeczność. Nie pomoże tu wprowadzenie „nierozstrzygalności” jako trzeciej wartości. HMK nie oznacza bowiem nierozstrzygalności między twierdzeniem 1 i 2, ale wskazuje na ich „lokalną” prawomocność.

Przejdźmy teraz do krótkiego omówienia trzech metodologicznych konsekwencji HMK, która w naszym — marginesowym i ograniczonym — doświadczeniu dały pozytywne rezultaty: „obwód samogenerujący się”, model „pracownika podstawowej działalności kulturalnej” i „konstrukcja modelu dydaktycznego”. Wszystkie trzy konsekwencje oddziałują na siebie wzajemnie i powinny być omawiane razem.

Modelowi profesjonalnego pracownika podstawowej działalności kultural-

nej poświęciliśmy książeczkę przeznaczoną dla uczestników I roku dwuletniego kursu kształcenia zawodowego. Prowadzenie tego kursu zostało nam zlecone przez Region Lacjum w celu podniesienia kwalifikacji personelu placówek oświaty pozaszkolnej podlegających Zarządowi Miejskiemu w Rzymie. Narzędzia operacyjne takiego pracownika powinny mieć charakter „horyzontalny”, jak to zostało powiedziane w przytoczonym wyżej manifestie; nie wyklucza to oczywiście jego specyficznych kompetencji w jakiejś wybranej dziedzinie kultury (w moim przypadku są to kompetencje w dziedzinie muzyki). Co więcej, wypracowaliśmy właśnie taki model pracownika według formuły: o.c.b. + x (pracownik podstawowej działalności kulturalnej + jakieś specyficzne kompetencje), dzięki czemu ogólna charakterystyka pracownika może zostać uszczegółowiona, podzielona na specjalizacje odpowiadające specyficznym potrzebom placówki, w której pracuje (biblioteka publiczna, klub seniora, gminna szkoła muzyczna, Ośrodek rehabilitacji osób niepełnosprawnych itd.). Natomiast wśród funkcji ogólnych spełnianych przez pracownika podstawowej działalności kulturalnej znajdują się, jak to wynika z hipotezy metakulturalnej — następujące (odnoszące się do wszelkich rodzajów działalności):

- funkcja skupiająca (organizująca „obwód samogenerujący się”),
- funkcja orientacji metakulturalnej (czyli redukcji ideologicznej i relatywizacji kulturalnej),
- funkcja uzgadniania prowadzonej działalności z potrzebami kultury lokalnej a tych ostatnich z systemem kultury oficjalnej,
- funkcja uzgadniania działalności z instytucjami lokalnymi i ogólnokrajowymi (prawa, przepisy, rozporządzenia).

Odrębny rozdział poświęcony jest problemowi kształcenia pracowników, aby przygotować ich do pracy w instytucjach publicznych (ponieważ w owym czasie wydawało nam się, że instytucje te są dla nich najwłaściwszym miejscem pracy, natomiast dziś zmieniony klimat polityczny nie wyklucza aktywnej obecności tych pracowników w „prywatnym” sektorze stowarzyszeń, kół w zakładach pracy i przy spółdzielniach).

W następnej książce z 1982 r. wydanej pod tytułem: *Rozpowszechniona działalność kulturalna* i omawiającej struktury kulturalne regionu, centralną kategorią metodologiczną jest pojęcie „obwodu samogenerującego się”, przez które rozumiemy jednostkę operacyjną, ukonstytuowaną wokół określonego zadania oraz integrującą rozmaite kompetencje, ogólne i specyficzne, „wysokie” i „niskie”, będące w ścisłym lub luźnym związku z zadaniem, w taki sposób, żeby informacja technicznie najbardziej ustrukturuowana mogła być krytycznie oceniona i zrelatywizowana przez tak zwaną „kompetencję wspólną” (wyglądającą rozmaicie na różnych poziomach) i odwrotnie, żeby również ta ostatnia mogła być oceniona i zrelatywizowana przez sformalizowane konstrukcje myśli specyficznej.

Specyficzną funkcją obwodu samogenerującego się jest integracja różnych

kompetencji, ideologii, potrzeb w obrębie sytuacji lokalnej wokół pojawiającego się zadania. Model ten nie jest związany z żadnym określonym poziomem kulturalnym; może więc być stosowany zarówno na najwyższych poziomach (o wyspecjalizowanych kompetencjach), jak na najniższych (o kompetencjach najbardziej ogólnych). Pojęcia „lokalny” i „partykularny” oznaczają więc w różnych przypadkach różne rzeczy. Obwody szersze powstają poprzez integrację wielu mniejszych obwodów. Każda taka struktura posiada charakterystyczne cechy integracji zmodyfikowane poprzez pożądane „otwarcie się” na przypadek, na to, co nieprzewidywane. Właśnie dzięki takim „otwarciom” organizmy mogą się rozwijać. Dlatego od obwodów samogenerujących się wymagana jest przede wszystkim ta pierwsza gwarancja metodologiczna: że potrafią w sposób konstruktywny korzystać z informacji przypadkowych, pochodzących ze środowiska (z szumu tła). Druga gwarancja polega na umiejętności twórczego wykorzystania różnicy poziomów: zamiast spłaszczać je kompromisem, obwód samogenerujący się powinien uczynić je różnicami funkcjonalnymi. W szczególności chodzi o komponenty transformacyjne (wykorzystujące informację przypadkową i funkcjonalizujące różnice) i komponenty zachowawcze (reprezentowane przez lokalną sytuację polityczno-kulturalną); te pierwsze pełnią funkcje stabilizacyjne, a te drugie (konserwatywne), jeśli nie zostaną ukierunkowane na przekształcenia, mogą stać się czynnikiem destabilizacji obwodu.

Przez jakiś czas obwód samogenerujący się wydawał nam się modelem operacyjnym specyficznym dla HMK, jedynym, który skutecznie gwarantuje jej właściwe metodologiczne stosowanie. Na tym modelu oparliśmy więc naszą praktykę dydaktyczną i wskazówki udzielane tym, którzy się do nas zwracali o poradę. W ostatnim okresie dalsza praca nad HMK uczyniła nas bardziej elastycznymi w tej sprawie. Doszliśmy do relatywizacji tego modelu, który był taki bliski naszym sercom, na rzecz swego rodzaju „supermodelu”, który może wchłonąć i dowartościować, na danym terenie, także modele alternatywne w stosunku do obwodu samogenerującego się, zarówno modele tradycyjne, jak i nowe.

Przechodzimy w ten sposób do trzeciej konsekwencji HMK czyli do konstrukcji supermodelu dydaktycznego. Odwołam się tu do pracy zamieszczonej w naszej książce *Dydaktyka języków według nowych programów* (w druku). Praca ta bada trzy podstawowe modele dydaktyczne nauczania języków: tradycyjny „model przekazywania”, następnie model „animacji kulturalnej” i wreszcie „obwód samogenerujący się”. W każdym z tych przypadków analizuje przesłanki epistemiczne, wewnętrzne związki, role, mechanizmy kontroli, a w szczególności wykorzystywanie „sprzężenia zwrotnego”.

„Proponujemy, aby dydaktycy zainteresowali się modelem o metakulturalnej orientacji jako jednym z wielu, które stoją do ich dyspozycji; w szczególności zaś żeby zwrócili uwagę na to, czym się on różni od wszystkich pozostałych,

mianowicie zdolnością do wchłonięcia ich w siebie. Jest to bowiem nie tyle model, co supermodel, matryca różnych modeli wykorzystywanych bądź kolejno, bądź też w różnych kombinacjach i kontaminacjach. Z tego, że obwód samogenerujący się uważamy za najlepszy we współczesnej sytuacji kulturalnej, nie wynika wcale, że był on zawsze najlepszy i że będzie takim jutro, ani też, że i dziś powinien być stosowany wszędzie, w obrębie każdego planu dydaktycznego. Można doskonale wyobrazić sobie sytuacje, w których należy preferować model przekazywania czy nawet treningu (np. w sporcie); inne, w których kontrola ze strony pracownika znajdującego się na zewnątrz obwodu jest technicznie niezbędna (np. obecność trenera w zespole piłki nożnej); inne, w których konieczny jest model scentralizowany (straż pożarna, kontrola drogowa regulująca ruch na skrzyżowaniu), a nawet kontrola ideologiczna (w służbach społecznych, zwłaszcza tych, które implikują ryzyko). W takich przypadkach jest rzeczą pożądaną, żeby również fazy dydaktyczne posiadały metodologiczne cechy modelu. Można jednak interpretować te wybory modeli jako wybory kulturalne z szerokiego wachlarza modeli metakulturalnie aprobowanych. Trzeba więc starać się o to, żeby ci, którzy wybierają lub powinni wybierać zdawali sobie sprawę z realnych i potencjalnych alternatyw, a także o to, żeby rozpoznanie możliwości i wybór miały charakter autogeneratywny a nie po prostu przekazany z zewnątrz. Model autogeneratywny może więc mieć zastosowanie także w fazie wyboru dydaktyki (nawet wówczas, gdy zostanie wybrany inny model) i w funkcji kontroli metodologicznej, periodycznej lub permanentnej.

Model dydaktyczny o metakulturalnej orientacji zawiera więc w sobie wszystkie poprzednio opisane modele (i jeszcze inne), ale poddane metakulturalnej refleksji. Inaczej mówiąc: aktualna konfiguracja modelu dydaktycznego o metakulturalnej orientacji może łączyć się z jakimkolwiek innym modelem albo kombinacją specyficznych cech kilku modeli w sposób najlepiej odpowiadający potrzebom — metakulturalnie aprobowanej — sytuacji środowiskowej. Albo jeszcze inaczej: aktualna konfiguracja modelu dydaktycznego o metakulturalnej orientacji jest metodologicznie otwarta na każdą alternatywę (co nie oznacza, że ją wybiera) i pod tym względem przewyższa inne modele”.

Wskazałem na trzy „konsekwencje” — niekonieczne, ale możliwe — spontanicznego rozpowszechniania się HMK. Równie dobrze mógłbym mówić o „przesłankach”, przytaczając jako „konsekwencje” szlaki metodologiczne tego typu, jaki przedstawiłem w eksperymentach dotyczących nieformalnego wychowania muzycznego w szkole. Wobec HMK kolejność chronologiczna faktów nie ma większego znaczenia, ponieważ to, co pojawia się wcześniej, może być traktowane jako „konsekwencja” tego, co pojawi się później. Nie potrafiłbym zresztą podać dokładnej daty narodzin HMK, biorąc pod uwagę to, że jej obecność można wykryć we wszystkich fazach historii cywilizacji ludzkiej, byle tylko przyjąć dla niej formułę (matrycę!) dostatecznie pojemną. W szczególności

jej związek z „wielkim tematem pokoju” jest swego rodzaju syntezą *a priori*, jednocześnie przesłanką i konsekwencją, przyczyną i celem. Do trzech wymienionych punktów należy więc dodać, być może na pierwszym miejscu, projekt „kulturalnej pacyfikacji”, o której była mowa na początku.

W obrębie interpretacji bio-etologicznej można uważać HMK za specyficznie ludzki mechanizm przywracania równowagi, związany ze zdolnością człowieka do hamowania własnej agresywności i utrzymywania jej w granicach zapewniających ludzkości przeżycie. To nie inteligencja czy jakaś inna władza psychiczna odróżnia nas od innych gatunków żywych istot, ale nasza zdolność do decentralizacji naszego punktu widzenia i do zrozumienia racji drugiego człowieka. Z tej zdolności czynimy szeroki użytek przy różnych okazjach relacyjnych, ale dziś eksplozywny charakter ewolucji technologicznej wymaga od nas adekwatnej intensyfikacji tego mechanizmu zarówno w praktyce, jak w teorii. Katastrofy atomowe, które obecnie niezależnie od naszej woli grożą nam z rosnącym prawdopodobieństwem, mogą być oddalone właśnie na planie statystycznym. HMK nie dąży do „rozwiązania” problemów, ale stara się zmniejszyć grożące niebezpieczeństwo.

Z języka włoskiego przełożył *Andrzej Nowicki*

SUMMARY

The Centre of Metacultural Studies and Experiments (Centro di Ricerca e Sperimentazione Metaculturale) was founded in 1974 in Cantalupo in Sabina on the initiative of a small team of musicians interested in looking for new means to include musical practice (not only listening to music but also and mainly composing music) in social life. The Centre at once appeared as a partner in the dialogue, both cultural and political, interested not only in music but also in the whole of the cultural development of the province and in the increase in its ability to undertake initiative in all domains, also economical. Those activities gave birth to two new theoretical-practical hypotheses, one connected with the concept of a self-generating circuit (il circuito autogenerativo), and the other with the professional model of a cultural worker on the basic level activity (operatore culturale di base). The specific function of the self-generating circuit is the integration of various competences, ideologies, needs around an emerging task within a local situation. Wider circuits come into being through the integration of a number of smaller circuits. Each such structure possesses characteristic features of integration modified by a desirable opening to contingency, to what is unforeseeable. It is only thanks to such “openings” that organisms can develop. The metacultural hypothesis, regarding each communication act as culturally conditioned, is a specifically human way of restoring balance, connected with man's ability to restrain his own aggressiveness and to keep it within limits which ensure human survival. It is not intelligence that differentiates men from animals but our ability to decentralize our point of view and to understand the reasons of another man.

The paper also presents experiments connected with composing, listening to, and analyzing music.

РЕЗЮМЕ

Центр Метакультурных исследований и экспериментов (Centro di Ricerca e Sperimentazione Metaculturale) возник в 1974 году в Канталупо-ли-Сабина по инициативе небольшого коллектива музыкантов, интересующихся поисками новых путей включения музыкальной практики (не только слушание музыки, но прежде всего процесса ее создания) в общественную жизнь. Центр сразу стал партнером как в культурном так и политическом диалоге, заинтересованным не только музыкой, но и культурным развитием провинции в целом, ростом ее способностей предпринимать инициативу во всех областях, также в области хозяйства. Благодаря их деятельности возникли две новые теоретико-практические гипотезы: одна связана с понятием аутогенеративной цепи (*il circuito autogenerativo*) и вторая связана с профессиональной моделью работника культуры основной деятельности (*operatore culturale di base*). Особая задача аутогенеративной цепи — интегрирование различных компетенций, идеологии, потребностей вокруг появляющихся задач в условиях локальной обстановки. Более широкие цепи возникают путем интеграции более узких цепей. Каждая такая цепь отличается характерными чертами интеграции модифицированным путем желательной открытости на случайное, на то, что неожиданно. Только благодаря такой „открытости” организмы могут развиваться. Метакультурная гипотеза, считающая каждый акт сообщения культурно обусловленным, это специфически человеческий способ восстановления равновесия, связанный со способностью человека обузывать личную агрессивность и удерживать ее в пределах обеспечивающих человеку пережитие. Это не интеллигенция отличает человека от животного, но наша способность к децентрализации нашей точки зрения и к пониманию аргументов других людей.

В статье представлены тоже эксперименты связанные с писанием, слушанием и анализированием музыки.

Barbara BUCZEK

Obecność kompozytora w tworzonych przez niego dziełach muzycznych

Вопрос присутствия композитора в создаваемых им музыкальных произведениях

Problems Concerning the Presence of the Composer in His Music

Wraz z historycznym rozwojem muzyki wzrastało znaczenie roli kompozytora w procesie powstawania utworu. Zjawisko to zaznaczyło się w sposób szczególnie charakterystyczny w ciągu ostatnich stuleci w kręgu kultury europejskiej. Tu pojawia się pytanie o istotę i następstwa zwiększającej się więzi między indywidualnością kompozytora a jego dziełem. Zagadnienia te obejmują cały proces twórczy — od etapu wstępnego, etapu prekompozycji, aż po włączenie utworu w żywe *universum* kultury.

KOMPOZYTOR WOBEC OBSZARU MOŻLIWOŚCI

Pierwszy zamysł utworu, modelowany i udoskonalany w wyobraźni autora, zarysowuje się jako wynik wyboru dokonanego wśród możliwości pozostających do dyspozycji kompozytora. Ich obszar w określonej epoce wyznaczają wypracowane wcześniej, a także aktualnie tworzone oraz dopiero potencjalnie istniejące: środki, cele, idee, ujęcia formalne, koncepcje estetyczne (a nawet filozoficzne); bardzo istotne są tu także perspektywy ich dalszych rozwinięć oraz wszelkie ewentualne powiązania o coraz wyższym stopniu komplikacji. Ideał postępowania, bez względu na to, w jakim stopniu uświadamiają go sobie czy też przeczuwają kompozytorzy, ma postać prostą: z całego obszaru możliwości należy wybrać dla swojego utworu te, które uzna się za najlepsze.

Wyobrażenie o możliwościach muzyki pozostaje w bezpośrednim związku z indywidualnymi uzdolnieniami, fantazją i wrażliwością kompozytora, a także z jego doświadczeniami, wykształceniem i wiedzą. Współdecydują tu również inne, bardziej ogólne cechy osobowości twórcy, takie m. in. jak zmysł odkrywczy,

odwaga i niezależność myślenia, zdolności konstrukcyjne i destrukcyjne, potrzeba eksperymentowania, pasja poznawcza, otwartość wobec nowych wartości i umiejętność dostrzegania ich w postaci załączkowej, dar syntezy oraz potrzeba przekraczania domniemanych granic; duże znaczenie ma tu również zdolność dostrzegania odległych konsekwencji istniejącego stanu rzeczy, rozległość horyzontów myślowych, niezawisłość sądów, pomysłowość, inteligencja muzyczna, nieustępliwość w dążeniu do celu, intensywność pragnień, wytrwała wola, autentyczność zainteresowań i *sui generis* poczucie możliwości. (Tu uboczna uwaga: cechy te mogą pojawić się i rozwijać u kompozytora w związku z powstającym dziełem i jakby specjalnie dla niego; w takim przypadku osobowość autora ulega wzbogaceniu dzięki własnemu utworowi!). W wyniku zindywidualizowania wszelkich cech typu wyżej wymienionych oraz — tym bardziej! — ich zespołów, obszar możliwości odślania się przed każdym kompozytorem w innym stopniu i zakresie, jako pochodna jego niepowtarzalnej osobowości. Dzieło muzyczne już w zerowym momencie swego istnienia zaczyna się konstituować w obszarze możliwości, który wyznacza nie tylko aktualna i nadchodząca epoka, lecz także — wyrażająca się w dostrzeganiu jego określonego zakresu — osoba kompozytora.

Przykład mogą stanowić perspektywy otwierające się przed muzyką w momencie wymyślenia stroju równomiernie temperowanego (1706 i 1724). W oparciu o ten — jak się dopiero później okazało — przełomowy wynalazek J. S. Bach stworzył *Das wohltemperierte Klavier* (t. I 1722, t. II 1744), jedno z największych muzycznych arcydzieł, którego makroformę wyznacza dwukrotne zastosowanie wszystkich dwunastu durowych i dwunastu molowych tonacji. W okresie, gdy ograniczano się do wybranych tonacji z małą ilością znaków przykluczowych, Bach, jako jedyny, dostrzegł artystyczną celowość posłużenia się wszystkimi tonacjami pod warunkiem wprowadzenia równomiernej temperacji. W odkryciu tych możliwości wyraziły się indywidualne rysy osobowości Bacha — umysłowość wolna od wynikłych z nawyku konwencjonalnych ograniczeń, głęboka kompozytorska mądrość oraz umiejętność wnikania w najistotniejsze tendencje rozwojowe muzyki.

Należy zatem uznać, że dzieło powstaje w odniesieniu do obszaru możliwości będącego projekcją osobowości czy też cząstki osobowości twórcy.

PROCES TWÓRCZY INTERPRETOWANY W ASPEKcie INDYWIDUALNYCH ROZSTRZYGNIEŃ KOMPOZYTORSKICH

Intencje. W hierarchii motywów skłaniających człowieka do komponowania znaleźć można różnego rodzaju pobudki i wartości: od pragnienia zdobycia majątku czy sławy — tu utwór zostaje zdegradowany do rzędu środków — po czystą intencję tworzenia dzieła artystycznego. W tym ostatnim przypadku kompozycja stanowi cel samoistny.

Na ogół splatają się ze sobą różne, czasem nawet sprzeczne intencje; istotny jest jednak motyw dominujący, zdolny w razie konfliktu podporządkować sobie wszystkie inne.

Ponieważ podstawowym zagadnieniem są formy obecności w utworze osobowości kompozytora, a nie kupca czy karierowicza, za autentyczną należy uznać intencję tworzenia dzieła sztuki dla niego samego, intencję czysto artystyczną. Nie deklaracje słowne, lecz rzeczywiste motywy, od których zależą decyzje podejmowane w przebiegu procesu twórczego wyrażają osobowość kompozytora. Tu zastrzeżenie: intencja sama w sobie nie przesądza o jakości rezultatu; merkantylne nastawienie rzutuje jednak w wysokim stopniu na wybór dokonywany przez kompozytora wśród dostrzeganych przez niego możliwości i w wysokim stopniu wybór ten ogranicza.

Subiektywne uwarunkowania autentycznej twórczości. Na kształt powstającego utworu mogą wpływać działające na kompozytora różnego rodzaju okoliczności zewnętrzne. Są nimi m. in. obiegowe poglądy, życzenia mecenasów i aktualny popyt na rynku muzycznym, gotowość odtwórcza wykonawców, upodobania potencjalnych odbiorców, chwilowe mody, a nawet oficjalne dyspozycje grup rządzących w danym społeczeństwie. To, czy pomimo wpływów, a nawet presji otoczenia osobowość kompozytora wypowie się w jego twórczości możliwie najpełniej i najbardziej bezpośrednio zależy w decydującym stopniu od światopoglądu artystycznego i wolności — zwłaszcza wewnętrznej wolności! — twórcy. Niepożądanym infiltracjom z zewnątrz może kompozytor przeciwstawić intensywność własnych artystycznych ideałów, przeświadczenie o ich słuszności oraz konsekwentną ich realizację, a niepotrzebnemu powielaniu znanych i już funkcjonujących rozwiązań ujęcia nowe, które zaistnieć mogą tylko dzięki indywidualnym uzdolnieniom oraz odrębnej i niepowtarzalnej osobowości konkretnego twórcy.

Człowiek posiada możliwość kreowania dzieła artystycznego zgodnie z własną wolą i rodzajem talentu oraz zgodnie ze swoimi indywidualnymi upodobaniami i kryteriami wartości estetycznych (aż po projekty dzieł niewykonalnych czy negatywnych). W odniesieniu do tworzonego dzieła może ustanawiać rządzące nim prawa oraz koncytować dlań dowolne idee. Artysta w czasie procesu twórczego może mieć przeżycie tej wolności. Zakres korzystania z niej oraz stopień niezależności od sprzecznych z celami i intencjami twórcy nacisków zewnętrznych, czyli zasięg wolności, jaki wyznacza sobie sam artysta w wyniku przemyśleń i decyzji lub/i spontanicznie podczas procesu twórczego uważam za wewnętrzną wolność twórcy. Sprawą jego sumienia artystycznego jest dążenie do działania w pełnej wolności wewnętrznej, tak aby dzieło powstawało w zgodności z przeświadczeniem twórcy o słuszności podejmowanych rozstrzygnięć i z intencją zmierzania ku doskonałości, bez nieuzasadnionych artystycznie ustępstw na rzecz popularności, pieniędzy itd.

Ta wewnętrzna wolność, której twórca sam sobie udziela, którą czasem

w dramatyczny sposób zdobywa, jest niejednokrotnie aktem odwagi i niezależności — nawet za cenę osamotnienia, a jej osiągnięcie pozostaje w bezpośrednim związku z dojrzałością twórczą i moralną artysty i stanowi jeden z najważniejszych jej przejawów.

Zasadniczym i koniecznym warunkiem wartościowej twórczości jest wrodzony talent — jego dojście do głosu i rozwój zależą już jednak bezpośrednio od sumienia artystycznego kompozytora. R. Schumann ujął ten problem w formę aforyzmu: „Prawa moralności i sztuki są te same”.

Kompozytor podczas pracy nad utworem dokonuje wciąż rozstrzygnięć — zgodnie z przyjętymi przez siebie kryteriami wartości jedne pomysły czy rozwiązania akceptuje, inne odrzuca. W przypadku posiadania wolności wewnętrznej podejmuje wszelkie tego typu decyzje na podstawie własnego pojmowania muzyki oraz własnych ideałów, upodobań, pragnień, ocen estetycznych, a nawet marzeń. Odzwierciedlają się w nich mentalność, sfera emocjonalna, a także wcześniejsze muzyczne i artystyczne doznania kompozytora.

Wewnętrzna wolność twórcy oraz jego indywidualne kryteria wartości — przeciwstawiając się sobie i dopełniając się wzajemnie — współtworzą układ decydujący w stosunkowo wysokim stopniu o kształcie powstającego utworu, stąd związek relacji wolność — wybór z osobowością kompozytora zasługuje na specjalne podkreślenie.

Jest oczywistością (poświadczoną przez całą historię kultury), że najistotniejszy warunek twórczości stanowi — jak to już było zaznaczone — talent. Jako zespół wrodzonych łatwości, zespół predyspozycji różniących się między sobą stopniem i rodzajem oraz podlegających własnym prawom rozwoju talent odznacza się rysami indywidualnymi i niepowtarzalnymi. Charakteryzuje on jednocześnie człowieka i jego dzieła. Oto przykład: dzięki właściwej B. Bartókowi umiejętności wyczuwania z wielką subtelnością i precyzją mikro- i makrorytmów utworu, kompozycje jego cechuje w wielu przypadkach specyficzny, łatwo uchwytany, a przy tym atrakcyjny typ ruchu muzycznego. Zdarza się, że uzdolniony wykonawca na podstawie znajomości muzyki tego kompozytora dla innego jego utworu znajduje samodzielnie właściwe tempo. Zostało to sprawdzone w ten sposób: utalentowany wykonawca pracował nad utworem B. Bartóka celowo nie odczytując podanych przez kompozytora oznaczeń dotyczących tempa. Następnie kierując się dobrym brzmieniem całości sam ustalił te określenia i okazało się, że odpowiadają one wskazaniom podanym przez kompozytora. Można więc w ukształtowaniach agogicznych B. Bartóka odnaleźć jednoznaczną projekcję jego precyzyjnego przeżycia czasu muzycznego, cechę charakteryzującą talent tego kompozytora.

Związek konstelacji dźwiękowych z osobą ich twórcy. Dla większej przejrzystości rozpatrywane tu będą tylko te utwory, których tworzywem są dźwięki, przy czym termin „dźwięk” rozumiany jest jako określenie wszelkich zjawisk słyszalnych.

Po etapie prekompozycji, obejmującym wstępne przemyślenia i próbne wyobrażenia utworu, zaczyna się zasadnicza praca nad nadaniem kompozycji postaci możliwej do przekazania innym ludziom (prekompozycja trwa zresztą nadal, z tym, że jest tu tylko ubocznym, wspomagającym działaniem).

Kompozycja jako dzieło sztuki to (m. in.) wynik relacji i napięć wytwarzających się między dźwiękami. Twórca podczas pracy nad dziełem zestawia więc ze sobą całe struktury dźwiękowe, a nie same dźwięki. (Można by uznać, że inaczej przedstawia się sprawa w przypadku punktualizmu, jest to jednak wyjątek na tyle dyskusyjny, że może tu zostać pominięty). Do najbardziej rozwiniętych i najbogatszych w możliwości struktur muzycznych należy melodia rozumiana najszerzej i najogólniej jako następstwo dźwięków zróżnicowanych pod względem wysokości i — na ogół — czasu trwania. Przewaga określonych interwałów, a tym bardziej ich ugrupowań i kierunków, zwłaszcza w przypadku częstego ich występowania w tych samych lub podobnych upostaciowaniach rytmicznych, nadaje melodii wyraźnie zauważalne, specyficzne cechy. Można je uchwycić podczas słuchania utworów, a także w trakcie odczytywania ich z partytury lub analizowania. W takim przypadku w melodyce są więc obecne i rozpoznawalne indywidualne upodobania, typ inwencji, pomysłowość, fantazja i muzyczna wrażliwość określonego kompozytora. Na ich podstawie — zwłaszcza jeśli dotyczą większej ilości utworów danego kompozytora, a przy tym odznaczają się oryginalnością i odrębnością — można rozpoznać twórcę nawet w jego nieznanej wcześniej kompozycji.

Na specjalną uwagę zasługuje tu motyw najważniejszy i najczęściej opracowywany w dotychczasowej literaturze muzycznej. Jest to zwrot meliczny zbudowany z dźwiękowych odpowiedników kolejnych liter nazwiska „B-A-C-H”. Wprowadzając ten motyw jako temat do fugi zamykającej *Kunst der Fuge* kompozytor podpisał się w sposób muzyczny pod tym dziełem, a jednocześnie — z uwagi na fakt, że była to ostatnia własnoręcznie przez niego notowana kompozycja — pod całą swoją twórczością. Ponieważ motyw „B-A-C-H” da się sprowadzić do trzech kolejnych półtonów, można posługiwać się nim także w muzyce rozwijającej się niezależnie od systemu dur-moll — motyw ten niemal symbolicznie przekracza własny czas trafiając do wszystkich epok. Jego kunsztowna prostota otwiera perspektywy różnorodnych i bogatych muzycznych rozwinięć, toteż wielu kompozytorów posłużyło się nim jako tematem w swoich utworach. Są to twórcy o skrajnie odmiennych orientacjach artystycznych, działających w różnych epokach, m. in. R. Schumann (*6 Fugen über BACH*), F. Liszt (*Fantazja i fuga na temat BACH*), M. Reger (*Fantazja i fuga na temat BACH*), A. Webern (*Kwartet smyczkowy op. 28* — tu motyw ten stanowi konstrukcyjną podstawę serii) oraz B. Schaeffer (*Koncert organowy i in.*).

W *Kunst der Fuge* jest J. S. Bach obecny swoim nazwiskiem, które — dzięki przypadkowi — może funkcjonować jako interesujący motyw muzyczny. Jeśli jednak tematem tym posługują się w swoich utworach inni kompozytorzy, to

wówczas bardziej niż jego struktura muzyczna działa na odbiorcę samo odwołanie się do osoby największego z wszystkich dotychczasowych muzyków. Następuje tu spotkanie nie tylko z twórcą danej kompozycji, z jego światopoglądem artystycznym wyrażającym się hołdem złożonym J. S. Bachowi, lecz — co istotne — pośrednie spotkanie z muzyczną osobowością kantora lipskiego, z tym, co było w nim najlepszego, a wyraziło się doskonałością jego dokonań, potęgą i doniosłością jego dzieła. Co więcej: w J. S. Bachu ogniskują się niemal wszystkie wcześniejsze osiągnięcia muzyki europejskiej (a jednocześnie zarysowują się drogi jej przyszłego rozwoju!), jest to więc swego rodzaju wielopoziomowe spotkanie muzyczne wyższego rzędu.

Każdy wybitny kompozytor posiada też własny, sobie tylko właściwy sposób opracowywania motywów pełniących funkcję tematów muzycznych. Można tu przypomnieć mistrzostwo i pomysłowość Beethovena w tworzeniu licznych i różnorodnych wariacyjnych przekształceń tematów cechujących się prostotą niemal schematyczną i pozornie ubogich w możliwości. Dla kontrastu: Schubertowi, który usilnie starał się naśladować uwielbianego Beethovena, nie udało się jednak zatrzeć własnej odrębności — swoje tematy rodem z lirycznej pieśni romantycznej powtarza i rozwija znacznie oszczędniej, wprowadzając na ogół jedynie subtelne zmiany. Do jeszcze innej postawy twórczej dochodzi Schönberg — jego ideą staje się odrzucenie zasady powtarzalności! W samym sposobie opracowywania tematów melodycznych (i melicznych) jest więc obecny kompozytor z właściwym sobie talentem, pomysłowością, rzemiosłem i techniką, a także doświadczeniem i upodobaniami.

Drugą strukturę — dającą się kształtować różnorodnie, czytelnie i w sposób charakterystyczny stanowią współbrzmienia oraz całe zespoły współbrzmień. Współbrzmienie jest tu rozumiane jako zestawienie w jednoczesności dwóch lub więcej dźwięków o różnej wysokości (niezależnie od systemu dur-moll, stroju równomiernie temperowanego itd.), a zespół współbrzmień — jako ich następstwa podlegające określonym prawidłowościom muzycznym.

We właściwym tradycyjnej muzyce europejskiej dwunastopółtonowym stroju równomiernie temperowanym istnieje zaledwie dwanaście podstawowych dwudźwięków (czy ściślej: jakości dwudźwiękowych). Ilość tę — zwłaszcza w odniesieniu do systemu dur-moll — można jeszcze zawęzić do ośmiu; są to: sekunda, tercja, kwarta, tryton, kwinta, seksta, septyma i oktawa (tryton został tu wyodrębniony z uwagi na swoje brzmienie silnie kontrastujące z kwintą i kwartą). Można by sądzić, że tak ograniczony zasób środków wyklucza możliwości dokonania wyboru charakteryzującego w sposób jednoznaczny określonego twórcę. W sekwencjach sekst można jednak usłyszeć Chopina, w sposobie posługiwania się trytonem — Bartóka, w specyficznym użyciu kwarty — Hindemitha, a septym wielkich i non małych — Weberna. W jeszcze wyższym stopniu spostrzeżenie to odnosi się do twórczości kompozytorów eksperymentujących w dziedzinie mikrotonowości (A. Hábá, J. Carrillo i in.). Pojawia się

tu co prawda problem odpowiedniego wykształcenia wrażliwości słuchowej odbiorcy — nie zmniejsza to jednak w niczym możliwości indywidualnego wypowiedzenia się twórcy w samym tylko wyborze interwałów i sposobie ich traktowania.

Kompozytor, stosując wyselekcjonowane współbrzmienia wielodźwiękowe, zaznacza swoją obecność w utworze w sposób jeszcze bardziej znamieny. Wystarcza dominanta septymowa z sekstą w sopranie, prowadzoną następnie skokiem w dół na prymę toniki (zwłaszcza, gdy w pierwszym z tych akordów znajduje się jeszcze także kwinta i nona), aby w tym krótkim zwrocie kadencyjnym rozpoznać Chopina, jego dar tworzenia subtelnego, przejmującego piękna. Opisana dominanta nosi, jak wiadomo, nazwę: „chopinowska”, mimo iż sporadycznie stosowali ją również kompozytorzy wcześniejsi. Indywidualizując coraz bardziej świadomie własne środki, kompozytorzy konstruują niekiedy specjalne współbrzmienia dla swoich utworów. W *Prometeuszu* posłużył się Skriabin akordem „c-fis-b-e¹-a¹-d²” (zwanym stąd „prometejskim”) jako materiałem, z którego zbudował wszystkie współbrzmienia i motywy melodyczne użyte w tym utworze. W splotach tego akordu z jego pochodnymi strukturami pragnął urzeczywistnić swoją wizję muzyki prowadzącej do mistyki i ekstazy, do oczyszczenia i uszlachetnienia ludzkości. Odtąd w zaledwie sześciodźwiękowym akordzie prometejskim są obecne poglądy oraz ideały Skriabina. Podobnie w zwrocie muzycznym (bardzo krótkim!) o nazwie „akord tristanowski” przejawia się talent jego twórcy — Ryszarda Wagnera, z właściwym mu bogactwem przełomowych pomysłów harmoniczych.

Zdarza się, że kompozytor buduje współbrzmienia a następnie zestawia je w zespoły w oparciu o swój własny, przemyślany i wypróbowany system. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy współbrzmienia oraz ich następstwa stanowią środek działania szczególnie kompozytorowi potrzebny, warunkujący osiągnięcie upragnionych muzycznych celów. O tym zagadnieniu pisze na podstawie introspekcji O. Messiaen w *Technique de mon langage musical*. Wykaz opracowanych przez siebie powiązań akordowych poprzedza taką m. in. wypowiedzią:

Moje tajemne pożądanie czarodziejskiego przepychu w harmonii pchało mnie w stronę tych mieczów ognistych, tych błyskających gwiazd, tych potoków niebiesko-pomarańczowej lawy, tych turkusowych planet, tych fioletów i rozwidlonych granatów, tych wirów dźwiękowych i barw w tęczy splotach, o których już mówiłem z upodobaniem we wstępie do mego *Quatuor pour la fin du Temps*; takie wrzenie akordów powinno być koniecznie przefiltrowane: dokonać tego może jedynie święty instynkt harmonii prawdziwej, naturalnej.

Język teorii muzyki zamienił tu Messiaen w uniesienie na język poezji — zdradza to jego wysoce emocjonalną postawę wobec omawianego zagadnienia.

Muzyczne pragnienia, upodobania i pomysłowość, a przy tym wykształcenie i doświadczenie kompozytora są więc obecne w sposób uchwytne w preferowanych przez niego współbrzmieniach oraz ich zespołach.

Do najważniejszych czynności w pracy nad utworem należy komponowanie przebiegów czasowych. Dla ujęć rytmicznych, a nawet metrycznych, metroritmicznych i agogicznych naturalnym układem odniesienia są rytmy biologiczne ich kompozytora, a ponadto jego temperament oraz właściwy mu typ reakcji emocjonalnych. Tu istotna jest zwłaszcza charakterystyczna szybkość tych reakcji. Indywidualne przeżycie czasu kształtuje się na ogół także w zależności od rytmów — zwłaszcza tanecznych — muzyki ludowej narodu, z którego pochodzi kompozytor. Dołączają się tu jeszcze wszelkie inne urytmizowane doznania słuchowe (ich źródłem może być m. in. język ojczysty) oraz wykształcenie, upodobania i poglądy określonego twórcy. Splot tych uwarunkowań, decydujący o odrębności właściwego każdemu człowiekowi, a tym bardziej kompozytorowi, psychicznego przeżycia czasu, wyraża się w rytmicznych, metrycznych, metroritmicznych i agogicznych upostaciowaniach utworu, stanowi dla nich jedno ze źródeł inspiracji. Należy jeszcze dodać, że istotnym czynnikiem indywidualizującym jest tu właściwy każdemu kompozytorowi inny rodzaj talentu. Przykładowo można w tym aspekcie rozpatrzeć i porównać twórczość współczesnych sobie: Bartóka (ur. w 1881 roku), Strawińskiego (ur. w 1882 roku) i Szymanowskiego (ur. w 1882 roku) — każdego z nich można rozpoznać w jego utworze po samej tylko organizacji przebiegów czasowych, różniących się, czy nawet kontrastujących bardzo wyraźnie z rozwiązaniami stosowanymi w tym zakresie przez dwóch pozostałych twórców.

Przeżycie czasu, a niekiedy także filozoficzne poglądy dotyczące jego istoty, rzutują bezpośrednio na formę utworu. W klasycznie doskonałej architektonice dzieł Mozarta obecna jest właściwa mu umiejętność budowania formy w oparciu o bezbłędnie wyczute proporcje. Zaznacza się tu również jego znajomość — częściowo intuicyjna, częściowo oparta na doświadczeniu — możliwości percepcyjnych słuchacza i psychologii odbioru. Ukształtowania czasowe utworu są tu w sposób stosunkowo prosty projekcją wiedzy, doświadczenia i kompozytorskiej mądrości Mozarta. Jeśli jednak twórca o niezależnej umysłowości interesuje się niecodziennymi koncepcjami dotyczącymi czasu, to tego rodzaju refleksje również mogą rzutować na formę jego utworów. W ten sposób pod koniec lat pięćdziesiątych naszego stulecia przemyslenia kompozytorów wyraziły się w formach nieokreślonych, celowo „otwartych”, których przebieg czasowy jest zmienny, każdorazowo inny, przez samego kompozytora nie ustalony, a przy tym dzieło — bez względu na to, jaką mu postać nada wykonawca — nie traci nic ze swojej identyczności. Idąc dalej — tu także można zauważyć przejawy indywidualnej pomysłowości poszczególnych twórców, którzy w ogólnych ramach formy otwartej znajdowali rozwiązania własne. Kilka wybitnych utworów odpowiadających temu pojęciu formy wymienia B. Schaeffer w *Dziejach muzyki*, określając jednocześnie właściwy danej kompozycji zakres swobody. Jest to więc:

Kolejność wycinków muzyki (*Klavierstück XI* Stockhausena), wymiennność wycinków i poszcze-

gólnych elementów materiałowych (*III Sonata fortepianowa* Bouleza), sposób nawarstwiania granych wycinków muzyki z już nagranych (*Interpolation* Haubenstocka-Ramatiego) czy wreszcie nawet zasób środków stanowiących ekwiwalent nutowych symboli czy grafiki (Brown, Cage, Moran, Kagel, B. Schaeffer).

Dalej podaje jeszcze Schaeffer znamienne wypowiedź Bouleza, który „przypomina, że pierwszym impulsem do zajmowania się zagadnieniem otwartych form były artystyczne koncepcje Joyce’a i Mallarmégo”. To stwierdzenie prowadzi do wniosku, że w dziele muzycznym obecna jest również pozamuzyczna wiedza kompozytora.

Właściwe określonemu twórcy wykształcenie ogólne, inteligencja, erudycja oraz znajomość innych dyscyplin artystycznych w powiązaniu z umiejętnością dostrzegania możliwości muzyki w kontekście odkryć dokonanych w innych dziedzinach zaznaczają się w utworach szczególnie wyraźnie od czasu świadomego poszukiwania przez kompozytorów nowych idei, środków i form wypowiedzi. Umysłowość E. Varèse’a ukształtowały m. in. jego studia matematyczne i przyrodnicze, w czasie których poznał bezpośrednio skuteczność metody doświadczalnej w nauce; tu należy szukać genezy właściwej temu kompozytorowi postawy bezkompromisowego eksperymentatora, jaką z zasady zajmował wobec problemów nowej muzyki swoich czasów. Przejawem kontaktu J. Cage’a z filozofią Dalekiego Wschodu są jego kompozycje aleatoryczne (wykoncypowane m. in. w oparciu o starą chińską księgę *I czing*). P. Schaeffer bez wykształcenia politechnicznego nie byłby twórcą muzyki konkretnej, a P. Barbaud bez studiów matematycznych nie mógłby komponować muzyki algorytmicznej. W wyniku teoretycznej i praktycznej znajomości sztuk plastycznych B. Schaeffer komponuje oryginalne dzieła w formie collage’u oraz tworzy grafiki muzyczne. Kompozytor i jednocześnie czynny zawodowo architekt — Y. Xenakis zajmuje się m. in. przestrzenią w muzyce. Najbardziej znaczącym przykładem obecności kompozytora w dziele, obecności stanowiącej rezultat wytrwałej pracy umysłu i wieloletnich refleksji jest dokonane przez A. Schönberga odkrycie dodekafonii, której reguły sam sformułował, a następnie twórczo rozwijał w swoich utworach. Sfera intelektualna, część osobowości człowieka potwierdzająca jego tożsamość i warunkująca ogólny rozwój psychiczny — jest więc obecna w dziele muzycznym w sposób niejednokrotnie decydujący o jego fundamentalnych cechach.

Najbardziej bezpośrednio natomiast wyraża kompozytor w utworze swoje doznania i stany emocjonalne. Ich najbliższym odpowiednikiem, obok dotyczących narracji muzycznej tendencji kierunkowych w zakresie wysokości, bywa najczęściej typ zmian dynamicznych i agogicznych. Spośród wielu nasuwających się tu przykładów można wybrać dzieła L. van Beethovena, romantyków i A. Weberna.

Również innym sferom osobowości twórcy odpowiadają konkretne rozstrzygnięcia kompozytorskie. Specyficzny rodzaj wrażliwości sensualnej

C. Debussy'ego jest wyczuwalny w klimacie i nastroju jego utworów, przejawia się dyskretnie w sformułowaniu tytułów, a przede wszystkim jest obecny w ujęciach harmonicznym, fakturalnym i instrumentacyjnym; twórca ten nie bez powodu powiedział, że kompozycji uczył go polny wiatr. Czasem w utworze zarysowują się pragnienia kompozytora, nawet te, których spełnienie jest nierealne. Skriabin z powodu małej rozpiętości ręki nigdy nie zagrał na fortepianie akordu o rozległym ambitusie, mimo iż tego rodzaju współbrzmienia były bardzo bliskie jego muzycznym upodobaniom. Jako swego rodzaju rekompensatę wprowadził je zatem do swoich utworów przeznaczonych na ten właśnie instrument. Szczególnie wyraźnie mogą zaznaczyć się w dziele danego twórcy występujące wraz z kompozytorskimi inne jego uzdolnienia muzyczne, zwłaszcza wybitny talent wykonawczy i związane z nim specyficzne doświadczenia. Jest to u D. Scarlattiego doprowadzona do perfekcji umiejętność gry na klawesynie, u N. Paganiniego opanowanie tajemnic wirtuozowskiej gry na skrzypcach, a u F. Chopina najszlachetniejsza postać sztuki pianistycznej.

Z uwagi na rozbieżne stanowiska zajmowane przez psychologów wobec zagadnienia osobowości należy jeszcze wyjaśnić, że jest ona tu rozumiana jako charakterystyczny zespół indywidualnych cech psychicznych człowieka, dotyczących zwłaszcza sfery intelektualnej i emocjonalnej, typu wrażliwości, zamiłowań, dynamizmu woli i pragnień oraz ogółu uzdolnień, a także światopoglądu i postawy etycznej. Dzieło muzyczne rozpatrywane w wybranych aspektach (melodia, a nawet melika, harmonia, rytm, forma itd.) potwierdza swój bezpośredni związek z tak rozumianą osobowością kompozytora. To spostrzeżenie można też wyrazić ściślej: poszczególne sfery czy też części osobowości kompozytora są obecne w jego utworach i rozpoznawalne słuchowo oraz analitycznie. Dane biograficzne wskazują jeszcze także na swego rodzaju paralelizm między rozwojem osobowości twórcy a dojrzałością jego dzieła. U autentycznego kompozytora jeden z najważniejszych wewnętrznych imperatywów człowieka, jakim jest potrzeba doskonałości, przejawia się bardzo wyraźnie w intensywnym dążeniu do własnego ideału muzyki, w ciągłym zbliżaniu się do niego mimo przeświadczenia, że jest to cel transcendentny.

UWAGI KOŃCOWE

W twórczości każdego kompozytora, ewentualnie w jej kolejnych okresach, można odnaleźć zespół cech stałych — przy zachowaniu różnych poziomów uogólnienia — oraz zespół cech zmiennych. Przy inaczej przeprowadzonej linii podziału dają się wyróżnić cechy indywidualne oraz cechy właściwe danej epoce, a przez to wspólne wielu kompozytorom. Każdą z tych cech posiada utwór w wyniku indywidualnego wyboru i decyzji kompozytora, toteż w każdej z nich zaznacza się jego obecność. Im więcej jednak posiada utwór cech zmiennych

i jednocześnie właściwych danej epoce, tym bardziej staje się dziełem wtórnym i eklektycznym, powielającym w sposób powierzchowny przelotne mody muzyczne, a tym samym wnosi mniej wartości do kultury ogólnej. Przeciwnieństwem są wszystkie cechy indywidualne, zarówno stałe, jak zmienne, gdyż — abstrahując tu wyjątkowo od kryteriów wartości — stanowią one jeden z podstawowych warunków prawdziwej twórczości, od nich zależy zaistnienie tego, czego wcześniej jeszcze nie było i co w przypadkach skrajnych bez określonej, niepowtarzalnej indywidualności kompozytorskiej nigdy zaistnieć by nie mogło. Najciekawszym z wyodrębniających się tu węższych zakresów jest zespół indywidualnych cech stałych — na jego podstawie można zidentyfikować kompozytora w jego nowym, nieznanym wcześniej utworze lub nawet (co samo w sobie jest zjawiskiem negatywnym) naśladować danego twórcę czy wręcz popełnić plagiat. Dla wrażliwego, muzycznego wykonawcy szczególnym zadaniem jest wydobyć tego zespołu cech oraz odpowiadająca im, właściwie ujęta interpretacja dzieła jako całości. Jeśli analogiczna struktura dźwiękowa znajduje się w utworach różnych kompozytorów, to wykonujący je muzyk powinien podkreślić w każdym z nich cechy właściwe jego autorowi, a nie muzyczne podobieństwa, powinien dać dwie odmienne interpretacje. Przykładem takiej sytuacji granicznej jest fragment (krótki) *Fantazji* c-moll K.V.475 W. A. Mozarta oraz jego odpowiednik znajdujący się w pierwszej części *Sonaty* f-moll op. 57 (znanej pod nazwą *Appassionata*) L. van Beethovena. Jeżeli indywidualne cechy twórczości danego kompozytora odznaczają się względną stałością, a przy tym są stosunkowo ogólne i jednocześnie ich zespół jest otwarty na autentyczne, nowe wartości, to wówczas może się on udoskonalać, rozwijać i wzbogacać wraz z wzrastającą dojrzałością kompozytora, któremu w przeciwnej sytuacji mogłaby grozić maniera.

Obecność kompozytora w utworze zaznacza się tym intensywniej, im większy i oryginalniejszy jest jego talent oraz — ujmując to zagadnienie bardziej ogólnie — im silniejszą jest on indywidualnością, a także im większym bogactwem, odrębnością i dojrzałością odznacza się jego osobowość. Twórca autentyczny pragnie doskonałości dzieła (zgodnie ze swoim artystycznym *credo*), toteż w kompozycji uobecniają się najwartościowsze cechy jej autora.

Nasuwa się pytanie o konsekwencje obecności kompozytora w utworze, o znaczenie tego faktu dla kultury rozumianej jako wymiana wartości między ludźmi. Analizowanie pod tym kątem złożonego procesu odbioru dzieła muzycznego prowadzi do wniosku, że istotnym komponentem tego procesu jest szczególnego rodzaju bezpośredni kontakt wykonawcy lub/i słuchacza (ewentualnie także badającego utwór teoretyka) z osobowością samego kompozytora. W przypadku autentycznego dzieła sztuki jest to wielopoziomowe spotkanie z wybitnym człowiekiem, który w najbardziej właściwy sobie sposób przekazuje innym ludziom najcenniejsze posiadane i ukształtowane przez siebie wartości, a jednocześnie dzięki aktywności twórczej sam się rozwija i wzbogaca. Tego

rzędu i rodzaju spotkania osób mogą w wysokim stopniu decydować o humanistycznym obliczu naszej cywilizacji.

SUMMARY

The relation between the composer and his piece of music, significant for the evolution of music, can be analyzed from the initial outline of the piece to its inclusion in the universe of culture. Precomposition occurs in relation to a sphere of possibilities proper for a given epoch, but its range is perceived by the creator in an individual way, depending on his talent, fantasy, knowledge, innovativeness etc. From among the means available to him the composer chooses those that best fit his aims. Only in the case of inner freedom of the creator and pure intention of creating a work of art may there appear in the piece, significantly emphasized, the composer's individual likes, deliberations and experiences, his own characteristic values and the originality of his talent. His preferred melodic and harmonic structures constitute some of the most evident forms of the author's presence in his work. His experiences and his conception of time are impressed on the metric-rhythmical and formal configurations. Creative dynamics and ingenuity reveal themselves in the cases of innovative solutions. Various domains of the composer's personality are therefore present and recognizable in his work. The reception of his work is a meeting with a man passing over the highest values he possesses.

РЕЗЮМЕ

Основное для развития музыки соотношение композитор — творение анализируется с момента возникновения вступительных зарисовок произведения по момент его включения в универсум культуры. Прекомпозиция совершается путем отношения к характерной данной эпохе сфере возможностей, но художник воспринимает ее индивидуально, в зависимости от своего таланта, воображения, новаторства и пр. Композитор из доступных себе возможностей избирает те, которые лучше всего соответствуют его замыслам. Только в случае внутренней независимости художника и чистых замыслов могут существенным образом отразиться в произведении индивидуальные пристрасти, мышление и опыт композитора, свойственные ему критерии оценки и оригинальность его таланта. Предпочитаемые им мелодические и гармонические структуры это одно из наиболее видных проявлений личности творца в создаваемом им произведении. Переживание и концепция времени отмечаются в метроритмических формах и формальном подходе к теме. Творческий диапазон и изобретательность художника проявляются в новаторских решениях. Следовательно различные слои личности композитора отражаются и являются распознаваемыми в его произведении. Восприятие этого произведения это встреча с человеком, передающим самые высокие свои ценности.

Maria CHYMUK

Pojęcie środowiska z punktu widzenia filozofii kultury

Понятие среды с точки зрения философии культуры

The Concept of Environment from the Point of View of Philosophy of Culture

Zakres pojęcia „środowisko” jest bardzo szeroki. Można je rozpatrywać w różnych aspektach, np. między innymi, w aspekcie czysto przyrodniczym, społecznym, wychowawczym, prawnym, inkontrolowanym, filozoficznym i, integralnie z tym aspektem związaną, filozofią kultury.

Pierwotnymi nazwami tego, co dzisiaj określa się mianem „środowiska”, były pojęcia: „przyroda” i „natura”.

Przez „przyrodę” rozumie się „całokształt świata organicznego i nieorganicznego, ogół rzeczy i zjawisk oraz stosunków zachodzących między światem roślinnym i zwierzęcym wraz z terenem, na którym występują”¹. „Naturą” natomiast określa się całokształt rzeczy i zjawisk tworzących wszechświat (świat), bez wytworów pracy ludzkiej: ziemię i wodę wraz z żyjącymi w nich roślinami i zwierzętami”². Można więc wysunąć z tych definicji wnioski, że „natura” i „przyroda” — to synonimy tego samego pojęcia. W obu tych sformułowaniach nie ma wzmianki o człowieku i o wytworach jego pracy. Nie ma jej też u Arystotelesa, którego można by odważyć się nazwać ojcem pojęcia równoznacznego z tym, co dzisiaj określamy terminem „środowisko”. Píše on w swojej *Zoologii*³, że: „Zwierzęta dzielą się według miejsc, które zamieszkują. Niektóre z nich żyjemy lądowymi lub wodnymi dla tej przyczyny, że się żywią i pędzą życie w jednym z tych elementów”, tj. na lądzie lub w wodzie⁴.

W rozdziale *Odlatywanie ptaków* czytamy:

¹ W. Doroszewski (red.): *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1965, t. 7, s. 608.

² *Ibid.*, t. 4, Warszawa 1962, s. 1239.

³ Arystoteles: *Zoologia*, Warszawa 1982, przekład i komentarz P. Siwek, s. 307.

⁴ *Loc. cit.*

Jedne [ptaki] znajdują w tych miejscach, które zamieszkują, środki potrzebne do życia, inne emigrują⁵.

Zwierzęta — pisze Arystoteles — różnią się między sobą ze względu na miejsce zamieszkania. Jak bowiem w pewnych miejscach brak zupełnie niektórych gatunków, tak w niektórych innych są one mniejsze, żyją krócej i niepomyślnie. Niekiedy można zauważyć różnice, które zachodzą między zwierzętami przebywającymi w okolicach bardzo bliskich siebie⁶.

Takie miejsca wpływają na zmianę obyczajów. Tak np. zwierzęta okolic górzystych i urwistych różnią się od zwierząt, które żyją na równinach w klimacie łagodnym. W rzeczy samej mają wygląd dzikszyszy i butniejszy. Takimi są np. świnie z góry Atos [...] bo samce nie pozwalają samicom równin nawet zbliżyć się do siebie. Co się tyczy ukąszeń zwierząt, miejsca odgrywają ważną w nich rolę. Tak np. w okolicach zatoki Faros [...] i w innych miejscach niedźwiadki nie są niebezpieczne, lecz gdzie indziej, np. w Scytii są one liczne, wielkie i groźne: gdy ukułają człowieka lub jakieś inne zwierzę, sprowadzają na nie śmierć⁷.

W traktacie *O ruchu zwierząt*⁸ (*De motu animalium*) Arystoteles określa wszelki ruch jako działanie od zewnątrz na dany przedmiot czy zwierzę, na wszelkie jestestwo. Ruch jestestwa uzależniony jest od otoczenia, w którym się ono znajduje. Żadne ciało nie poruszy się, jeśli nie zadziała się na nie z zewnątrz. Tłumacz i komentator tego traktatu, Paweł Siwek, otoczenie wpływające na poruszenie się jestestwa, w tytule II rozdziału określił mianem środowiska. Tytuł ten brzmi: *Doniosłość oporu, jaki stawia środowisko jestestwu wykonującemu ruch*. Użyty tu termin „środowisko” w swojej istocie jest adekwatny do odpowiednich pojęć Arystotelesa. Arystotelesowski „ruch” wchodzi w skład pojęć filozoficznych. W drugiej połowie XX wieku jest on też podstawą rozważań T. Bartkowskiego, który przyjmując koncepcję przyrody jako tego wszystkiego co w otoczeniu człowieka zmienia się i „żyje w specyficzny sposób”, określa przedmiot swych badań jako „teorię substancji i energii w ruchu, rozpatrywanych jako środowisko istot żywych, szczególnie człowieka”⁹.

Pojęcie środowiska zazwyczaj nie występuje jako takie, samo w sobie, ale z odpowiednim przymiotnikiem, np. środowisko biologiczne, geograficzne, kulturowe, społeczne¹⁰. Samo pojęcie „środowisko” spotykamy dość rzadko w powszechnie dostępnych wydawnictwach encyklopedycznych. Jest ono w *Małej encyklopedii przyrody*¹¹ i *Podręcznym słowniku języka polskiego*¹². W pierwszej z ich czytamy:

Przez środowisko rozumie się całokształt czynników żywych (biotycznych) i martwych (abiotycznych) działających na organizm. Czynniki te podlegają ustawicznym zmianom, których

⁵ *Ibid.*, s. 329.

⁶ *Ibid.*, s. 356.

⁷ *Ibid.*, s. 359.

⁸ Arystoteles: *O ruchu zwierząt*, Warszawa 1975, tłum. P. Siwek, s. 5–6.

⁹ T. Bartkowski: *Ochrona zasobów przyrody i zagospodarowania środowiska geograficznego*, Warszawa 1975, s. 9.

¹⁰ Por. *Leksykon PWN*, Warszawa 1957, s. 1161.

¹¹ *Mała encyklopedia przyrody*, Warszawa 1957, s. 554.

¹² Por. *Podręczny słownik języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 355.

źródłem jest ciągły ruch materii. Zmienność środowiska pociąga za sobą zmiany w budowie i czynnościach organizmów, na które oddziałują środowisko.

Druga z wymienionych pozycji środowisko określa jako otoczenie, warunki, w których ktoś żyje, albo coś się odbywa, sfera życia, stan.

*Larousse du XX^e siècle*¹³ definiuje środowisko (*milieu*) jako pojęcie różnych okoliczności, w których żyje organizm i które mogą zachować jego charakter, jeśli okoliczności te się nie zmieniają i przeciwnie, mogą go odpowiednio kształtować, jeśli się one zmieniają. *Vocabulaire technique et critique*¹⁴ sens słowa „środowisko” (*milieu*) i wyrażen takich jak środowisko zewnętrzne, socjalne, złe — uważa za paradoksalne i nielogiczne w rozumieniu współczesnym. Natomiast za poprawny uznaje jego sens etymologiczny. W encyklopediach niemieckich znajduje się również ogólne pojęcie środowiska (*Umwelt, Umgebung, Milieu, Lebensraum, Biotop, Lebensstätte*)¹⁵ bez przymiotnika. Terminy te obejmują zarówno środowisko przyrodnicze, jak i społeczne. Istnienie żywej istoty w pustej przestrzeni, bez konkretnego środowiska jest nie do pomyślenia (*Lebewesen im leeren Raum, d.h ohne konkrete Umwelt sind nicht denkbar*). Morfologia i fizjologia uczą, że budowa i przetrwanie istoty żywej dokonuje się we właściwym jej środowisku. Ryba nie żyje na suchej pustyni, a banany nie rosną w Grenlandii¹⁶.

Ustawa Sejmu PRL z dnia 31 I 1980 r. o ochronie i kształtowaniu środowiska¹⁷ używa też określenia środowisko bez przymiotnika. Definiuje je jako:

[...] ogół elementów przyrodniczych, w szczególności powierzchnia ziemi, łącznie z glebą, kopaliny, wody, powietrze atmosferyczne, świat roślinny i zwierzęcy, a także krajobraz znajdujący się zarówno w stanie naturalnym, jak też przekształconym w wyniku działalności człowieka.

Zazwyczaj więc pojęcia „środowisko” używa się zamiennie z pojęciem „przyroda” i „natura”. Żaden obowiązujący akt prawny tych pojęć nie definiuje. Jedyne z kontekstów prawnych, w których zostały użyte, można się niekiedy zorientować, jaka treść i zakres zostały im nadane.

Pojęć „przyroda” i „środowisko” używa się w kontekście funkcjonalnym, np. mówi się o ochronie, kształtowaniu, użytkowaniu itp. środowiska¹⁸. Coraz częściej spotyka się też takie określenia jak: środowisko przyrodnicze i środowisko naturalne.

¹³ *Larousse du XX^e siècle, en six volumes*, Publié sous la direction de Paul Augé, Tome Quatrième, Paris, s. 875.

¹⁴ A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1960, s. 625.

¹⁵ Por. *Meyers Encyklopädisches Lexikon*, Bibliographisches Institut, Mannheim 1975, t. 14, s. 722 i 726.

¹⁶ Por. *Der Grosse Herder*, Zehnter Band: *Der Mensch in seiner Welt*, 1954, s. 919.

¹⁷ Dz. U. 1980, nr 3, art. 1, ust. 2, poz. 6.

¹⁸ Por. W. Radecki: *Prawnokarna ochrona środowiska naturalnego PRL*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1981, s. 32.

Samego pojęcia „środowisko” nie ma w encyklopedii angielskiej¹⁹ ani też w dużych polskich wydaniach takich jak np. *Ilustrowana encyklopedia powszechna* dra M. J. Wachtla²⁰ czy *Wielka encyklopedia powszechna* (wyd. Gutenberga, Kraków).

W encyklopediach radzieckich²¹ również nie spotyka się samego pojęcia „środowisko”, lecz występuje ono z odpowiednimi określeniami, np. środowisko przyrodnicze, produkcyjne, otaczające itp. Często w zakres tego ostatniego, co szczególnie nas interesuje, włącza się elementy, które tworzą środowisko kulturowe.

*Wielka encyklopedia powszechna*²² definiuje środowisko (obok innych, takich jak środowisko geograficzne, biologiczne) jako: ogół warunków i zespół czynników rzeczowych i osobowych powstających w wyniku społecznego współżycia i współdziałania ludzi, odgrywający decydującą rolę w kształtowaniu się osobowości społecznej człowieka i wyznaczający jego zachowanie się, a zwłaszcza przyjmowane role społeczne i postawy. Czynniki, których całokształt składa się na środowisko społeczne, obejmują przede wszystkim przyjęte w grupach społecznych, w których obraca się dana jednostka, reguły ludzkiego zachowania się, przyjęte normy i hierarchie wartości moralnych, etycznych, estetycznych itp., stosowany system nagród, kar i nacisków społecznych, oczekiwania związane z określonymi rolami społecznymi, najbliższe otoczenie, jego wpływ, i systemy wychowawcze, czyli wszystko to, co w efekcie swoich wpływów i oddziaływań prowadzi do identyfikacji jednostki z grupami społecznymi, w których jednostka żyje i rozwija się. Środowisko społeczne obejmuje również warunki społeczne, ekonomiczne i polityczne.

Arystoteles twierdził, że człowiek ma dyspozycje wrodzone do życia w zbiorowości, do współżycia z innymi ludźmi. Człowiek jest istotą społeczną już z samej swojej natury. Arystoteles łączy przynależność do społeczności ze spełnianiem się człowieczeństwa. Współżyjąc z innymi ludźmi, uczestnicząc we wspólnocie, jednostka staje się w pełni człowiekiem, uczeczywistnia swoje ludzkie właściwości. Natura nie jest więc tylko wyjściową dyspozycją, z której wywodzi się to życie, jest tym, co przez życie i współżycie zostaje osiągnięte. Dla Arystotelesa „człowiek nie jest czymś danym, gotowym, statycznie określonym, jest istotą, która staje się i urzeczywistnia w miarę swojego rozwoju. Urzeczywistnienie człowieczeństwa, spełnienie właściwości ludzkich, dokonywa się we wspólnocie z innymi ludźmi”²³.

¹⁹ Por. *Encyclopaedia Britannica* 1943–1973; 1973–1974, s. 194.

²⁰ *Ilustrowana encyklopedia powszechna*, wyd. 2. Warszawa 1937, s. 719.

²¹ *Bolszaja Sowietkaja Encyklopedija*, Moskwa, Izdatielstwo „Sowietkaja Encyklopedija”, 1974 t. 40, s. 353; *Filosofskaja encyklopedija*. Institut Filologii Akademii Nauk SSSR, Moskwa 1967, s. 123.

²² Por. *Wielka encyklopedia powszechna*, Warszawa 1970, t. 11, s. 325.

²³ Por. P. Rybicki: *Arystoteles, początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Warszawa 1963, s. 32 i 33.

Musi się ono dokonywać w przestrzeni społecznej, o której pisze Marks pod koniec VI rozdziału *Świętej Rodziny* rozpatrując problem kary za przestępstwo. Nie należy karać przestępstwa dokonanego przez daną jednostkę, ale trzeba zniszczyć antyspołeczne korzenie przestępstwa i dać każdemu człowiekowi taką przestrzeń społeczną, by życie jego znalazło swój wyraz istotny.

Filozofia francuskiego oświecenia — pisze Marks — umiała słusznie dostrzegać zależność rozwoju ludzi od środowiska i słusznie akcentowała znaczenie poznania zmysłowego. Jednak nie umiała przekroczyć tej społecznej bariery, która wzbraniała dostrzec konieczność rewolucyjnej przemiany środowiska. A przecież ten właśnie wniosek nasuwał się niemal sam przez się, bo jeśli człowieka kształtują okoliczności, to okoliczności trzeba kształtować po ludzku²⁴. Człowiek ukształtowany przez warunki społeczne jest, według Marksa, człowiekiem „rzeczywistym”, a człowiekiem „prawdziwym” jest ten, kto realizuje istotę społeczeństwa²⁵. Naturalnymi warunkami zarówno dla tej realizacji, jak i w ogóle dla egzystencji człowieka są: środowisko przyrodnicze i społeczność ludzka. Rodzina jest ostatnim tworem bezpośrednio przyrodniczego rozwoju. Dalsze fazy rozwoju człowieka zależą już od form społecznego współdziałania ludzi, przy czym należy tu szeroko uwzględnić wielostronne wzajemne oddziaływanie zmian w relacji: środowisko — przyroda — człowiek²⁶.

Zmiany te kształtują się od zarania dziejów ludzkości, gdyż cały jej rozwój przebiega w konkretnym środowisku naturalnym, a więc cała historia ludzkości jest rezultatem współdziałania nie tylko dwóch, jak wyżej zaznaczono, lecz aż trzech elementów: człowieka jako istoty biologicznej, wytworów kulturowych jako specyficznego dla człowieka aparatu przystosowanego do środowiska naturalnego, które jest trzecim elementem układu. Pojawienie się człowieka wprowadziło do przyrody zupełnie nowy element zmieniający stosunki w ekosystemach, które do tego momentu obejmowały wyłącznie organizmy żywe i przyrodę nieożywioną w ich wzajemnym oddziaływaniu i obiegu energii. Wraz z pojawieniem się człowieka wystąpiła nowa forma obiegu materii — forma społeczna i nowy typ prawidłowości kierujących rozwojem, nakładającym się na biologiczne prawa rządzące ewolucją przyrody. Rozwój społeczny, ze wszystkimi jego konsekwencjami materialnymi i pozamaterialnymi, spowodował niewątpliwie ograniczenie roli czynników ekologicznych, ponieważ motorem tego rozwoju i podstawowym składnikiem struktury społecznej ludzkości były stosunki produkcji. Prawa rozwoju społeczeństwa, niezależnie od zróżnicowanych warunków zewnętrznych, przebiegały w sposób wysoce zróżnicowany, ujawniający się w całym bogactwie różnorodnych form kultury człowieka dziś

²⁴ Por. K. Marks, F. Engels: *Święta Rodzina* [w:] *Dziela*, t. 2, Warszawa 1960, s. 162.

²⁵ Por. K. Marks, F. Engels: *W kwestii żydowskiej*, cz. I, t. 2, Warszawa, s. 420–448.

²⁶ J. G. Herder: *Myśl o filozofii dziejów*, t. 1, s. 191; t. 2, s. 272–273; t. 1, s. 283, cyt. za: F. Donocik: *Koncepcja rozwoju społeczno-kulturowego. Analiza porównawcza*, cz. I *Humanitas* (VIII). *Z zagadnień filozofii kultury współczesnej*, Wrocław 1982, s. 22–23.

i w przyszłości. W miarę rozwoju człowiek potrafił wykorzystywać coraz więcej zasobów środowiska naturalnego, eksploatując je zależnie od aktualnego rozwoju sił wytwórczych, przy czym stale podstawowym problemem było zaspakajanie potrzeb energetycznych i konsumpcyjnych.

W ujęciu systemowym człowiek jest więc częścią jednego systemu, określonego przez P. M. Dołuchanowa (1979) jako ekosocjalny, na który składają się subsystemy: ekologiczny i społeczno-kulturowy. Każdy z tych elementów układu tworzy z kolei oddzielny system złożony z określonych elementów (subsystemów). I tak system ekologiczny obejmuje wszystkie elementy zewnętrzne środowiska, w którym żyje człowiek, a mianowicie klimat (charakteryzowany przez takie parametry jak temperatura, wilgotność i nasłonecznienie), budowę geologiczną (od strony litologicznej i tektonicznej), rzeźbę terenu, hydrografię, gleby, roślinność i świat zwierzęcy. System socjokulturowy obejmuje też cały szereg elementów (subsystemów), do których należy gospodarka, gęstość zaludnienia, kultura materialna, społeczna i duchowa. Wszystkie te elementy są ze sobą wzajemnie powiązane, choć ich znaczenie nie jest jednakowe. Można też w różny sposób przeprowadzać granice pomiędzy poszczególnymi subsystemami, np. narzędzia pracy i ludzi wyodrębniać jako siły wytwórcze społeczeństwa. Klasyfikacja systemu socjokulturowego winna odpowiadać stawianym celom badawczym. System socjokulturowy ulega segmentacji na szereg konkretnych jednostek czasowo-przestrzennych, które osiągając stan wewnętrznej równowagi nie istnieją jednak w całkowitej izolacji, lecz podlegają wzajemnym wpływom.

Obok sprzężeń występujących w obrębie systemu ekologicznego i socjokulturowego występują też wzajemne sprzężenia i zależności między tymi dwoma systemami i poszczególnymi ich elementami (subsystemami).

Naruszenie jednej tylko relacji pomiędzy subsystemami prowadzi do naruszenia struktury całości. Dlatego niezmiernie ważne jest obserwowanie zarówno prawidłowości kształtujących harmonijne działanie poszczególnych subsystemów, jak i czynników powodujących naruszenie stanu równowagi. Do najważniejszych wyników naruszających ten stan należą z jednej strony cykliczne zmiany środowiska naturalnego, powodowane przyczynami pozaziemskimi (astronomicznymi), a z drugiej strony wyże demograficzne związane z biologicznym rozwojem populacji ludzkich, nie rekompensowane odpowiednim wzrostem zasobów konsumpcyjnych i energetycznych środowiska naturalnego [...] Naruszenie równowagi systemu ekosocjalnego mogło też następować w wyniku ingerencji czynników socjokulturowych w środowisko kulturowe. Wymagało to oczywiście odpowiedniego rozwoju wszystkich elementów systemu socjokulturowego, a szczególnie gospodarki kultury materialnej wraz z technologią²⁷.

Problemy te urosły już do rangi ogólnoświatowej i są omawiane na forum międzynarodowym, czego dowodem jest raport sekretarza generalnego ONZ U Thanta zatytułowany *Człowiek i środowisko* (1969). Mówi on o „środowisku

²⁷ Por. J. K. Kozłowski, S. Kozłowski: *Człowiek i środowisko w pradziejach*, Warszawa 1983, s. 7–10.

ludzkim”, choć w istocie główną uwagę kieruje na „naturalny składnik” tego środowiska i jego dewastację (zanieczyszczenie wód, powietrza, niszczenie roślin, zwierząt itp.). Ten punkt widzenia upowszechnił się, przybierając jeszcze bardziej uskrajniającą „naturalistyczną” postać. Powszechnie więc mówi się o „problemie naturalnego środowiska człowieka” czy o „problemie ochrony naturalnego środowiska człowieka”. Mówiąc o naturalnym środowisku człowieka jego właśnie uznajemy za podmiot tegoż środowiska, dlatego też wszystkie elementy, których oddziaływanie są przez podmiot środowiska, czyli przez człowieka, przyjmowane i które — tym samym — wpływają na jego zachowanie się oraz wszystkie podmioty, na które podmiot oddziałuje, współtworzą środowisko tego podmiotu, czyli środowisko ludzkie. Natomiast wszystkie te elementy świata rzeczywistego, na które wejścia naszego podmiotu są niemożliwe, które zatem nie wpływają na istnienie i charakter zachowania się naszego podmiotu, a także to, na które nie oddziałują jego wyjścia, wszystkie tego typu elementy świata znajdują się poza środowiskiem naszego podmiotu, są elementami jego otoczenia, ale nie są elementami jego środowiska²⁸.

Związek środowiska z jego podmiotem jest jakościowo zróżnicowany. To zróżnicowane powiązanie podmiotu ze środowiskiem wynika ze zróżnicowania samej rzeczywistości, ze zróżnicowania otoczenia, ale bezpośrednio zależy ono od zróżnicowanej struktury podmiotu. Otóż układy złożone posiadające wejście i wyjście wspólne ze strukturami niższymi — jest to środowisko nieswoiste, a posiadające własne, tylko im swoiste układy wejść i wyjść (czyli np. przyroda — człowiek — społeczeństwo) — jest środowiskiem swoistym, w którym system wejść i wyjść wiąże wyżej uorganizowane układy ze środowiskiem węższym. Granice między różnymi jakościowo typami środowiska mogą mieć nie tylko przestrzenny charakter, ale także charakter czasowy. Mamy więc dwa wymiary czasu: filogenetyczny (bardzo długi) i ontogenetyczny (krótki). Należy więc odróżniać filogenetyczne środowisko generujące (w którym jakiś gatunek powstaje) od środowiska egzystencjalnego (w którym istnieje i rozwija się). W przypadku człowieka jest do pomyślenia jakościowa zmiana środowiska, która pociąga za sobą jakościowe przemiany człowieka, ale pozostawia bez istotnych biologicznych zmian ludzkie ciało: jakościowa zmiana dokonać się tu może w relacji środowisko — człowiek z pominięciem ogniwa biologicznego, tzn. ciała ludzkiego. I tutaj tkwi różnica między organizmem ludzkim a zwierzęcym. Ten pierwszy może być włączony do środowiska socjo-technicznego i kulturowego, podczas gdy drugi nie może. Badanie środowiska winno więc rozpoczynać się od ustalenia i właściwości ośrodka, czyli podmiotu, „bowiem określenie jego indywidualności (swoistości) jest zwykle bardziej uchwytne. A zatem, pytając o środowisko jakiegoś podmiotu A, musimy jednocześnie, a nawet uprzednio, postawić pytanie o samo A, o jego istotę i strukturę, o system jego wejść

²⁸ Por. Z. Cackowski: *Filozoficzne ogólnometodologiczne problemy badania środowiska ludzkiego*, „Studia Filozoficzne” 1977, 12.

i wyjść”²⁹, czyli w omawianym kontekście problemów o osobę ludzką, która jest określonym dziedzictwem biologicznym, określonym temperamentem, charakterem moralnym, kompleksem stosunków społecznych itd. I chociaż nie jest zdeterminowana w swoim działaniu przez żaden z tych elementów, nie jest przecież czymś poza nim. Elementem kształtującym osobę jest bez wątpienia także jej postępowanie. To, co nazywamy charakterem moralnym, z całym kompleksem tendencji, postaw, zwyczajów, dyspozycji psychicznych i umysłowych, zdolności praktycznych zakłada działanie samej jednostki, w której pojawia się ów element osobistego wkładu przejawiającego się w każdym poszczególnym akcie, ale w którym również objawia się wpływ środowiskowych i historycznych uwarunkowań przyrody i społeczeństwa. Wpływ postępowania człowieka na jego naturę i zdolność do działania jest faktem niezaprzeczalnym obarczającym jednostkę szczególną odpowiedzialnością, ale nie można przeceniać tego faktu, ponieważ już w pierwszym pojawieniu się osoby, w jej pierwszym czynie uwidacznia się owo kosmiczne i społeczne uwarunkowanie. Nawet wówczas, kiedy człowiek szkicuje projekt własnego życia mając na celu stawanie się określoną osobą, z określonym charakterem, określoną kulturą, określonym społecznym wpływem, nie brak nigdy w tym wpływów wspomnianego uwarunkowania.

Nie będąc determinowana przez czynniki zewnętrzne, a także nie będąc zdeterminowana w sposób absolutny, osoba się autodeterminuje, ale w sobie samej odnajduje świat ze swoim ciężarem, swoją historią, swoją sytuacją i jest ona właśnie taka, jaką świat, społeczeństwo, historia przyrody i świata ludzkiego sprawiły, że jest, przenikając do każdego jej działania, a zatem w ogóle do tego postępowania, które konstytuuje jej charakter i jej postawy praktyczne³⁰.

O zależności osoby ludzkiej od środowiska mówił A. Nowicki na konferencji w Lecce 27 V 1985, referując pojęcie środowiska u Vaniniego. Powiedział, że:

[...] ze środowiska człowiek bierze CZĄSTKI do budowania własnego ciała i CZĄSTKI do budowania własnego świata wewnętrznego (składamy się z tego, co przeczytaliśmy, co oglądaliśmy, z tych utworów muzycznych, które zapamiętaliśmy, z cząstek tych ludzi, z którymi spotkaliśmy się)³¹.

Podczas gdy przyroda jest naturalnym i bezpośrednim środowiskiem życia zwierząt, to naturalne formy tworów przyrody nie są w stanie zaspakajać wszystkich potrzeb ludzkich. Bezpośrednim środowiskiem życia człowieka nie jest jedynie przyroda, ale stworzony przez człowieka świat narzędzi pracy oraz środków zaspakajania potrzeb, a także stosunki społeczne, które stworzył. Opisując środowisko człowieka, opisujemy tym samym jego dzieło. Przy takim

²⁹ Por. *ibid.*, s. 6–8 oraz i.d.: *Środowisko naturalne i środowisko ludzkie* [w:] *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*, Warszawa 1979, s. 122–133.

³⁰ Por. C. Carbonara: *Osoba i wolność* (1959), cyt. za: A. Nowicki (red.) *Współczesna filozofia włoska*, Warszawa 1977, s. 278–279.

³¹ Wiadomość podana przez Autora tej wypowiedzi w liście do autorki z dnia 12 III 1986 r.

podjęciu można mówić o istocie człowieka, przez opis tego, czego człowiek dokonał, czego dokonuje, czego dokonać może. A dokonać może bardzo wiele. Może rozwinąć swoje możliwości zarówno *in minus*, jak i *in plus*. To samo może zrobić ze swoim środowiskiem pojętym bardzo wąsko, jak i bardzo szeroko.

Rozpatrywana powyżej istota środowiska i jego aspektów zmusza do stwierdzenia, że pojęcie środowiska samo w sobie jest ogromnie trudne do zdefiniowania. Rozważania nad nim prowadzą do rozległych skojarzeń. Stajemy wtedy przed pytaniem: co, dla kogo, dla czego i kiedy jest środowiskiem. I do tego jeszcze pytamy, jakiego rodzaju środowiskiem, gdy myślimy bowiem „środowisko”, narzuca się konieczność dodania odpowiedniego epitetu. Środowisko ujmowane jest zawsze ze względu na kogoś, na coś, najczęściej ze względu na jednostkę. Stanowi ono względnie stały układ elementów otoczenia, istotnych dla jej życia i rozwoju. Np. dla ryby jest to między innymi woda, dla ptaków — powietrze, dla róży — gleba. Ale równocześnie musimy zaznaczyć, że nie skażona dopływami fabrycznych ścieków woda, nie zadymione i pełne różnych wylęgów przemysłu powietrze i nie przesycona szkodliwymi chemikaliami gleba. A także nie wystarczy rybie sama choćby najczystsza woda, ptakom najświeższe powietrze, a róży jedynie dobra gleba bez wody i światła. Stąd to zdefiniowanie środowiska przyrodniczego, czyli otoczenia żywych organizmów w biosferze, zarówno populacji roślinnych, zwierzęcych, jak i ludzkich nie jest łatwe. Środowiskiem w sensie biologicznym nazwać więc można to wszystko, z czego dany osobnik wyrósł, co wpływa na jego rozwój fizyczny, utrzymuje go przy życiu i co temu przeszkadza.

Pojęcie środowiska w szczególny sposób odnosi się do człowieka i wtedy nabiera charakteru jeszcze bardziej złożonego i wszechstronnego. Podstawowym środowiskiem dziecka jest dom, w którym mieszka. A dla jego rozwoju fizycznego i psychicznego nie jest obojętne, czy jest to ciemna, wilgotna izba, czy mieszkanie przestronne, superkomfortowe w wieżowcu, czy też parterowy dom z łatwym wybiegiem do ogrodu. Nie jest też obojętne, kto i jak sprawuje nad nim opiekę, jakimi zabawkami i z kim się bawi, a nawet jakiego typu opowiada się mu bajki. Wilgotna, ciemna izba wlewa w jego wnętrze smutek, a piękny, zalany słońcem ogród rozwija w nim radość. I nie tylko dziecko, ale każdego człowieka kształtuje w jakiś sposób domowe środowisko.

Bardzo ważnym czynnikiem jest też kultura domu zarówno materialna, jak i intelektualna. Ważne są także wszelkiego rodzaju kontakty z przyrodą, lekturą, muzyką, dziełami sztuki itp. One tworzą środowisko intelektualne, wewnętrzne, które w jakiś sposób nas tworzy. Każdy z nas zapewne doznał nie jeden raz pewnego rodzaju olśnienia, gdy spotkał się z czymś, co w niego jakby „weszło”, stało się jego wewnętrzną własnością. Mógł to być widok lub dźwięk przyrody, urywek koncertu, przeczytana książka, a nawet jedno z niej zdanie, obraz, od którego nie mogliśmy oderwać oczu. Ale dzieje się to wtedy, gdy w nas samych jest „coś”, co pozwala nam odebrać, przejąć w siebie ten akt zewnętrzny

i zjednoczyć go z naszym własnym „ja”, gdy następuje działanie sprzężone. I to jest to nasze najbardziej własne środowisko. Człowiek bowiem w swej świadomości jest od początku skazany na drugiego człowieka i na świat. A jest tak dlatego, że sam należy do świata i że jednocześnie świat jest w człowieku.

Człowiek nie jest przysłowiową „samotną wyspą”. Otoczenie, w którym się znajduje działa na niego, ale on też na nie oddziałuje. Posłużmy się bardzo znanymi, prostymi przykładami. Ten sam nauczyciel, wykładowca, prelegent, a nawet artysta na scenie podejmując ten sam temat inaczej go realizuje, zależnie od sytuacji, środowiska, w którym wypadało mu wystąpić. Środowisko, to też bliższa i dalsza rodzina, mieszkańcy domu, miejscowości, to urzędnicy, pracownicy zakładów usługowych, z którymi się stykamy, to także współpracownicy itd. Oni w jakiś sposób na nas oddziałują, ale i my nie pozostajemy im dłużni, chcąc czy nie wywieramy na nich jakiś wpływ. Wszystko i wszyscy razem tworzymy więc jakąś przestrzeń spotkań. I dochodzimy w tym miejscu do sprawy pryncypialnej: to w dużej mierze od nas jako ludzi zależy, czy ta przestrzeń spotkań, to nasze środowisko będzie optymalne czy odwrotnie. Od człowieka, jego pracy, jego dobrej czy złej woli zależy, jakie jest np. stężenie dwutlenku w atmosferze, czy pijemy zdrową, czy skażoną wodę itp. To od ludzi zależy, czy muszą być na świecie bardzo bogaci, a obok nich umierający z głodu. To pisarze, poeci, malarze, aktorzy tworzą dzieła, które mogą w nas „wejść” jako budulec dobra lub zła, piękna lub brzydoty. To wreszcie uczeni, zarówno humaniści, jak i przedstawiciele nauk empirycznych w znacznej mierze decydują o tym, jaki będzie nasz wszechświat, kula ziemską, nasz kraj i miasto czy wieś, jakie będzie nasze najbardziej wąskie i najszersze środowisko. Uznając biosferę za jeden złożony, ogromny dla nas ludzi ekosystem, musimy przyjąć, że układy jej i oddziaływanie wiążą się z wpływami przenikającymi z kosmosu i to nie tylko z naszego systemu planetarnego. Te oddziaływania kosmiczne są tak stałe i istotne dla przyrody ziemi, że poszerzają granice pojęciowe jej środowiska przyrodniczego o odległe przestworza kosmosu do oddalonych o setki tysięcy lat świetlnych czynnych dla nas źródeł emisji. I znowu od człowieka jako cząstki środowiska przyrodniczego zależy, do jakich celów ta energia zostanie ujarzmiona i wykorzystana: dla rozwoju czy zniszczenia przyrodniczego, a więc i ludzkiego środowiska.

Oprócz tego, że do świata człowieka poza ziemią zaczyna należeć przestrzeń kosmiczna, przybliżają się też ogromnie odległości ziemskie. To, co dawniej było dalekie, dziś jest bliskie. Nawet odległe od siebie kraje są jakoś na siebie zdane i ze sobą związane. Zmusza to daleko żyjące od siebie narody do poczucia wzajemnej odpowiedzialności za siebie, za całą ludzkość. Dlatego też w dzisiejszym świecie wzajemne kontakty i współpraca są tak niezbędne jak nigdy dotąd. Tak więc pojęcie środowiska rozszerza bardzo swoje granice: od mikro-, makro- aż do kosmośrodowiska. A każde z nich może zamykać w sobie wiele specyficznych podgrup i równocześnie nie może istnieć w izolacji od innych środowisk.

SUMMARY

The author discusses various definitions of environment, among others, by Aristotle, Marx, and modern encyclopedias. She analyzes the concept of environment in a report of the General Secretary of UNESCO, entitled "Man and Environment" of 1969, and in the Bill of the Sejm of the Polish People's Republic, "About the Protection and Shaping of the Environment" of January 1, 1980. She poses a series of questions about what is environment, for whom, for what, when, and what kind of environment it is. In her considerations about this problem, the noun "environment" should be accompanied by an appropriate modifier (biological, geographical, social, cultural, domestic, productive, cosmic). In the conclusion of her study the author declares her support for that definition according to which environment is a space of possible encounters. It depends on us if this space (air, water, soil, food, products of human labour) is optimal or polluted. What formerly was distant, has become close today. That is why in the modern world mutual contacts and cooperation between even the most distant nations have become as necessary as never before.

РЕЗЮМЕ

Автор представляет различные определения среды м.пр. Аристотеля, Маркса и современной энциклопедии. Анализируя понятие среды в рапорте UNESCO „Человек и среда” от 1969 года и Положения Сейма Польской Народной Республики „Об охране и формировании среды” от 31 I 1980 года ставит вопросы: что, для кого, к чему и когда является средой. И какой характер имеет эта среда. В размышлениях на эту тему имя существительное „среда” должно дополнительно определяться именем прилагательным (биологическая, географическая, культурная, домашняя, производственная, космическая).

В заключении работы автор становится на сторону инконтрологического определения, согласно которому среда это пространство вероятных встреч. От нас зависит, будет ли это пространство (воздух, вода, почва, пища, изделия человеческого труда) оптимальное или зараженное. То, что когда-то было далеким, теперь превратилось в близкое. Из-за этого в сегодняшнем мире обоюдные контакты и сотрудничество, даже самых далеких народов, являются необходимыми как никогда до сих пор.

Gerard GŁUCHOWSKI

Kultura filozoficzna w ujęciu szkoły lwowsko-warszawskiej

Философская культура в понимании львовско-варшавской школы

Philosophical Culture in the Warsaw-Lvov School

HISTORIA POJĘCIA

Piszący o kulturze filozoficznej znajduje się w trudniejszej sytuacji niż piszący o kulturze logicznej. Nikt nie opracował tego pojęcia pod względem merytorycznym w takim stopniu, jak zrobiono to z pojęciem kultury logicznej. Wyraźnie i jednoznacznie zarysowana jest teoria kultury logicznej w pismach Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Czeżowskiego oraz późniejszych kontynuatorów szkoły lwowsko-warszawskiej¹.

Pojęcie kultury filozoficznej rzadko pojawiało się w dyskusjach i pracach okresu międzywojennego. Nie ma również takiego hasła w Encyklopedii powszechnej PWN i w słownikach specjalistycznych. Nie zawiera również takiego tematu duża i wyczerpująca monografia Jana Woleńskiego wydana w 1985 r. *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Konstrukcja pojęcia kultury filozoficznej jest zadaniem ważnym, gdyż pojęcie to, podobnie jak pojęcie kultury logicznej, pełni znaczącą rolę w sprawach dydaktycznych, pedagogicznych i naukowych.

Zadaniem niniejszej pracy jest zatem dokonanie konstrukcji pojęcia „kultura filozoficzna” i przedstawienie jej na podstawie wypowiedzi, jakie istnieją w pismach filozofów polskich należących do najliczniejszej w czasach międzywojennych szkoły lwowsko-warszawskiej. Omawiając poglądy osób wchodzących w skład szkoły lwowsko-warszawskiej będę też porównywał je z poglądami

¹ Zob. K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1965, s. 127–142, 322–331; T. Czeżowski: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969, s. 185–190; T. Kwiatkowski: *Pojęcie kultury logicznej*, Ann. Univ. Mariae Curie-Skłodowska, sectio F, vol. XII, s. 1–16, Lublin 1962.

filozofów polskich nie należących do tej szkoły a używających czasami pojęcia „kultura filozoficzna”.

Ponieważ koncepcja kultury filozoficznej proponowana przez szkołę lwowsko-warszawską ustosunkowuje się do zjawiska kultury świeckiej, zastanowię się też jaki model kultury świeckiej implikuje koncepcja kultury filozoficznej prezentowana przez myślicieli tej szkoły. Odpowiedź na to pytanie przedstawiona zostanie po omówieniu historii i konstrukcji badanego pojęcia.

Problem kultury filozoficznej pojawił się w związku z próbą reformy nauczania filozofii w szkołach średnich w latach 1903–1931. Na temat tego problemu wypowiadały się różne środowiska naukowe istniejące na terenie Polski. Znaczące miejsce w dyskusji należy przypisać tu przedstawicielom szkoły lwowsko-warszawskiej: Kazimierzowi Twardowskiemu i Tadeuszowi Kotarbińskiemu. Pewną rolę, jak już pisałem, odegrali też w kształtowaniu tego pojęcia i inni filozofowie. Ich sugestie co do warunków uzupełniających pojęcie kultury filozoficznej są zgodne z myślą Twardowskiego i innych wybitnych przedstawicieli szkoły.

Ponieważ przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej nie łączyła żadna wspólna doktryna filozoficzna ani tym bardziej światopogląd, pojęcie kultury filozoficznej nie było związane z określonym kierunkiem filozoficznym. Istotą tego pojęcia było przyjęcie pluralizmu światopoglądów i kierunków filozoficznych. Wyraz temu nastawieniu, które cechowało całą szkołę lwowsko-warszawską dał Twardowski 12 lutego 1904 r. na pierwszym posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego:

Polskie Towarzystwo Filozoficzne nie będzie służyło żadnemu kierunkowi filozoficznemu wyłącznie, albowiem pragnie objąć sobą wszelkie kierunki. Chce być wolne od wszelkiej jednostronności, chce być jak najbardziej wszechstronnym. Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej. („Przegląd Filozoficzny” VII/2, s. 241–242).

Twardowski, chociaż nie używał wyrażenia „kultura filozoficzna”, to jednak sprecyzował pewne postulaty, które odnoszą się do tego pojęcia. Zamiast terminu „kultura filozoficzna” posługiwał się terminem „wyszktałenie filozoficzne”. Z terminem tym łączył mocno aspekt dydaktyczny i wychowawczy, który znajdował realizację w procesie nauczania propedeutyki filozofii i miał duże znaczenie dla jednostki:

[...] odpowiednio prowadzona nauka tego przedmiotu — pisał Twardowski — [pozwala] dokonać w umysłach uczniów, bliskich ukończenia szkoły średniej, prawdziwej koncentracji całej uprzedniej nauki szkolnej, ujmując wszystko, czego się nauczyli i czego się dowiedzieli, z punktu widzenia kategorii i kryteriów logicznych i w oświetleniu psychiki ludzkiej, tego ostatecznego źródła zarówno wszelkich nauk humanistycznych i przyrodniczych jak też wszelkich dzieł literatury i wszelkich w historii zapisanych działań ludzkich².

² K. Twardowski: *Filozofia w szkole średniej*. „Ruch Filozoficzny” 1919, 1, s. 2.

W pojęciu wykształcenia filozoficznego zawierał się również aspekt społeczny. Propedeutyka filozofii pozwalała bowiem wychować młodzież na pełnoprawnych obywateli. Będąc bowiem systematycznym i pogłębionym ujęciem całego materiału szkoły średniej pozwala młodzieży „[...] samodzielnie i krytycznie myśleć, dostarcza pokoleniom, do których należy przyszłość, jednej z najsilniejszych broni w walce z obskurantyzmem i jednej z najpotężniejszych dźwigni umysłowego postępu”³.

W innej rozprawie *O przygotowaniu naukowym do filozofii*, pochodzącej z roku 1920, zastanawia się Twardowski, jakie nauki powinny stanowić wstępne przygotowanie do filozofii. Sprawa jest ważna z tego powodu, że wykształcenie filozoficzne nie powinno mieć charakteru specjalistycznego. Idealem, zdaniem Twardowskiego, powinno być posiadanie wykształcenia wyższego w zakresie nauk humanistycznych i matematyczno-przyrodniczych. Zdając sobie jednak sprawę z trudności zdobycia takiego wykształcenia pisał:

Odpowiednim zaś będzie to wykształcenie wtedy, jeśli nie będzie tylko takim ogólnym w obu dziedzinach wykształceniem [...], lecz jeśli nadto obejmie także dokładniejszą znajomość jednej z nauk humanistycznych, jednej z nauk przyrodniczych oraz matematyki⁴.

Kotarbiński napisał w 1935 r. obszerny artykuł *Kultura filozoficzna*, zamieszczony w miesięczniku „Wiedza i Życie”, w którym nie ujął całościowo problematyki związanej z koncepcją kultury filozoficznej. W pracy tej przedstawił rozwój historyczny jednego tylko składnika kultury filozoficznej — składnika teoretycznego. Kultura filozoficzna jednak, podobnie jak kultura logiczna, posiada jeszcze prócz składnika teoretycznego składnik praktyczny. Istotną wartość kultury filozoficznej możemy określić poprzez ukazanie jej związków z życiem społecznym. O treści tych związków mówiłby czynnik teoretyczny, o ich funkcjonowaniu zaś — czynnik praktyczny.

Prócz Twardowskiego i Kotarbińskiego duży wkład do koncepcji kultury filozoficznej wniósł Henryk Struve. W swojej pracy *Wstęp krytyczny do filozofii* zamieścił on dwa obszerne rozdziały dotyczące tego pojęcia: *Wykształcenie naukowe specjalne jako współczynnik wykształcenia filozoficznego* i *Wykształcenie filozoficzne fachowe*⁵. Nie używał on tak jak Twardowski terminu „kultura filozoficzna”. Najczęściej posługiwał się terminem „wykształcenie filozoficzne”. Wykształcenie naukowe powinno jego zdaniem, podobnie jak i Twardowskiego, poprzedzać wykształcenie filozoficzne:

Skoro się okazuje, że filozofia, jako dążenie do krytycznego poglądu na świat, musi uwzględnić dane nauk specjalnych, badających szczegółowe objawy świata, to rzecz naturalna, że wykształcenie naukowe specjalne poprzedzać powinno pracę nad wykształceniem fachowym w zakresie filozofii⁶.

³ *Ibid.*, s. 6.

⁴ K. Twardowski: *O przygotowaniu naukowym do filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 1920, 6, s. 97–98.

⁵ Zob. H. Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii*, Warszawa 1903, s. 720–733, 734–747.

⁶ *Ibid.*, s. 721.

W skład wykształcenia naukowego według Struvego miały wchodzić nauki matematyczno-przyrodnicze, humanistyczne i znajomość języków obcych, takich jak: łacina, greka, francuski, niemiecki i angielski. Uzasadniał on nawet konieczność wykształcenia w zakresie nauk humanistycznych twierdząc, że mechaniczno-przyrodniczy sposób myślenia musi ustąpić tam, gdzie mamy do czynienia z religią, sztuką, życiem społecznym i stosunkami międzynarodowymi⁷. Myśliciel nie przestrzegający zasad obowiązujących w sferze nauk humanistycznych staje się, zdaniem Struvego, „doktrynerem podkopującym często mimo woli i wiedzy swą własną miłość prawdy dla prawdy”⁸. Dopiero tak pojęte wykształcenie naukowe stanowi, jego zdaniem, solidną postawę dla dalszego kształcenia umysłu filozoficznego, czyli filozoficznej kultury. Ogólnie rzecz biorąc, kultura filozoficzna, w rozumieniu Struvego, powinna polegać na umiejętności krytycznego ustosunkowania się do różnych zagadnień życia bez popadania w skrajny dogmatyzm z jednej i sceptycyzm z drugiej strony. Prócz tego celem tak pojętej kultury (wykształcenia) filozoficznego powinno być dążenie do wyrobienia sobie ogólnego poglądu na świat⁹. Sprawy związane z czynnikiem teoretycznym i praktycznym przedstawię w dalszej części pracy.

W latach 1903–1931 wielu filozofów i pedagogów polskich z różnych środowisk wypowiadało się na temat reformy propedeutyki filozofii w szkołach średnich. Wypowiedzi te zawierają jedynie fragmentaryczne dane, na podstawie których można odtworzyć różne, mniej lub bardziej do siebie podobne, koncepcje kultury filozoficznej. Terminem najczęściej w tym czasie spotykanym było „wykształcenie filozoficzne”. Niektórzy z piszących, jak np. Ignacy Halpern, nie używali żadnego bliskoznacznego terminu wyrażeniu „kultura filozoficzna”. Nie można jednak twierdzić, że nic pod względem treściowym nie wniesli oni do badanego przedmiotu¹⁰.

Niewiele prac mówi o celach i zadaniach wykształcenia czy kultury filozoficznej. Można jednak wyjaśnić, jak wyglądałaby taka koncepcja w pracach osób, które nie używały pojęcia „kultura filozoficzna”. Poszczególne prace zawierają informacje, które częściowo są ze sobą tożsame bądź uzupełniają się. Zdaniem Kazimierza Sośnickiego i Reginy Rajchman-Ettingerowej zasadniczym celem kultury filozoficznej jest intelektualne rozwijanie jednostki oraz jej moralne kształcenie. Rajchman-Ettingerowa pisze, że moralne kształcenie jednostki ma na celu zespolenie „odmiennych i rozbieżnych stron kultury i umożliwienie wzajemnego oddziaływania”¹¹. Podkreśla ona w ten sposób kulturowy aspekt

⁷ *Ibid.*, s. 726.

⁸ *Ibid.*, s. 725.

⁹ *Ibid.*, s. 737, 739, 745–746.

¹⁰ Zob. I. Halpern: *O propedeutyce filozofii w szkole średniej*, „Przegląd Filozoficzny” 1919, z. III, s. 223–250.

¹¹ R. Rajchman-Ettingerowa: *Propedeutyka filozofii w szkole średniej*, „Przegląd Filozoficzny” 1930, s. 134.

społecznego oddziaływania. Prócz tego twierdzi, że chodzi tu też o wyrobienie wśród młodzieży zmysłu do dokonywania najogólniejszych syntez i wdrożenia jej do krytycznego, ścisłego i rzeczowego myślenia. Na ten ostatni wątek kultury filozoficznej kładzie szczególnie nacisk Helena Leleszówna i Bohdan Kieszkowski¹². Wątek ten jednak nie wykracza treściowo poza cechy wniesione przez posiadanie kultury logicznej. Specyficzne cechy kultury filozoficznej wystąpią z chwilą sprecyzowania jej czynnika teoretycznego i praktycznego.

W przebadanej przeze mnie literaturze filozoficznej po raz pierwszy terminu „kultura filozoficzna” użył Kotarbiński. Termin ten wystąpił w pracy *W sprawie potrzeb filozofii u nas* opublikowanej w 1918 r. W artykule tym Kotarbiński nie rozwija koncepcji kultury filozoficznej. Twierdzi tylko, że korzystnie byłoby zorganizować pracę filozoficzną oparłszy ją na gruntownej znajomości jakiejś innej dyscypliny naukowej¹³. Stwierdzenie to pokrywałoby się z postulatem wykształcenia naukowego propagowanego przez Twardowskiego i Struvego.

Przez długi czas nie używał Kotarbiński wyrażenia „kultura filozoficzna”. W roku 1921 napisał pracę *O potrzebie zaniechania wyrazów „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny” itp.* W pracy tej sugeruje, że należałoby wyrzucić z użycia w języku polskim słowo „filozofia”. W takim stanie rzeczy nie można mówić o jego koncepcji kultury filozoficznej, chociaż użył po raz pierwszy tego wyrażenia.

W roku 1926 termin „kultura filozoficzna” pojawił się u Stanisława Ossowskiego w pracy *Propedeutyka filozofii w szkole średniej*. Ścisłe wiązał on sprawę nauczania propedeutyki filozofii w szkole średniej ze sprawą kultury filozoficznej społeczeństwa¹⁴. Ossowski kładł też duży nacisk na kulturę filozoficzną nauczyciela pisząc, że odgrywa ona większą rolę w życiu i procesie nauczania niż wybór materiału przeznaczonego do nauczania. Swoim stwierdzeniem podkreślał, że większą wartość posiada czynnik praktyczny kultury filozoficznej niż czynnik teoretyczny. Celem nauczania filozofii i zadaniem kultury filozoficznej powinno być, jego zdaniem, umożliwianie prawidłowego funkcjonowania życia społecznego, tzn. rozbijanie osobistych przesądów i przyzwyczajzeń, tolerowanie cudzych przekonań, wyrabianie szerokiego humanitaryzmu¹⁵.

Z dalszej wypowiedzi Ossowskiego wyraźnie wynika, że kulturę filozoficzną łączył z kulturą świecką. Pisał bowiem, że wykładana w szkołach etyka wyznaniowa nie może przyczynić się do rozwoju szeroko pojętego humanitaryzmu.

W 1927 r. Marian Heitzman napisał dosyć obszerny artykuł *O kulturę*

¹² H. Leleszówna: *Cel nauczania propedeutyki w szkołach średnich*, „Przegląd Filozoficzny” 1931, s. 51–52; B. Kieszkowski: *Zagadnienie programu propedeutyki filozofii*, *ibid.*, s. 59–60.

¹³ T. Kotarbiński: *W sprawie potrzeb filozofii u nas* [w:] *Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1958, s. 413.

¹⁴ Por. S. Ossowski: *Propedeutyka filozofii w szkole średniej*, „Przegląd Filozoficzny” 1926, s. 231.

¹⁵ *Ibid.*, s. 232.

*filozoficzną młodzieży*¹⁶. W jego pracy kilka razy pojawia się termin „kultura filozoficzna”. Pojęcie to wiązał z posiadaniem metody, dzięki której można by dokonywać syntetycznego ujmowania problemów teoretycznych. Prócz tego działalność syntetyzującą można, jego zdaniem, przenosić na problemy współżycia społecznego. Nie można jednak zacząć pracy nad organizowaniem społeczeństwa nie zaczynając jej nad zorganizowaniem siebie. „Propaguje się hasła organizacji pracy, tworzy się instytuty naukowe w tym celu, pisze Heitzman, a zapomina się, że aby zorganizować pracę i społeczeństwo trzeba naprzód zorganizować jednostkę”¹⁷. Celem kultury filozoficznej, w jego ujęciu, byłoby więc osiągnięcie takiej metody postępowania, dzięki której jednostka zorganizowawszy swoje życie wewnętrzne i intelektualne mogłaby ustanawiać prawidłowe stosunki społeczne.

W 1930 r. terminu „kultura filozoficzna” użył Bolesław Gawecki. Jego zdaniem kultura filozoficzna również spełnia doniosłą rolę na terenie państwa. Prowadzi ona bowiem do harmonii i pogłębienia życia społecznego. Podkreślał więc, tak jak i inni, społeczny charakter tego pojęcia. W swoim artykule pisał: „Jej brak dawał się nieraz dotkliwie we znaki Polakom, skłonnyim wciąż jeszcze do brania błyskotliwych pozorów za rzeczywistość”¹⁸. W innym fragmencie dodaje, że walkę narodowym wadom, w myśl zadań kultury filozoficznej, powinni wypowiedzieć ci, którzy mają za zadanie uzupełnić wykształcenie uczniów w myśleniu jasnym, ścisłym, rzeczowym i krytycznym.

Obszerniejszą rozprawę na temat kultury filozoficznej napisał Kotarbiński. Pochodzi ona z 1935 roku. Zadanie tej pracy zostało jednak wykonane częściowo. Omówiono w niej bowiem i zanalizowano z podaniem zarysu historycznego tylko czynnik teoretyczny. Z tego względu rozprawa ta ma ograniczone znaczenie dla rekonstrukcji badanego pojęcia, mimo to zawiera dużo cennych informacji na temat czynnika teoretycznego. Wyróżnił w niej Kotarbiński i dosyć szeroko przedstawił cztery części składowe tego czynnika. Jedną z nich jest pogląd na świat, inną część składową stanowi logika. Części te można by ująć w stylizacji podmiotowej i wówczas otrzymalibyśmy koncepcję czynnika praktycznego. Biorąc ten ostatni wzgląd pod uwagę można powiedzieć, że Kotarbiński pisząc o kulturze filozoficznej wykonał tylko połowę zadania.

Po wyzwoleniu w roku 1945 temat kultury filozoficznej w Polsce nie był poruszany.

Jeśli chodzi o częstość występowania wyrażenia „kultura filozoficzna” w polskiej literaturze filozoficznej XX wieku, to jest ona o wiele uboższa od statystyki wyrażenia „kultura logiczna”. Zapewne przyczyniły się do tego względy merytoryczne. Logika rozwijała się stopniowo i w sposób jednoznaczny. Z tego względu nie była ona w takim stopniu jak filozofia zależna od różnych

¹⁶ M. Heitzman: *O kulturę filozoficzną młodzieży*, „Minerwa Polska” 1927, 4, s. 357–370.

¹⁷ *Ibid.*, s. 366.

¹⁸ B. Gawecki: *W sprawie propedeutyki filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1930, s. 137.

punktów widzenia i różnych interpretacji. Filozofia w porównaniu z logiką narażona była w większym stopniu na różne wykluczające się niekiedy interpretacje i dlatego trudniej było stworzyć powszechnie zaaprobowaną koncepcję kultury filozoficznej niż kultury logicznej.

W przebadanej przez mnie polskiej literaturze filozoficznej XX wieku użyto 17 razy wyrażenia „kultura filozoficzna”. Wyrażenie to występuje w pracach Kotarbińskiego, Heitzmana, Ossowskiego i Gaweckiego. Biorąc pod uwagę tylko te prace, w których występuje wyrażenie „kultura filozoficzna” napisano ogółem 59 stron tekstu drukowanego. Należałoby też rozstrzygnąć, kto wniósł największy wkład teoretyczny do koncepcji kultury filozoficznej. Sprawę należałoby badać biorąc także pod uwagę następujące czynniki: ilość stron tekstu poświęconego temu zagadnieniu, częstość występowania w tekście wyrażenia „kultura filozoficzna” oraz obecność w tekście wyrażen bliskoznacznych wyrażeniu „kultura filozoficzna”. Było bowiem wielu myślicieli, którzy wnieśli znaczny wkład teoretyczny do badanego pojęcia posługując się jedynie wyrażeniami bliskoznacznymi. Mam tu na myśli Struvego i Twardowskiego. Wiele jeszcze osób używało wyrażen bliskoznacznych wyrażeniu „kultura filozoficzna”; jednak ich wkład do badanego zagadnienia jest nieco mniejszy. Mam tu na myśli Leleszównę, Kieszkowskiego, Rajchman-Ettingerową i Sośnickiego. Rozważań ich jednak nie można lekceważyć, gdyż wnoszą one nowe intuicje do badanego pojęcia przez podanie nowych wyrażen bliskoznacznych. Leleszówna np. operuje wyrażeniem „myślenie filozoficzne”¹⁹, które nie występuje w pozostałych tekstach, Sośnicki natomiast operuje wyrażeniem „wykształcenie duchowe”²⁰.

Duży wkład do koncepcji kultury filozoficznej, ze względu na ilość stron poświęconych tej problematyce i ilość wyrażen bliskoznacznych wniósł Struve i Twardowski. U Struvego wyrażenia bliskoznaczne występują 35 razy na 48 stronach drukowanego tekstu. Spośród wyrażen, którymi on operuje najwięcej (tzn. 23 razy) występuje wyrażenie „wykształcenie filozoficzne”. W następnej kolejności są: „uzdolnienia filozoficzne” i „ideał wykształcenia filozoficznego”. Każde z nich występuje 4 razy. U Twardowskiego wyrażenia bliskoznaczne występują 18 razy na 14 stronach drukowanego tekstu. Najczęściej występuje wyrażenie „wykształcenie filozoficzne” (12 razy), a potem wyrażenie „przygotowanie filozoficzne” (3 razy).

Biorąc pod uwagę częstość występowania wyrażenia „kultura filozoficzna” w pracach nawiązujących do tego zagadnienia na pierwszym miejscu należałoby umieścić Kotarbińskiego (10 razy), później Heitzmana (4 razy), Ossowskiego (2 razy) i na końcu Gaweckiego (1 raz). Charakterystyka ta jednak nie jest wyczerpująca, gdyż nie uwzględnia twórczości Struvego i Twardowskiego. Dokładna analiza ich prac wykazała, pomijając względy formalne takie jak występowanie wyrażenia „kultura filozoficzna”, że wnieśli oni duży wkład do

¹⁹ Leleszówna: *Cel nauczania...*, s. 51.

²⁰ K. Sośnicki: *Propedeutyka filozoficzna w szkole średniej*, „Muzeum” 1919, 6, s. 227.

znajomości czynnika teoretycznego a przede wszystkim praktycznego. Bez uwzględnienia ich prac nie można byłoby dokonać dokładnej rekonstrukcji pojęcia kultury logicznej. Ponieważ można dokonać rekonstrukcji pojęcia kultury logicznej za pomocą samego tylko czynnika praktycznego, odwrotnie zaś jest to niemożliwe, należałoby przyjąć, że największy wkład do badanego pojęcia wniósł Struve, Twardowski, Kotarbiński, Heitzman, Ossowski i Gawecki.

Chociaż Struve i Twardowski wnieśli stosunkowo najwięcej materiału do koncepcji kultury filozoficznej, to jednak nie wyczerpali zakresu badanego tematu. Każda osoba poruszająca sprawę nauczania propedeutyki filozofii w szkole średniej wносиła nowe intuicje do omawianego zagadnienia nie ograniczając się w swych wypowiedziach do powtarzania tego, co powiedzieli poprzednicy. Wskazówka metodologiczna płynąca z powyższych rozważań jest taka, że aby zrekonstruować pojęcie kultury filozoficznej, jakie panowało wśród filozofów i pedagogów polskich związanych ze szkołą lwowsko-warszawską należałoby uwzględnić prócz poglądów Twardowskiego, Kotarbińskiego i Struvego poglądy wszystkich tych, którzy pisali i brali udział w dyskusjach dotyczących propedeutyki filozofii. Poglądy wymienionych myślicieli będę uważał za wiodące. Struve wyraźnie postawił problem naukowego przygotowania do filozofii i rozwijał czynnik praktyczny kultury filozoficznej. Twardowski również kładł nacisk na czynnik praktyczny, natomiast Kotarbiński w doskonalszy niż inni sposób rozwinął koncepcję czynnika teoretycznego.

KONSTRUKCJA POJĘCIA KULTURY FILOZOFICZNEJ

Termin „kultura filozoficzna”, podobnie jak i termin „kultura logiczna”, spełnia te same warunki formalne. Wchodzi on mianowicie w skład szerszego od siebie pojęcia kultury. Sam zaś termin „kultura” jest wieloznaczny i w związku z tym trudno byłoby podać wszystkie sposoby jego rozumienia. Dla tematu pracy nie jest to jednak potrzebne. Pojęcie kultury filozoficznej, będąc w stosunku podrzędności do pojęcia kultury, dziedziczy wszystkie jej pozytywne i negatywne cechy. Ponieważ pojęcie kultury obarczone jest względnością i nieostrością, zatem tymi samymi cechami będzie obarczone pojęcie kultury filozoficznej. Biorąc to pod uwagę można mówić o posiadaniu kultury filozoficznej w mniejszym lub większym stopniu. Nieostrość tego pojęcia związana jest z jego względnością. Względność zaś wiąże się z faktem czasowego rozwoju różnych nauk, które mogą stanowić czynnik teoretyczny badanego pojęcia. W związku z tym możemy powiedzieć, że jakiś człowiek posiada kulturę filozoficzną wtedy, gdy posiada on znajomość teoretyczną nauk stanowiących czynnik teoretyczny w takim stopniu, jaki obowiązuje w danym czasie. Jest rzeczą oczywistą, że sama znajomość czynnika teoretycznego jeszcze nie świadczy o tym, iż człowiek posiada kulturę filozoficzną. Czynnik teoretyczny jest niezbędny, ale i niewystar-

czający. Wymaga on dopełnienia umiejętnością praktyczną, jaka wiąże się z naukami stanowiącymi czynnik teoretyczny. Widzimy więc, że względność pojęcia kultury wiąże się ze stopniem rozwoju wiedzy i umiejętności obowiązującym w określonym przedziale czasu. Ponieważ jednak termin „przedział czasu” jest nieostry, zatem i pojęcie kultury, a w tym kultury filozoficznej, będzie nosiło cechę nieostrości.

Problem kultury filozoficznej ujawnił się z chwilą, gdy pojawiła się potrzeba reorganizacji propedeutyki filozofii w szkole średniej. W związku z tym posiada on, podobnie jak i kultura logiczna, funkcję dydaktyczną, wychowawczą i naukową²¹. Te trzy podstawowe funkcje kultury filozoficznej mają z kolei aspekt jednostkowy, tzn. są potrzebne do wewnętrznego zorganizowania się jednostki ludzkiej oraz aspekt społeczny, tzn. służą zorganizowaniu społeczeństwa. Heitzman łączył te dwa aspekty w całość, gdy twierdził, że nie można organizować stosunków społecznych nie będąc samym wewnętrźnie zorganizowanym. Zorganizować zaś siebie samego możemy przez usilną pracę nad sobą. Na skutek takiej pracy uzyskujemy sprawność i wiedzę w określonej dziedzinie drogą spotęgowania i rozwinięcia swych pierwotnych dążeń i uzdolnień. Wewnętrzne zorganizowanie siebie to tyle więc, co uzyskanie pewnej kultury. W zależności zaś od tego, w jakiej dziedzinie to zorganizowanie nastąpi, możemy mówić o pewnym rodzaju kultury. Biorąc zaś pod uwagę wewnętrzną kulturę jednostek składających się na dane społeczeństwo, możemy mówić o kulturze całego społeczeństwa.

Azeby przyswoić sobie kulturę filozoficzną i móc z niej efektywnie korzystać musi być spełniony warunek wstępny. Trzeba posiadać odpowiednie wykształcenie czy przygotowanie naukowe. Tego zdania był Struve, Heitzman, Twardowski i Sośnicki. Twardowski napisał nawet artykuł *O przygotowaniu naukowym do filozofii*²². Wcześniej założyliśmy, że wyrażenia: „wykształcenie filozoficzne” czy „przygotowanie filozoficzne” są bliskoznaczne wyrażeniu „kultura filozoficzna”. Rozumując analogicznie można przyjąć, że wyrażenia: „wykształcenie naukowe” czy „przygotowanie naukowe” mogą być bliskoznaczne wyrażeniu „kultura naukowa”. Każdy z wymienionych czterech myślicieli zdawał sobie sprawę z tego, że nie jest możliwe posiadanie jakiejkolwiek kultury naukowej. Kultura filozoficzna musi się opierać na jakimś materiale faktograficznym. Takiego materiału dostarcza kultura naukowa. Najobszerniej sprawę kultury naukowej ujmował Struve. Jego zdaniem na pojęcie to składa się dobra znajomość języków obcych, takich jak: grecki, łacina, francuski, niemiecki i angielski. Celem tej umiejętności jest czytanie w oryginale dzieł sławnych filozofów²³. Prócz tego

²¹ Zob. Kotarbiński: *W sprawie potrzeb...*, s. 413; Haleprn: *op. cit.*, s. 247; H. Struve, *Wykształcenie filozoficzne fachowe* [w:] *op. cit.*, s. 737; Heitzman: *op. cit.*, s. 362; K. Twardowski: *Więcej filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 1935, 1–4, s. 1.

²² Twardowski: *O przygotowaniu naukowym...*, s. 97–99.

²³ H. Struve: *Wykształcenie naukowe specjalne jako współczynnik wykształcenia filozoficznego* [w:] *op. cit.*, s. 727.

twierdził on, że człowiek posiadający kulturę naukową powinien posiadać znajomość nauk przyrodniczych, matematycznych i humanistycznych. Szczególnie wielkie znaczenie dla kultury filozoficznej upatrywał on w naukach humanistycznych²⁴. Twardowski podobnie jak Struve ujmował kulturę naukową. Jego zdaniem składają się na nią nauki empiryczne, matematyczne i humanistyczne²⁵. Zarówno Struve jak i Twardowski twierdzili, że aby sensownie uprawiać filozofię trzeba posiadać dokładną znajomość jednej z wymienionych nauk. Jest rzeczą pożyteczną posiadać dobrą znajomość matematyki, ale nie należałoby zaniedbywać nauk humanistycznych. W zakresie pozostałych nauk wystarczyć może, ich zdaniem, znajomość encyklopedyczna zagadnień. Heitzman nie rozwijał dokładniej koncepcji kultury naukowej. Jego zdaniem można posiadać kulturę filozoficzną operując wiadomościami z zakresu szkoły średniej²⁶. Zdaniem Struvego i Twardowskiego posiadane wiadomości w zakresie przynajmniej jednej nauki powinny wykraczać poza zakres wiadomości ze szkoły średniej. Sośnicki do kultury naukowej podszedł z pozycji pedagoga. Zastanawiał się on nad tym, jakim naukom wykładanym w szkole średniej podporządkować nauki filozoficzne. Chodziło o stworzenie takiego podporządkowania, ażeby uczeń odniósł maksymalne korzyści z nauk filozoficznych i niefilozoficznych²⁷. Podobnie jak Heitzman nie wykraczał on poza zakres wiadomości uzyskanych w szkole średniej.

A. Czynniki teoretyczny. Na pojęcie kultury filozoficznej składają się dwa podstawowe czynniki wzajemnie ze sobą powiązane: czynnik praktyczny, czyli umiejętne i sprawne operowanie informacjami w zakresie nauk wchodzących w skład pojęcia kultury filozoficznej oraz czynnik teoretyczny, czyli wiedza w zakresie tych nauk. Na ogół mniejszą uwagę zwracano na umiejętność i sprawność w operowaniu danymi nauk. Wyjątek stanowią tu prace Twardowskiego, w mniejszym zaś stopniu Gaweckiego, Ossowskiego, Leleszówny. Kotarbiński, Struve i inni rozwijali dokładniej koncepcję czynnika teoretycznego. Bardzo szeroko przedstawił koncepcję czynnika teoretycznego Kotarbiński. Jego zdaniem treść tego czynnika stanowią cztery grupy zagadnień. Pierwszą grupę stanowią zagadnienia światopoglądowe. Można przyswoić sobie filozoficzny pogląd na świat, zdaniem Kotarbińskiego, przez studiowanie historii filozofii. Historia filozofii jest więc niejako nauką wiodącą. „Studiując wnikliwie historię filozofii, pisał Kotarbiński, można się bardzo rozwinąć, można się wiele nauczyć, a przede wszystkim można i trzeba oduczyć się wiele”²⁸. Inną grupę

²⁴ *Ibid.*, s. 726–727.

²⁵ Twardowski: *O przygotowaniu naukowym...*, s. 97–98. Warunkiem dla uczęszczających na seminarium do Twardowskiego była znajomość łaciny i greki oraz podstawowych języków nowożytnych.

²⁶ Heitzman: *O kulturę filozoficzną...*, s. 359, 368.

²⁷ Sośnicki: *Propedeutyka filozoficzna...*, s. 330.

²⁸ T. Kotarbiński: *Kultura filozoficzna [w:] Wybór pism*, t. 2, s. 458.

zagadnień w obrębie czynnika teoretycznego stanowi etyka. Celem jej jest konstrukcja ideału. W skład etyki wchodzi zagadnienia moralne, których rozwiązanie wskaże, jak należy żyć uczciwie oraz zagadnienia biotechniczne wskazujące jak żyć szczęśliwie²⁹. Następną grupę zagadnień, której celem jest poznanie samego siebie stanowi psychologia. Nie chodzi jednak Kotarbińskiemu o psychologię rozpatrującą takie zagadnienia metafizyczne, jak np. zagadnienie substancjalności duszy, ale o psychologię opartą na eksperymencie zewnętrznym³⁰. Ostatnią grupę zagadnień stanowi, zdaniem Kotarbińskiego, logika, metodologia i teoria poznania. Dzięki tym naukom zagadnienia światopoglądowe, etyczne i psychologiczne mogą być konsekwentnie uporządkowane, a zatem mogą stanowić spójną całość.

Czynnik teoretyczny w ujęciu Struvego niewiele różnił się od treści, jaką nadawał mu Kotarbiński. Do nauk, które zostały wymienione włączył Struve estetykę, metafizykę i wstęp do filozofii. Uporządkował on jednak nauki według innej kolejności niż to czynił Kotarbiński. Nauką wiodącą uczynił studia nad poszczególnymi zagadnieniami filozoficznymi. Realizowane to było w zakresie przedmiotu, który nosił nazwę „Wstęp do filozofii”. Następną grupę zagadnień, historię filozofii, stawiał na drugim miejscu i wreszcie na końcu pozostawiał studiowanie poszczególnych nauk filozoficznych, takich jak: logika, metafizyka, psychologia, estetyka i etyka³¹. Inni, jak Heitzman, Rajchman-Ettingerowa, Ossowski uważali, że w skład nauk filozoficznych powinna jeszcze wchodzić socjologia³².

Jeśli chodzi o związki występujące między naukami filozoficznymi, to zwolennicy psychologizmu (Ossowski, Pechnik, Bohdan Zawadzki i inni) uważali, że nauką podstawową wśród innych nauk filozoficznych powinna być psychologia a dopiero potem logika. Przeciwnicy psychologizmu uważali, że nauką podstawową powinna być logika. Edmund Parnes proponował, aby do czynnika teoretycznego weszły nauki o osobliwych stanach świadomości, takie jak okultyzm i spirytyzm³³.

Między czynnikiem teoretycznym i praktycznym kultury filozoficznej istnieją związki podobne do tych, jakie zachodzą między analogicznymi elementami kultury logicznej. Im bogatszy jest materiał informacyjny w obrębie czynnika teoretycznego, tym potencjalnie wyższą kulturę filozoficzną może posiadać człowiek. Dodatkowym warunkiem, który musi być spełniony, aby człowiek posiadał kulturę filozoficzną, jest stopień praktycznego opanowania czynnika teoretycznego. Można zatem powiedzieć, że kulturę filozoficzną jednostki

²⁹ *Ibid.*, s. 463.

³⁰ *Ibid.*, s. 468.

³¹ Struve: *Wykształcenie filozoficzne...*, s. 734, 738-739, 746.

³² Zob.: Rajchman-Ettingerowa: *op. cit.*, s. 135; Ossowski: *op. cit.*, s. 232; Heitzman: *op. cit.*, s. 367.

³³ E. Parnes: *W sprawie reformy tzw. propedeutyki filozoficznej w naszych szkołach średnich*, „Muzcum” 1913, t. II, z. 1, s. 212.

ludzkiej wyznacza bogactwo treści tego czynnika i stopień ich opanowania. Ponieważ w skład kultury filozoficznej wchodzi kultura logiczna, osoba posiadająca kulturę filozoficzną nie może działać niezgodnie z zasadami postępowania, do jakich prowadzi posiadanie kultury logicznej. Charakteryzuje się ona natomiast czynnikiem dodatkowym, którego nie posiada osoba mająca tylko kulturę logiczną.

Podczas dokonywania analizy czynnika praktycznego kultury filozoficznej określe, na czym polega ta wartość dodatkowa.

B. Czynniki praktyczne. Ponieważ logika wchodzi w zakres czynnika teoretycznego kultury filozoficznej, zatem osoba posiadająca kulturę filozoficzną będzie charakteryzowała się poprawnością rozumowania pod względem logicznym oraz umiejętnością wyrażenia własnych myśli. Z tych dwóch umiejętności wynikają dwie cechy konsekwentne: racjonalna postawa wobec twierdzeń, które uznaje się za prawdziwe oraz konsekwencja w zakresie działania i myślenia. Wymienione czynniki mają charakter swoistości filozoficznej, czyli stanowią cechy konstytutywne kultury filozoficznej, które nie dają się logicznie wyprowadzić z umiejętności i cech konsekwentnych właściwych dla czynnika praktycznego kultury logicznej i nie są z nimi w sprzeczności. Ponieważ zaś etyka wchodzi w skład pojęcia kultury logicznej, jej postulaty nie są również elementem swoistym dla czynnika praktycznego kultury filozoficznej.

Kultura logiczna nie zakłada dokonywania syntezy faktów z różnych dziedzin życia i z różnych nauk. Kiedy mówimy, że jedną z cech kultury logicznej jest dostrzeganie związków twierdzenia lub faktu z innymi twierdzeniami lub faktami, to zawsze dodajemy „z innymi faktami lub twierdzeniami, ale podobnej natury”. Człowiek posiadający kulturę filozoficzną wznosiłby się w swoich uogólnieniach na wyższe piętro abstrakcji. Wielu filozofów polskich, jak np. Struve, Kotarbiński, Heitzman i Leleszówna, określali ten problem jako zagadnienie najogólniejszego, filozoficznego poglądu na świat. Rozwijanie światopoglądu wiązało się u Kotarbińskiego i Strugego ze studiowaniem historii filozofii. „Studiując wnikliwie historię filozofii, pisał Kotarbiński, można się bardzo rozwinąć, można się wiele nauczyć...”³⁴. Tendencja do tworzenia najogólniejszych syntez byłaby więc swoistą cechą czynnika praktycznego kultury filozoficznej.

Twardowski dopuszczał istnienie takiej tendencji. Nie twierdził on jednak, że można zrealizować do końca ideę naukowego światopoglądu pojętego monistycznie. Z tą dążnością do uogólnień wiąże się ściśle cecha inna. Jest nią tolerancja pozbawiona cech dogmatyzmu, doktrynerstwa i sceptycyzmu. Wobec niemożliwości dokonania ostatecznej syntezy rodzi się przeświadczenie, że nie ma wspólnej miary ścisłości dla zagadnień pochodzących z różnych dziedzin życia. Wyraz temu przekonaniu dał również J. Łukasiewicz w swojej mowie rektorskiej inaugurującej rok szkolny 1922/23 w Uniwersytecie Warszawskim.

³⁴ Kotarbiński: *Kultura filozoficzna*, s. 458.

„Syntezą badań filozoficznych jest system filozoficzny, wszechstronny pogląd na świat i na życie. Systemu takiego dać nie potrafię; nie wierzę bowiem, by można dziś stworzyć system filozoficzny, który by spełniał wymagania metody naukowej” (*O determinizmie*). Zrozumienie niemożności zbudowania światopoglądu monistycznego rodzi tolerancję. Z rozwojem zjawiska tolerancji związany jest rozwój psychologii. Synteza wiedzy powinna się dokonywać, zdaniem Twardowskiego, „[...] w oświeceniu psychiki ludzkiej, tego ostatecznego źródła zarówno wszelkich nauk humanistycznych i przyrodniczych jak też wszelkich dzieł literatury i wszelkich w historii zapisanych działań ludzkich”³⁵. O tolerancji jako antytezie fanatyzmu pisał Kotarbiński, wspominał Twardowski, Struve i Ossowski.

Zasada tolerancji i świadomość niemożności zbudowania światopoglądu monistycznego leżą u podstaw światopoglądu pluralistycznego, który charakteryzował przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej.

Wymienione cechy, chociaż związane są z ludzką jednostką, mają też aspekt społeczny. Zdaniem Ossowskiego harmonijne życie społeczne może się rozwijać przy założeniu szeroko pojętego humanitaryzmu, a więc i tolerancji³⁶. Społeczny aspekt dążenia do najogólniejszej syntezy i tolerancji występował wyraźnie u Heitzmana, Ossowskiego, Gaweckiego, Rajchman-Ettingerowej, Halperna i Kotarbińskiego. Szczególnie wyraźnie występuje on u Heitzmana, który sugeruje, że jednostka nie może być dobrym obywatelem, jeśli nie posiada kultury filozoficznej. Nie jest bowiem w stanie zrozumieć współpracy i kooperacji między warstwami i zawodami, gdyż nie traktuje państwa jako organicznej całości³⁷. W sposób nieco odmienny jedność społeczną ujmowała Rajchman-Ettingerowa. Rozumiała ją ona w aspekcie kulturowym³⁸.

Na podstawie przeprowadzonych analiz widzimy, że cechami swoistymi czynnika praktycznego kultury filozoficznej jest tendencja do najogólniejszych syntez przejawiająca się jednostkowo i społecznie oraz tolerancja występująca jako zasada działania jednostki lub zasada działania społecznego.

ZWIĄZEK KULTURY FILOZOFICZNEJ Z TEORIĄ KULTURY ŚWIECKIEJ

Ponieważ w skład kultury filozoficznej wchodzi kultura logiczna, zatem wszystkie te cechy będą przysługiwały teorii kultury świeckiej, jakie przysługują jej w związku z kulturą logiczną. Obowiązujący więc będzie nadal, jako podstawowy, wniosek prof. Andrzeja Nowickiego dotyczący racjonalistycznego i pluralistycznego podejścia do problemów kultury, w taki sposób, aby nazwy

³⁵ Twardowski: *Filozofia w szkole średniej*, s. 2.

³⁶ Por.: Ossowski: *op. cit.*, s. 232.

³⁷ Por.: Heitzman: *op. cit.*, s. 364.

³⁸ Rajchman-Ettingerowa: *op. cit.*, s. 132–133.

pozorne nie zasłaniały sobą rzeczywistego przedmiotu kultury³⁹. W skład teorii kultury świeckiej tworzonej przez osoby posiadające kulturę filozoficzną weszłyby więc tylko zespoły takich przekonań, które spełniałyby warunki racjonalności, tzn. które byłyby intersubiektywnie komunikowalne i kontrolowalne. Warunki te twierdzeniom uznawanym za racjonalne stawiali wszyscy przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej piszący na temat kultury filozoficznej. Podstawowym więc zadaniem kultury świeckiej powinna być obrona interesów społeczeństwa przed bezkrytycznym pojmowaniem poglądów głoszonych przez różne odmiany postaw irracjonalistycznych. Poglądy te bowiem nie spełniając warunku intersubiektywnej kontrolowalności nie są możliwe do sprawdzenia, a zatem mogą się okazać fałszywe. W związku z tym podstawową cechą człowieka tworzącego kulturę świecką jest we wszelkich sprawach merytorycznych kierować się rozumem⁴⁰.

Pojęcie kultury logicznej jest węższe od pojęcia kultury filozoficznej. Z tego wynika, że koncepcja kultury świeckiej tworzona na gruncie kultury filozoficznej powinna ulec rozszerzeniu o dodatkowe postulaty, które trudno byłoby sprecyzować w oparciu o teorię kultury logicznej. Swoistymi cechami czynnika praktycznego kultury filozoficznej są: dążenie do ogólnej syntezy, tzn. do najogólniejszego, naukowego poglądu na świat i zasada tolerancji. Cechy te powinny się stać zasadami dodatkowymi, wyznaczającymi działalność osoby tworzącej kulturę świecką. Jak już wcześniej zaznaczyłem dążenie do ogólnej syntezy i zasada tolerancji są ze sobą ściśle powiązane. Nie jest możliwe dokonanie ogólnej syntezy, jeśli wszystkie sprawy ujmuje się z jednakową miarą ścisłości. Człowiek tworzący kulturę świecką, aby nie utracić wątków, które mogą stanowić jej wszechstronność i bogactwo musi, zgodnie z zasadą tolerancji, zaaprobować te wszystkie postawy, które się mieszczą w zakresie bardzo szeroko pojętego racjonalizmu. W ten sposób nie przekroczy wskazań, jakie stawiała koncepcja kultury świeckiej w oparciu o kulturę logiczną. Zastosowanie zasady tolerancji w działalności praktycznej pozwoli na stworzenie harmonijnej koncepcji stosunków społecznych, tzn. takich stosunków, które powinny stopniowo eliminować różne nierówności społeczne⁴¹. Ukoronowaniem tego typu działalności będzie stworzenie takiego ogólnego poglądu na świat, w którym uzasadnienie znajdą zarówno jednostki, jak i różne grupy społeczne.

³⁹ Por.: A. Nowicki: *Polska filozofia kultury (1918–1939) a teoria kultury świeckiej*, „Euhemer” 1977, 1 (103), s. 5.

⁴⁰ K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kraków 1949, s. 77.

⁴¹ Por.: Kotarbiński: *Kultura filozoficzna*, s. 463. Zdaniem Ossowskiego nie można stworzyć społecznej podstawy dla szeroko pojętego humanitaryzmu opierając się na etyce wyznaniowej. Zob. Ossowski: *op. cit.*, s. 232.

SUMMARY

In Polish philosophical literature there has not so far appeared a study developing a conception of philosophical culture which persisted among Polish philosophers in the interwar period. This conception was connected with the concept of logical culture and had the same origin. It therefore derived from the Warsaw–Lvov school and was propagated by its continuators. A major role in its development was played by K. Twardowski, T. Kotarbiński, and H. Struve, although the latter did not belong to the Warsaw–Lvov school.

Similarly to logical culture, the conception of philosophical culture can be characterized by distinguishing in it theoretical and practical aspects. The theoretical aspect of philosophical culture includes information from the domains of history of philosophy, ethics, psychology, logic, methodology, and epistemology, whereas in the sphere of the practical aspect these data are reflected as a capacity of reasoning and articulating one's own thoughts as well as an ability to carry out the most general syntheses.

The concept of philosophical culture indicates certain features which should characterize a propagator of secular culture. These features include: a rationalistic attitude to various opinions and an ability to perform a general synthesis combined with the principle of tolerance.

РЕЗЮМЕ

В польской философской литературе не разработана до сих пор концепция философской культуры, созданная польскими философами между первой и второй мировыми войнами. Концепция эта связана с понятием логической культуры и имела тот же источник. Она возникла в среде львовско-варшавской школы и популяризировалась ее продолжителями. Значительную роль в ее формировании сыграли К. Твардовски, Т. Котарбински и Х. Струве, который к ней не принадлежал.

Концепцию философской культуры, как и логической культуры, можно охарактеризовать выделяя в ней теоретический и практический факторы. Теоретический фактор философской культуры включает знание истории философии, этики, психологии, логики, методологии и теории познания, в сфере практического фактора зато эти знания проявляются как способность мышления и излагания своих мыслей, а тоже умение проводить самый общий синтез.

Из понятия философской культуры вытекают некоторые черты, которыми должен обладать человек пропагирующий светскую культуру. Эти черты это: рационалистическое отношение к различным взглядам, способность проводить синтез, тесно связана с толерантностью.

Czesław GRYKO

Prawo a kultura. Pojęcie kultury prawnej

Право а культура. Понятие юридической культуры

Law and Culture. The Conception of Legal Culture

UWAGI WSTĘPNE

W rozwoju współczesnej nauki obserwujemy znamiennej ewolucję zmierzającą do dwu z pozoru przeciwnych kierunków: jest to z jednej strony pogłębiająca się specjalizacja i w związku z tym powstawanie nowych dyscyplin naukowych, a z drugiej integracja wynikająca z konieczności współpracy specjalistów dziedzin szczegółowych. Pojawiły się nowe problemy „pogranicza” nauk a w związku z tym i hybrydalne pojęcia. Jednym z nich jest „kultura prawna”. Ten nowy element współczesnego słownika nauk humanistycznych został przejęty z języka popularno-naukowej publicystyki, gdzie siłą rzeczy nie przywiązuje się większej wagi do pedantycznego, z punktu widzenia przeciętnego użytkownika języka, rozgraniczenia znaczeniowego pojęć. Jak zauważa Krzysztof Pałeczki, mimo że pojęcie jest młode, to zdążyło się już wokół niego nagromadzić wiele nieporozumień i niejasności:

Wielu autorów posługuje się pojęciem kultury prawnej bez żadnych uwag wyjaśniających i w kontekstach tak różnych, że rekonstrukcja znaczenia jest praktycznie niemożliwa [...]. Nie będzie więc przesady, jeżeli powiem, że kultura prawna ma tyle znaczeń, ilu autorów o niej wspomina, przy czym dla różnic pomiędzy tymi znaczeniami dosyć ważne jest to, jaką dziedzinę nauki dany autor reprezentuje [...]. Trzeba też wspomnieć o braku w literaturze szerszych opracowań dotyczących kultury prawnej, a to, co można na ten temat znaleźć, jest z reguły przyczynkiem dorzuconym przy okazji opracowywania zbliżonej teoretycznie problematyki¹.

¹ K. Pałeczki: *O użyteczności pojęcia kultura prawna*, „Państwo i Prawo” 1974, 2 (336), s. 65. K. Pałeczki jest autorem niepublikowanej pracy doktorskiej *Pojęcie kultury prawnej – próba analizy i możliwości zastosowania*, Kraków 1970. Już po napisaniu tego tekstu ukazał się artykuł S. Russockiego *Wokół pojęcia kultury prawnej*, „Przegląd Humanistyczny” 1986, 11/12 (254/255), s. 15–22 oraz dwutomowy zbiór prac na prawach rękopisu *Kultura prawna i dysfunkcjonalności prawa*, UW, Wydz. Prawa i Administracji, Warszawa 1988, t. 1, s. 310, t. 2, s. 311–548 zawierający m. in. art. A. Kojdera: *Kultura prawna: problem demarkacji i użyteczności pojęcia*, t. 1, s. 13–37.

Stwierdzenie to jest ciągle aktualne i prawdziwe. Ta zawilość interpretacyjna skłania niektórych autorów do sceptycyzmu w kwestii praktycznej doniosłości problemu², mimo że praktyczna społeczna doniosłość znajomości prawa, jego oceny, postaw wobec prawa, jego prestiżu nie są podważane. Trudności wynikają z niejednoznaczności części składowych pojęcia i związków między nimi, a ściślej z trzech następujących okoliczności:

- 1) niejednoznaczności nazwy „kultura”,
- 2) niejednoznaczności nazwy „prawo”,
- 3) charakteru związku logicznego występującego między składnikami nazwy „kultura prawna”.

Najprościej jest traktować „kulturę prawną” jako iloczyn logiczny nazw jej składników, tzn. kultury i prawa. Prowadziłoby to jednakże do utożsamiania kultury prawnej z kulturą i prawem i zatracenia specyfiki pojęcia. Aby uchwycić swoistość kultury prawnej należy wyodrębnić to, co jest wspólne oraz to, co różni kulturę i prawo.

POJĘCIE KULTURY

Punktem wyjścia jest przyjęcie określonej ogólnej koncepcji kultury. Truizmem jest twierdzenie o beznadziejnej wieloznaczności tego terminu. Świadom był tego już w XVIII wieku Johann Gottfried Herder pisząc, że „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura”³. Co oczywiście nie znaczy, że nie należy podejmować trudu jego określenia. W rezultacie w literaturze kulturologicznej funkcjonuje setki definicji. Znajdziemy więc szerokie i wąskie, opisowe i wartościujące, sprawozdawcze, regulujące i projekcyjne określenia fenomenu kultury. W literaturze polskiej najbardziej znane są definicje sformułowane przez socjologów: Stefana Czarnowskiego, Jana Szczepańskiego i Antoninę Kłoskowską. Dla S. Czarnowskiego kultura to „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie”⁴. J. Szczepański modyfikuje nieco definicję Czarnowskiego pisząc, że „kultura to ogół wytworów działalności ludzkiej, materialnych i niematerialnych, wartości i uznawanych sposobów postępowania, zobiektywizowanych i przyjętych w dowolnych zbiorowościach, przekazywanych innym zbiorowościom i następnym pokoleniom”⁵. W podobnym sensie funkcjonuje definicja A. Kłoskowskiej, dla której kultura „jest to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające

² Por. K. Opalek: *Pojęcia „kultury” i „stylu” w nauce o polityce i w prawoznawstwie*, Warszawa 1976.

³ J. G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*, t. I, Warszawa 1962, s. 4.

⁴ S. Czarnowski: *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa 1982, s. 252.

⁵ J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*, wyd. III, Warszawa 1972, s. 78.

według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswojonych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań”⁶. Te przykładowo zaprezentowane najpopularniejsze definicje są szerokie i opisowe, nie wartościujące. Czy są one przydatne dla naszych celów?

Ich użyteczność dla założonej analizy jest znikoma. Przede wszystkim filozof kultury i badacz kultury prawnej nie może uciec od wartościowania zjawisk kultury. Filozofia jest zaangażowana w propagowanie określonych wartości, a nie jakichkolwiek. Używając terminu „kultura prawna” również zdajemy sobie sprawę z jego aksjologicznego uwikłania. Stąd dla Michała Bereźnickiego, który formułuje popularną, publicystyczną definicję kultury prawnej, nie jest ona ogółem dorobku społecznego zobiektywizowanego i przekazywanego w danym społeczeństwie następnym pokoleniom, a odnoszącym się do instytucji prawnych, lecz „cechującą obywateli umiejętność (wewnętrzna gotowość) podporządkowania przepisów prawnych wartościom społecznym wyższego rzędu, uczuciowo-emocjonalny stosunek do naruszeń prawa, ich sprawców, spontaniczny udział w zapobieganiu i zwalczaniu naruszeń prawa, umiejętność dociekania źródeł i przyczyn naruszeń prawa, umiejętność sygnalizowania i motywowania potrzeby niezbędnych zmian w sferze obowiązującego prawa oraz wspieranie przedsięwzięć mających na celu stworzenie sprawcom czynów przestępczych warunków ułatwiających im pozytywne włączenie się w nurt życia zbiorowego”⁷. Wyraźnie widoczne jest tu aksjologiczne i intelektualno-emocjonalne zaangażowanie. Dla kultury prawnej nie jest obojętne, jakie wartości kultura realizuje. Mamy więc tu do czynienia z dwoma zakresami kultury. Jeden jest szeroki, rozpatrywany jako opozycja „kultura-natura”. Najpełniej wyraża ją określenie Floriana Znanieckiego:

Fakty badane przez nauki społeczne i humanistykę, a ignorowane przez nauki przyrodnicze — astronomię, fizykę, chemię, biologię, geologię — współcześnie określane są ogólnym terminem „kultura”. Pojęcie oznaczone przez ten termin obejmuje religię, język, literaturę, sztukę, zwyczaje, obyczaje, prawa [podkr. — Cz. G.], organizację społeczną, technikę wytwarzania, wymianę gospodarczą, a także filozofię i naukę”⁸.

Drugi jest węższy, selektywny, wartościujący, prowadzący do opozycji „kultura — antykultura”. Oczywiście, że zjawiska należące do „antykultury” stanowią element kultury w rozumieniu pierwszym, szerszym. Ta dwuznaczność kultury rzutuje również na pojmowanie kultury prawnej.

⁶ A. Kłoskowska: *Kultura masowa*, Warszawa 1964, s. 40.

⁷ M. Bereźnicki: *Kultura prawna*, „Prawo i Życie” z 22 VII 1973, 17 (458), s. 3.

⁸ F. Znaniecki: *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971, s. 22.

POJĘCIE PRAWA

Wbrew pozorom pojęcie prawa nie jest mniej wieloznaczne niż pojęcie kultura. Okazuje się, że pytanie „co to jest prawo?” jest nie mniej kłopotliwe niż pytanie „co to jest kultura?”. W poczuciu rezygnacji konstatował Jerzy Lande w 1933 roku: „definicje pojęcia centralnego — prawa — są wytworami dowolnej pomysłowości autorów i przedstawiają taką różnorodność, że trudno nieraz uwierzyć, aby dotyczyły samego pojęcia”⁹. Czterdzieści lat później tę niewesołą myśl powtórzy Grzegorz Leopold Seidler:

Wydaje się, że mimo rozwiniętych dociekań na tym polu stale otwarte pozostaje pytanie na temat koncepcji prawa. Bez większej przesady można powiedzieć, że jest to najbardziej podstawowy, ale i najbardziej dyskusyjny problem jurysprudencji¹⁰.

I znowu mamy tu do czynienia z klęską... urodzaju, nadmiarem definicji prawa. Oczywiście z prawniczego punktu widzenia sprawa jest prosta. Do zawodowego prawnika przemawia zdanie Hobbesa, że nie mądrość stwarza prawo, lecz władza. Łatwo jest wówczas sformułować także definicje prawa, które w istocie są zbieżne:

[...] prawo to ogół uniwersalnych wzorców postępowania, wyrażających wolę i interesy klasy panującej, ustanowionych lub uznanych przez państwo, które mają na celu umocnienie stosunków społecznych korzystnych dla klasy panującej, których przestrzeganie zagwarantowane jest przez państwo i które regulują stosunki szczególnie doniosłe z punktu widzenia państwa”¹¹,

prawo to:

[...] system norm ogólnych i abstrakcyjnych, związany genetycznie i funkcjonalnie z działalnością państwa, którego funkcję i treść określa układ sił klasowych oraz stopień rozwoju cywilizacji¹².

Problem pojawia się wtedy, gdy na prawo patrzy filozof lub prawnik o ambicjach filozoficznych. Dla niego samo obowiązywanie z mocy przymusu państwowego nie jest wystarczające jako główny wyróżnik prawa. Wie on bowiem, że dla zrozumienia prawa konieczne jest poznanie jego celu i wartości. Oznacza to wyjście poza prawo obowiązujące. Skutkiem obrania za ogólne pojęcie prawa ujęcia dogmatycznego jako „prawa obowiązującego pozytywnie” jest niemożność znalezienia istoty prawa w znaczeniu wyodrębnienia klasy zjawisk prawnych. Ujęcie dogmatyczne spełnia swoje zadanie, gdy prawnik ogranicza się do wykładni treści obowiązujących przepisów.

⁹ J. Lande: *Sprawa teorii prawa* [w:] *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959, s. 639.

¹⁰ G. L. Seidler: *Z zagadnień filozofii prawa*, Lublin 1978, s. 30.

¹¹ A. Łopatka: *Wstęp do prawnictwa*, wyd. III popr., Warszawa 1975, s. 186.

¹² W. Lang, J. Wróblewski, S. Zawadzki: *Teoria państwa i prawa*, Warszawa 1979, s. 265.

Natomiast jeśli o prawie chce się wypowiadać tezy teoretyczne, to ujęcie dogmatyczne jest niewystarczające. Skrajnym wyrazem takiej dogmatycznej tendencji była nawiązująca do pozytywizmu prawniczego „czysta nauka prawa” (*Reine Rechtslehre*) Hansa Kelsena¹³, której zwolennikiem w Polsce był Szymon Rundstein¹⁴. Przedmiotem „czystej teorii prawa” miało być badanie samego systemu norm prawnych traktowanego formalnie, tzn. uznanie formy za element istotny z pominięciem treści. Normy prawne są uporządkowane hierarchicznie i swoje uzasadnienie biorą w dowolnie założonej przez Kelsena normie podstawowej (*Grundnorm*). Prawo zostaje w ten sposób sprowadzone nie do dziedziny rzeczywistych zjawisk społecznych, lecz do beztreściowej sfery normatywności: „Dla «czystej» teorii prawa nie istnieją fakty, jako czynniki samoistne; samoistną jest tylko norma prawna”¹⁵. Istotą normy prawnej jest forma: „Punkt ciężkości nie spoczywa w przedmiocie ujmowanym, lecz w sposobie ujęcia przedmiotu”¹⁶. Prawo ujmowane więc jest nie jako treść, ale jako ujęcie treści.

Przedmiotem „czystej teorii prawa” miało być tylko i wyłącznie obowiązujące prawo pozytywne „oczyszczone” od wszelkich elementów faktyczności: „[...] pojęcie prawa nie jest zwykłym uogólnieniem konkretnych przejawów w różnorodności empirycznej, lecz pojęciem formującym i kategorialnym”¹⁷. Oznacza to przyznanie się do praktycznej niemożności ustalenia realnej definicji prawa. Ostatecznie normatywizm dochodzi do skonstruowania takiego systemu prawa, któremu w rzeczywistości nic nie odpowiada i, jak zauważył J. Lande, kierując się myśleniem normatywnym, moglibyśmy mieć stosowane w Polsce, za aprobatą „czystej teorii prawa”, współczesne prawo hotentockie lub kodeks Hammurabiego¹⁸. Autor ten tak podsumowuje kelsenowskie określenie prawa:

[Kelsen] znalazł się wobec definicji, w której tautologia osiągnęła szczerłość i jasność zupełną: norma prawna (obowiązująca) to norma należąca do systemu norm obowiązujących. Subtelny myśliciel u kresu długiego procesu pracy osiągnął wynik zupełnie podobny do tego, który zdobył prostym odruchem niezapomniany sienkiewiczowski Roch Kowalski: jeśli tradycyjne określenia prawa wykazują budowę podobną do typu „wuj to mąż wujenki”, to zdobycz Kelsena staje godnie obok lapidarnej definicji Rocha: „wuj to wuj”¹⁹.

¹³ Por. H. Kelsen: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübingen 1911, wyd. II rozszerzone, 1925, wyd. polskie w przekładzie T. Przeorskiego: *Podstawowe zagadnienia nauki prawa państwowego*, Wilno, t. I (1935), t. II (1936); *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1925 (*Ogólna nauka o państwie*); *Reine Rechtslehre, Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig 1934, wyd. polskie: *Czysta teoria prawa*, Warszawa 1935; *General Theory of Law and State*, Harvard 1949 (*Ogólna teoria prawa i państwa*).

¹⁴ S. Rundstein: *Zasady teorii prawa*, Warszawa 1924.

¹⁵ *Ibid.*, s. 16.

¹⁶ *Ibid.*, s. 219.

¹⁷ *Ibid.*, s. 64.

¹⁸ J. Lande: *Norma a zjawisko prawne* [w:] *Studia...*, s. 189.

¹⁹ *Ibid.*, s. 305–306.

Krytyka normatywizmu nie jest trudna i była często podejmowana²⁰. Przedstawiłem go po to, aby uświadomić do jakich konsekwencji prowadzi dogmatyczne ujęcie prawa. Jakie jest wyjście z tej fałszywej koncepcji Kelsena umieszczającej kryterium prawa w obowiązaniu i sztucznie ograniczającej „rzeczywistość prawną” do systemu norm obowiązujących? Jedynym wyjściem jest porzucenie formalno-normatywnej metody na rzecz metody realistycznej traktującej prawo w jego związku z podłożem społeczno-kulturowym, prawnik bowiem nie może abstrahować od społecznych zadań prawa — każda norma prawna ma swoją treść, określony cel jako rezultat społecznego działania normy. To miał na myśli Stanisław Druszkowski (Druks), kiedy pisał:

Poznanie prawa obejmuje nie tylko logiczny rozbiór istniejących pojęć prawnych, ale także stwierdzenie celu lub celów, dla których one skonstruowane zostały. Badanie celu jest nieodzownie konieczne dla zrozumienia pojęć prawnych, gdyż ich budowa została celem, wartością przewodnią spowodowana. Eliminowanie badania celu prowadzi do redukcji przepisu prawnego, do mniej lub więcej algebraizowanej formy zdania, do bezpłodnego operowania formułami [...]. Zdaniem moim nie można budować teorii prawa zgodnej z wymaganiami przedmiotu przy zupełnym eliminowaniu pojęć celu i wartości. Każde bowiem zdanie prawne określa jakieś dane społecznego życia schematycznie i poddaje je jakiejś ocenie, wartościowaniu [...]. Cel konstrukcji jest jednym z istotnych tematów teorii prawa. Jurysprudencja zaniedbująca badanie celu, pozostaje na prymitywnym stopniu rozwoju, podobnym do nauki przyrody organicznej w stadium samej tylko klasyfikacji przed poznaniem głębszych związków biologicznych²¹.

Trzeba więc wyjść poza sam system prawny, skoro prawo należy do porządku społeczno-kulturowego i podlega heteronomicznej ocenie. Dla kultury prawnej analiza metodą formalno-dogmatyczną samego obowiązującego prawa pozytywnego nie wystarcza.

AKSJOLOGIA PRAWA

We współczesnym prawoznawstwie prawo obywatelstwa zdobyła wielo-

²⁰ W Polsce więcej było krytyków niż zwolenników Kelsena. Wyrazem tego są trzy poważne prace polemiczne z okresu międzywojennego, a mianowicie: J. Lande: *Norma a zjawisko prawne. Rozważania nad podstawami teorii prawa na tle krytyki systemu Kelsena* [w:] *Prace z dziedziny teorii prawa*, Kraków 1925, s. 235–348, A. Peretiatkowicz: *Teoria prawa i państwa H. Kelsena* [w:] *Studia prawnicze*, Poznań 1938, s. 3–79, Cz. Martyniak: *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, Lublin 1938, s. VIII i 291, wyd. II, 1939 (praca habilitacyjna) i jedna praca aprobująca autorstwa S. Rundsteina, który był jedynym „czystym” normatywistą w Polsce! *Zasady teorii prawa*, Warszawa 1924, s. 368. W okresie powojennym należy wskazać na książkę J. Wróblewskiego: *Krytyka normatywistycznej teorii prawa i państwa Hansa Kelsena*, Warszawa 1955. Por. także omówienie normatywizmu: G. L. Seidler: *Doktryny prawne imperializmu*, wyd. III, Lublin 1979, s. 106–139.

²¹ S. Druks: *Z zagadnień filozofii prawa: Kelsen i jego szkoła*, „Przegląd Współczesny” 1924, 28, s. 287–289.

płaszczyznowa metoda badania prawa²², zmierzająca do wszechstronnej analizy prawa²³. W polskim prawoznawstwie sformułował ją J. Lande nawiązując do jednopłaszczyznowej teorii psychologicznej Leona Petrażyckiego²⁴. Wyróżnił on w ramach teorii prawa trzy płaszczyzny badawcze: „idealną”, „psychologiczną” i „socjologiczną”²⁵. Współcześnie obok płaszczyzny logiczno-językowej, socjologicznej, psychologicznej uznaje się funkcjonowanie płaszczyzny aksjologicznej odpowiadającej na pytanie: jakie prawo jest wartościowe?²⁶.

Ocena prawa jest możliwa wtedy, gdy założymy istnienie wartości niezależnych od niego, będących wzorem czy ideałem tworzenia prawa²⁷. Problem ten stał się aktualny, gdy dokonał się rozdział między normami prawa tradycyjnego funkcjonującego w małych społecznościach, a prawem stanowionym rządzących, sankcjonowanym przez władzę państwową. Ów proces w europejskim kręgu kulturowym dokonał się w Rzymie, gdzie *ius* stało się *lex scripta*. W interesie władzy (prawodawcy) jest nadanie prawu dodatniej wartości moralnej i ukształtowanie w społeczeństwie postawy legalistycznej, gdzie kwalifikacja prawna zachowania ludzkiego określa kwalifikację moralną. Ocena moralna stanowi następstwo kwalifikacji prawnej. Obowiązek przestrzegania prawa staje się podstawowym obowiązkiem moralnym, a przekroczenie jakiegokolwiek przepisu prawnego staje się czynem nagannym moralnie. Oto przykład takiego rozumowania:

Z uwagi na to, że przestrzeganie ustaw radzieckich jest nie tylko prawnym, ale i moralnym obowiązkiem wszystkich członków społeczeństwa socjalistycznego, naruszenie każdej normy prawa socjalistycznego — nawet wówczas, gdy samo przez się nie daje ono podstaw do uznania za niemoralnego sprawcy tego naruszenia — już dlatego, że przestrzeganie ustaw radzieckich stanowi obowiązek nie tylko prawny, ale i moralny członka społeczeństwa socjalistycznego, jest amoralne²⁸.

²² Por. J. Wróblewski: *Prawo i płaszczyzny jego badania*, „Państwo i Prawo” 1969, 6; id.: *Zagadnienie wielopłaszczyznowości w metodologii współczesnej teorii prawa*, „Studia Prawnicze” 1969, 21; K. Opałek: *Przedmiot prawoznawstwa a problem tzw. płaszczyzn prawa*, „Państwo i Prawo” 1969, 6; J. Wróblewski: *Teoria prawa – wielopłaszczyznowa, empiryczna czy socjologiczna*, „Studia Metodologiczne” 1974, 12.

²³ Por. G. L. Seidler: *Wposzukiwaniu systemu wszechstronnej analizy prawa*, Ann. Univ. Mariae Curie-Skłodowska, sectio G, vol. 14, Lublin 1967, s. 1–22; przedruk w: *Z zagadnień...*, s. 9–50.

²⁴ Niektórzy autorzy za twórcę wielopłaszczyznowej teorii prawa uznają L. Petrażyckiego. Według Kazimierza Opałka Petrażycki obok „płaszczyzny psychologicznej” podejmował też problemy „płaszczyzny logiczno-językowej”, „socjologicznej” i „aksjologicznej”. Por. K. Opałek: *Teoria Petrażyckiego a współczesna teoria prawa* [w:] *Z zagadnień teorii prawa i teorii nauki Leona Petrażyckiego*, Warszawa 1969, s. 123–126. Również sam Lande uznaje prekursorstwo Leona Petrażyckiego w tej kwestii.

²⁵ J. Lande: *Historia filozofii prawa* (1931) [w:] *Studia...*, s. 414–418; *Sprawa teorii prawa* (1933) [w:] *Studia...*, s. 673–680.

²⁶ Por. rozdział *Filozoficzne oraz metodologiczne zagadnienia teorii państwa i prawa* w podręczniku: Lang, Wróblewski, Zawadzki: *op. cit.*, s. 21–42.

²⁷ Por. J. Wróblewski: *Filozoficzne problemy teorii prawa (Rozważania metodologiczne)*, „Państwo i Prawo” 1974, 11 (345), s. 3–15.

²⁸ M. Kariewa: *Prawo i moralność w społeczeństwie socjalistycznym*, Warszawa 1955, s. 109.

Taka harmonia między prawem i moralnością jest jedynie pobożnym życzeniem, stąd słuszna krytyka reguły absolutnego legalizmu przeprowadzona przez Henryka Jankowskiego, który stwierdza, że podporządkowanie moralności prawu prowadzi do „fetyszyzacji, sakralizacji prawa pozytywnego [...] a w dalszej konsekwencji do praktycznego zanegowania instrumentalnego charakteru prawa wobec celów traktowanych jako standard jego oceny”²⁹.

W świetle doświadczeń II wojny światowej oczywiste stało się, że uzasadnienie obowiązywania prawa jedynie jego pozytywnością i wolą prawodawcy jest niewystarczające. Wyroki Międzynarodowego Trybunału w Norymberdze wskazały, że istnieją jakieś normy ogólnoludzkie, które zakazują realizować zło, mimo że wyrządzanie owego zła było realizacją postawy legalistycznej, posłuszeństwa wobec obowiązującego prawa. Szczególnie ostro problem ten jawi się prawnikowi, który w procesie realizacji prawa zmuszony jest „własne poczucie prawne składać w ofierze autorytatywnemu rozkazowi prawnemu; pytać tylko o to, co jest zgodne z prawem, nigdy natomiast — czy coś jest sprawiedliwe”³⁰ i jest „[...] winien posłuszeństwo prawu nawet wtedy, gdy prawo pozostaje w konflikcie ze sprawiedliwością. Sprawiedliwość jest wprawdzie celem prawa, lecz cel ten schodzi ze świata, skoro tylko prawu dał życie, prawo zaś żyje dalej choćby do swego rodzica nie było zupełnie podobne”³¹. Pozaustawowe okoliczności usprawiedliwiają postępowanie *contra legem* uzasadniając je wartościami wyższymi niż czysta, formalna legalność. Najczęściej ma się tu na myśli sprawiedliwość, słuszność, analizowane niezależnie od ich stosunku do norm prawa obowiązującego. Tak ujmowana ocena prawa jest zazwyczaj rozpatrywana jako dychotomia pozytywizmu prawniczego odrzucającego oceniające badanie prawa i doktryn prawa natury³². Ujęcie pozytywistyczne nie sprzyja kulturze prawnej, skoro uniemożliwia ocenę systemu prawnego.

PRAWO NATURY JAKO UZASADNIENIE PRAWA POZYTYWNEGO

Prawo można opisywać dwójako: przedstawiając je jako system obowiązujących norm, jak czynią to prawnicy i na sposób filozoficzny, dociekając natury prawa i dokonując „[...] konfrontacji treści norm z zasadami filozoficznymi leżącymi u podstaw systemu”³³. W świadomości ludzkiej tkwi głęboko przekonanie o istnieniu idealnego, „naturalnego” fundamentu prawa obowiązującego, funkcjonującego jako kryterium jego oceny. To opierając się na owych intuicjach

²⁹ H. Jankowski: *Prawo i moralność*, Warszawa 1968, s. 173.

³⁰ G. Radbruch: *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 1924, s. 33.

³¹ *Ibid.*, s. 250.

³² Por. J. Wróblewski: *Aksjologia – dylemat pomiędzy pozytywizmem prawniczym a doktryną prawa natury*, „Państwo i Prawo” 1966, 9.

³³ G. L. Seidler: *Przedmiot filozofii prawa*, „Studia Filozoficzne” 1985, 2–3, s. 7.

nie pojmowanych „prawach naturalnych” mówimy, że jakieś prawo jest niesprawiedliwe lub wyrok sądowy stanowi pogwałcenie naturalnego poczucia sprawiedliwości. To w oparciu o ową naturalną powinność Antygona narusza ustalony porządek prawny uważając zakaz Kreona za bezprawny. Trudno nie zgodzić się z opinią Leo Straussa, który pisze, że „[...] potrzeba prawa naturalnego jest dzisiaj tak samo oczywista, jak była oczywista przez całe wieki i tysiąclecia”³⁴ i „[...] odrzucenie prawa naturalnego musi z konieczności prowadzić do katastrofalnych następstw”³⁵. Prawo naturalne formułuje to, co być powinno pozostając w permanentnym konflikcie z tym, co jest aktualnie (prawo pozytywne). Zdaniem Marii Boruckiej-Arctowej prawo natury „jest wyrazem poszukiwania pewnych absolutnych ideałów, które mogłyby stać się uzasadnieniem aspiracji i dążeń określonych pokoleń bądź pomóc w przeciwstawianiu się wadom i niesprawiedliwości istniejących stosunków i obowiązujących zasad postępowania”³⁶. Właśnie sposób, w jaki owych ideałów poszukuje się, stał się główną przyczyną nieporozumień wokół prawa natury. Szczególnie wyraźnie widać to w marksistowskim prawoznawstwie. K. Opalek i J. Wróblewski stwierdzają: „spekulatywne rozważania o stojącym ponad pozytywnym porządkiem prawnym prawie natury i o ponadczasowym ideale państwa, krzewiące się po dziś dzień w nauce burżuazyjnej, posiadają co prawda znaczenie jako wyraz określonych dążeń społeczno-politycznych i wywierały nieraz w przeszłości doniosły wpływ na przemiany ustrojowoprawne, ale ze względu na idealistyczne założenia filozoficzne są naukowo nie do przyjęcia”³⁷. Jeszcze dobitniej wyraża to Jerzy Kowalski: „Teorie prawa natury z punktu widzenia rozwoju nauki należą do historii, choć ciągle są jeszcze uprawiane, jak ciągle uprawiane jest znachorstwo mimo rozwiniętej wiedzy medycznej”³⁸. W ostatnich latach dochodzi jednak do głosu tendencja bardziej wyważona. Przełomem stała się tu wydana w 1982 roku książka Marii Szyszkowskiej *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*. Entuzjastyczną przedmowę napisał G. L. Seidler. Według niego praca

[...] zawiera pasjonujący opis teoretycznych usiłowań polskich filozofów prawa, przeciwstawiających się relatywizmowi, aby uzasadnić społeczny autorytet prawa przez wiązanie prawa bądź z wartościami moralnymi, bądź z rozmaicie rozumianym ideałem społecznym. Autorka z wyjątkową kulturą słowa niepostrzeżenie wiedzie czytelnika ku „oknu”, z którego rozciąga się perspektywa na całość najważniejszych problemów zajmujących polską filozofię prawa ostatniego stulecia. Zachowując najpełniejszy obiektywizm w referowaniu różnych stanowisk, przedstawia swą koncepcję prawa natury o zmiennej treści. Jej ideę rozumiem jako zmieniające się wyobrażenia społeczeństwa

³⁴ L. Strauss: *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 10.

³⁵ *Ibid.*, s. 11.

³⁶ M. Borucka-Arctowa: *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Kraków 1957, s. 5.

³⁷ K. Opalek, J. Wróblewski: *Zagadnienia teorii prawa*, Warszawa 1969, s. 353. Por. też A. Łopatka: *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 1969, s. 12.

³⁸ J. Kowalski: *Drogi i bezdroża prawa natury* „Prawo i Życie” 1972, 15.

o słusznym prawie, pozostające w związku z obowiązującym prawem. Przy czym niezmienną istotą tych wyobrażeń jest szacunek dla godności ludzkiej, którą chyba najlepiej oddaje goethowskie słowo „Ehrfurcht”. Zdaniem Marii Szyszkowskiej tak pojęte prawo natury staje się czynnikiem wartościującym prawo pozytywne, będąc jednocześnie dyrektywą jego zmiany³⁹.

Roman Tokarczyk w recenzji z książki stwierdził:

[...] utrwalają się stopniowo pozycje zwolenników filozofii prawa, ale i zarysowały się jak gdyby realne możliwości kreowania marksistowskiej doktryny prawa natury [...]. Potwierdzając legitymację filozofii prawa do formułowania własnej systematyzacji doktryn prawa natury przypomnieć należy, że wszystkie wielkie systemy filozoficzne zrodziły odpowiadające im systemy filozofii prawa. Skoro marksizm należy bez wątpienia do wielkich systemów filozoficznych, brak głębszych racji naukowych przeciwstawiających się możliwości rozwoju marksistowskiej filozofii prawa a w konsekwencji i marksistowskiej, filozoficznej systematyzacji doktryn prawa natury [...]. Jednocześnie nie może to bynajmniej oznaczać rezygnacji z podejmowania polemik przez marksistowskich filozofów prawa z autorami niemarksistowskimi zajmującymi się prawem natury⁴⁰.

Zarysowała się więc realna możliwość pogodzenia koncepcji prawa naturalnego ze światopoglądem marksistowskim. Dlaczego dokonuje się to tak późno i z takimi oporami? W dużej mierze wynika to z nawyków językowych i pewnego stereotypu utożsamiającego doktrynę prawnonaturalną z jej tomistyczną wersją, z Bogiem jako ostatecznym źródłem prawa:

Prawo naturalne jest odbiciem w duszy ludzkiej odwiecznego prawa Bożego, *lex aeterna*, które jest tożsame z porządkiem świata stworzonego wolą Bożą⁴¹. [...] partycypacja prawa boskiego w ludzkiej naturze rozumnej nazywa się prawem naturalnym⁴².

Tymczasem już w wieku XVII prawo naturalne uległo sekularyzacji i jego źródeł poszukuje się w istocie człowieka: „Prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność”⁴³. Proces ten w XX wieku się pogłębił i obecnie „[...] najmniej liczni — utożsamiają je z prawem Boga”⁴⁴.

Nie dotyczy to sytuacji w Polsce, gdzie wobec braku zainteresowania marksistów doktryna praw naturalnych została zmonopolizowana przez filozo-

³⁹ M. Szyszkowska: *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*, Warszawa 1982, s. 7.

⁴⁰ R. Tokarczyk: *O potrzebie filozofii prawa (W związku z książką M. Szyszkowskiej)*, „Państwo i Prawo” 1983, 12, s. 94, 95. Wielu autorów wyraża sceptycyzm co do koncepcji marksistowskiej doktryny prawa natury i nie podziela optymizmu R. Tokarczyka. Por. J. Zajądło: *Marksistowska doktryna prawa natury in statu nascendi czy rehabilitacja antypozytywizmu?* „Państwo i Prawo” 1986, 9, s. 14–28.

⁴¹ Cz. Strzeszewski: *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 14.

⁴² M. A. Krąpiec: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 199.

⁴³ H. Grotius: *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, Warszawa 1957, t. 1, s. 92.

⁴⁴ Szyszkowska: *Teorie...*, s. 39.

fię tomistyczną. Dominujące dziś w świecie teorie prawa natury odrzucają istnienie Boga jako źródła prawa naturalnego. Według M. Szyszkowskiej

[...] teorie prawa natury o zmiennej treści ujmują prawo natury jako element świata kultury tworzonego przez człowieka. Ujawniony zostaje w ten sposób związek tego prawa ze świadomą działalnością człowieka trwającego w powiązaniach społecznych. Sama nazwa tego prawa pozwala odczytać, że człowiek jest ujmowany w tych teoriach w kategoriach rozwoju. Teorie prawa natury o zmiennej treści rysują stan powinności ukierunkowujący energię społeczeństwa. Człowiek żyjący w określonych warunkach i w danym czasie jest twórcą tak pojmowanego prawa natury. Jest więc najwyższym punktem odniesienia i pełni tę rolę, którą w tradycyjnych teoriach prawa natury pełnił Bóg⁴⁵.

Odwoływanie się do praw naturalnych występuje wtedy, gdy obowiązujący system prawny daleki jest od doskonałości. Czynione są próby formułowania „podstawowych praw”, podmiotowych „praw człowieka”, które winny być realizowane przez każdy system prawny. Po drugiej wojnie światowej zostały one proklamowane w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ* z r. 1948 i *Paktach praw człowieka ONZ* uchwalonych w r. 1966. Są one artikulacją naturalnych praw każdego człowieka do życia, do wolności osobistej, do bezpieczeństwa osobistego⁴⁶, do równości wobec prawa, do własności, do przekonań, do pracy, do odpoczynku, do wykształcenia, do pełnego rozwoju osobowości. Obok tych praw człowieka powstają nowe jak: prawo do życia w pokoju, prawo do rozwoju, prawo do życia w zdrowym środowisku naturalnym, prawo do poszanowania wspólnego dziedzictwa ludzkości, prawo do komunikowania się⁴⁷. Tak więc prawo natury staje się kryterium oceny prawa obowiązującego. Ze względu na balast znaczeniowy terminu „prawo natury” należałoby zastanowić się, czy przy zachowaniu jego treści nie posługiwać się inną terminologią; prawa słusznosciowe, prawa podstawowe, prawa elementarne.

W tym kontekście nie jest słuszne stanowisko K. Opałka, dla którego

[...] operowanie pojęciem prawa pozytywnego prowadzi niejednokrotnie do zakamulowania nawrotów do tych koncepcji, które zasadniczo zostały odrzucone, a więc przede wszystkim koncepcji prawa natury i tzw. żywego prawa [...]. Cechą wspólną tych rozważań jest tendencja do przyjmowania, że normy obu powyższych rodzajów mogą mieć charakter norm prawa „same przez się”, niezależnie od uznania państwowego. Są to nie tylko poglądy błędne w świetle marksistowskiej teorii prawa, ale także — przy określonym stopniu ich nasilania się — stwarzające niebezpieczeństwo podważania państwowego ładu prawnego przez stawianie ponad nim zasad „ponadpozytywnych” bądź głoszenia swobody czerpania w praktyce prawniczej z „żywego prawa” z uszczerbkiem dla prawa autoryzowanego przez państwo⁴⁸.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 168.

⁴⁶ Art. 3 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* brzmi: „Każdy człowiek ma prawo do życia, wolności i do bezpieczeństwa osobistego”.

⁴⁷ Por. A. Łopatka: *Nowe prawo człowieka – prawo do rozwoju* [w:] *Problemy teorii i filozofii prawa*, Lublin 1985, s. 153–160.

⁴⁸ K. Opałek: *Zagadnienia teorii prawa i teorii polityki*, wyd. II, Warszawa 1986, s. 233.

Skoro jednak autor ten uważa, że „[...] różnica między tym „nowoczesnym” prawem natury a tradycyjnym jest nieistotna”⁴⁹, to zrozumiała stała się jego rezerwa wobec teorii prawa natury. Dla określenia poziomu kultury prawnej konieczne jest funkcjonowanie kryteriów oceny prawa. Taką rolę może spełniać realizacja przez obowiązujące prawo pozytywne podstawowych, elementarnych, naturalnych praw człowieka.

ŚWIADOMOŚĆ PRAWNA

Ustalenia dotyczące kultury prawnej muszą uwzględniać, obok zachowań i postaw prawodawcy, również działania i postawy podmiotów zobowiązanych i uprawnionych do określonego zachowania. Kultura prawna funkcjonuje w szerszej całości, którą określamy mianem świadomości prawnej. Jest to kategoria wewnętrznie zróżnicowana, ale dwa jej elementy są stałe: społeczna znajomość norm prawnych i pozytywny lub negatywny stosunek do tych norm. Świadomość prawną analizować można w trzech aspektach: aspekcie normatywnym, socjologicznym i psychologicznym.

Świadomość prawna w aspekcie normatywnym jest to pewien pożądany przez normodawcę stan znajomości prawa (wiedzy o prawie) oraz pożądany stan akceptacji przez adresatów podstawowych wartości moralnych reprezentowanych przez dany porządek prawny⁵⁰.

Prawodawca zakłada określoną znajomość prawa jako przesłankę odpowiedzialności prawnej będącą konsekwencją tradycyjnej formuły prawnej, że *ignorantia iuris nocet* lub *ignorantia iuris non excusat*. Ten fikcjonalizm prawniczy zwalnia prawodawcę od zajmowania się problematyką skuteczności działania prawa zależną od: 1) znajomości przepisów prawnych przez ich adresatów, 2) oceny zasad prawnych przez obywateli i 3) zgodności regulacji prawnej z obiektywnymi prawami⁵¹. W aspekcie socjologicznym, który jest ściśle związany z psychologicznym analiza świadomości prawnej dokonywana jest tylko na podstawie badań empirycznych i dotyczy faktycznego funkcjonowania prawa w społeczeństwie. Uznając, że znajomość prawa (aspekt socjologiczny świadomości prawnej) i postawy wobec prawa (aspekt psychologiczny świadomości prawnej) tworzą kulturę prawną społeczeństwa i akceptując twierdzenie Anny Turskiej, że „społeczna znajomość prawa jest w głównej mierze funkcją działającego porządku prawnego [...] i że wszelkie prawo działające jest otwartym na społeczną percepcję układem”⁵² dostrzegamy obustronną zależ-

⁴⁹ Id.: *Pojęcie prawa pozytywnego*, „Państwo i Prawo” 1978, 12, s. 13.

⁵⁰ Lang, Wróblewski, Zawadzki: *op. cit.*, s. 463–464.

⁵¹ Por. J. Kowalski: *Wstęp do nauk o państwie i prawie*, wyd. II, Warszawa 1967, s. 82–83.

⁵² A. Turska: *O niektórych teoriach społecznej znajomości prawa* [w:] *Studia z teorii prawa*, Warszawa 1965, s. 220.

ność, jaka istnieje między „dobrym”, wartościowym prawem i społeczną świadomością prawną.

KULTURA PRAWNA I PRAWNICZA

Kultura prawna leży na pograniczu pojęcia kultury prawa, aksjologii prawa, świadomości prawnej. Według K. Pałęckiego pojęcie kultury prawnej całego społeczeństwa rozumiane jest w co najmniej pięciu wariantach:

a) kultura prawna jako miernik przestrzegania prawa — w tym znaczeniu używa się pojęcia kultury prawnej dla wskazania znikomej ilości naruszeń przepisów prawnych w społeczeństwie (a w szczególności przepisów prawa karnego); b) kultura prawna jako miernik stopnia internalizacji norm prawnych; c) kultura prawna jako miernik wiedzy o prawie — o kulturze prawnej w tym znaczeniu mówi się wówczas, gdy stwierdza się wysoki stopień orientacji w obowiązujących przepisach prawnych, względnie znajomości zasad prawnych; d) kultura prawna jako miernik poziomu świadomości prawnej — w tym znaczeniu używa się pojęcia kultury prawnej dla określenia sytuacji, gdy oprócz dobrej znajomości przepisów czy zasad prawnych występują w danej populacji wyrobione oceny i postulaty dotyczące prawa; e) kultura prawna jako miernik zachowania ciągłości historycznej prawa — w tym ujęciu mówi się o kulturze prawnej w znaczeniu tradycji prawnej, tzn. gdy w społeczeństwie kultywowane są określone formy tworzenia i realizowania prawa, wykształcone w długich okresach czasu, formy powszechnie akceptowane i stosowane niejednokrotnie nawykowo. Pewną odmianą znaczenia kultury prawnej jako miernika przestrzegania prawa jest używanie tego pojęcia jako miernika popularności postawy legalistycznej w danym społeczeństwie. O kulturze prawnej mówi się w tym sensie wtedy, gdy w społeczeństwie powszechne jest poszanowanie prawa (a nawet rodzaj pewnego kultu prawa), opartego na przekonaniu o pozytywnej roli norm prawnych dla utrzymania porządku społecznego⁵³.

Sam autor definiuje kulturę prawną jako „[...] ogół prawnych działań symbolicznych danej zbiorowości w określonym czasie”⁵⁴. Wszystkie te definicje nie są poprawne. Cechuje je synonimiczność polegająca na tym, że uznaje się kulturę prawną za wyrażenie zastępcze innych pojęć (prestiz, świadomość prawna) przy ukrytym, mało sprecyzowanym dodatnim wartościowaniu tego terminu. Natomiast koncepcja semiotyczna prezentowana przez K. Pałęckiego, ograniczająca kulturę prawną do działań symbolicznych, jest za ciasna. Zakres jej definiensa nie obejmuje np. działań bezpośrednich należących do zakresu definiendum. W takiej sytuacji w literaturze spotkamy użycie pojęcia kultura prawna będący wyrazem rezygnacji z precyzji wypowiedzi:

Nie wdając się w uściślenia słowne, wypadnie powiedzieć, że każde społeczeństwo posiada jakąś społeczną praktykę realizacji ogólnych zasad prawnych, jakiś stopień posłuchu dla prawa, jego prestiżu, jakieś ogólne nawarstwienie rozmaitych ocen, postaw moralnych, obyczajowych, społecznych, które wspierają lub osłabiają funkcjonowanie całości systemu prawnego. Ów ogół nawyków

⁵³ Pałęcki: *O użyteczności...*, s. 72.

⁵⁴ Id.: *O pojęciu kultury prawnej*, „Studia Socjologiczne” 1972, 2 (43), s. 215.

i wartości związanych z akceptacją, oceną, krytyką i realizacją obowiązującego systemu prawnego, można określić jako ogólną kulturę prawną danego społeczeństwa⁵⁵.

Proponuję, żeby sprowadzić określenie kultury prawnej do formuły klasycznej definicji: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*, czyli przez podanie rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej⁵⁶. *Genus proximum* to ta część kultury, która reguluje współzycie społeczeństwa zorganizowanego w państwo. W jej skład wchodzi: a) poglądy, idee, wartości i oceny objaśniające miejsce jednostki i grupy społecznej w państwie i wyjaśniające pochodzenie władzy i rolę prawa; b) zespół norm postępowania (prawnych, moralnych, obyczajowych) służących utrwaleniu i rozwojowi przyjętej koncepcji władzy i prawa; c) zespół zachowań określonych zarówno przez obowiązujące prawo, jak i pozaprawne normy akceptowane przez władzę⁵⁷. Byłoby to więc coś więcej i jednocześnie mniej niż sama kultura normatywna i samo prawo. Najbliższym znaczeniowo byłoby tu używane przede wszystkim w etologii pojęcie etosu jako całokształtu społecznie uznanych wartości i norm regulujących zachowanie się członków danej zbiorowości. Za *differentia specifica* należałoby uznać z jednej strony tylko te normy prawne, w których wyrażają się zasady prawne, czy lepiej idee określające system prawny, z drugiej tylko te poglądy, wartości kulturowe, które umożliwiają ocenę danego porządku prawnego. W konkluzji: Kultura prawna społeczeństwa jest to całokształt norm, wartości, poglądów, zachowań wyrażających idee określające system prawny, znanych i przestrzeganych przez władzę i społeczeństwo, a umożliwiających ocenę danego porządku prawnego i porównanie historyczne i przestrzenne z innymi systemami prawnymi.

Skoro mówimy o kulturze prawnej uzasadnione jest używanie pojęcia podkultury prawnej charakteryzujące kulturę prawną danego środowiska społecznego. Niekiedy podkultura prawna, np. środowisk przestępczych będzie w istocie „antykulturą prawną”. Szczególnie ważna jest podkultura prawna ludzi profesjonalnie zajmujących się prawem. Zostawiam na uboczu spór o to, kto jest

⁵⁵ A. Podgórecki: *Prestiż prawa*, Warszawa 1966, s. 179–180.

⁵⁶ W kwestii definiowania pojęcia „kultury politycznej”, a fortiori prawnej odosobnione stanowisko zajmuje Jan Woleński, który uważa, iż formuła *definitio fiat per genus proximum et differentiam specificam* nie stosuje się do tych pojęć i „[...] nie należy dążyć do charakterystyki definicyjnej kultury politycznej. Należy się raczej zająć możliwie wszechstronnym opisem tego pojęcia — próbując w tym opisie wykorzystać różnorodne intuicje, które zawarte są w dotychczasowych koncepcjach” [J. Woleński: *Problemy metodologiczne definiowania pojęcia „kultura polityczna”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Nauk Politycznych” 1980, z. 14, s. 32]. Jako alternatywną do metody definicyjnej proponuje on metodę analityczną. Por. J. Woleński: *Uwagi na temat pojęcia kultury politycznej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Nauk Politycznych” 1980, z. 16, s. 7–23.

⁵⁷ Por. H. Rot: *O prawie jako zjawisku kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” 1973, 4, s. 89–106.

prawnikiem⁵⁸ i przyjmuję za Bronisławem Wróblewskim szeroki zakres tego pojęcia: „[...] prawnikiem jest ten, kto ma funkcjonalnie do czynienia z prawem pozytywnym w sposób ciągły”⁵⁹.

W odróżnieniu od kultury prawnej całego społeczeństwa „podkulturę prawną” prawników proponuję nazwać „kulturą prawniczą”. Jest to termin używany przez B. Wróblewskiego, ale w szerszym znaczeniu. Kulturą prawniczą określa on pewną całość zachowania się osobowości humanistycznej (człowieka) odpowiadającą prawu pozytywnemu, operującą wartościami bezwzględными i względnymi, wśród których wartości centralne stanowią wartości prawne i sprawiedliwościowe. Zadaniem jej jest aktualizowanie i urzeczywistnianie w zachowaniu się wartości prawnych, sprawiedliwościowych oraz w postaci stosowanej do poprzednich wartości słusznościowych i pożytkowych⁶⁰. Centralnym elementem tej kultury prawnej jest znajomość „rzemiosła prawniczego”, a więc znajomość przepisów prawnych, umiejętność wykładni prawa, znajomość zasad tworzenia prawa. Studia prawnicze wyrabiają w psychice absolwenta skłonności normatywne, dogmatyczne i formalizujące⁶¹. Postawa legalistyczna prawnika prowadzi do konserwatyizmu umysłowego i życiowego oportunistu, którego literackim obrazem jest postać Asesora z *Pana Tadeusza*:

Asesor, niegdyś cara, dziś Napoleona
Wierny sługa⁶²

Jak twierdzi B. Wróblewski styczność z prawem pozytywnym i technika posługiwania się nim wytwarza u prawnika abstrakcyjne, formalizujące, pragmatystyczne, praktyczne i teleologiczne nastawienia. Towarzyszą im skłonności logizacyjne, sceptycyzm, konserwatyzm i tradycjonalizm⁶³. Może to znaleźć odbicie w zbytnej formalistycie systemu prawnego, „nadmiarze norm” prowadzącym do zbyt daleko posuniętej penalizacji i jurydyzacji życia społecznego, „nadmiarze zmian” grożących zachowaniem stabilności i pewności prawa, czyli swoistą „inflacją” przepisów prawnych⁶⁴. Prawnik posiadający dobrą znajomość prawa może to wykorzystać do jego naruszenia, „obchodzenia”, zmierzając do

⁵⁸ J. Lande stosuje kryterium formalne uznając, że prawnikiem jest tylko ten, kto zawodowo zajmuje się szerzeniem, wszczepianiem i umacnianiem jednolitości prawa. Por. J. Lande: *Sprawa teorii prawa* (1934), s. 23–24.

⁵⁹ B. Wróblewski: *Język prawny i prawniczy*, Prace Komisji Prawniczej PAU, nr 3, Kraków 1948, s. 138.

⁶⁰ B. Wróblewski: *Studia z dziedziny prawa i etyki*, Warszawa 1934, s. 421–423.

⁶¹ R. Dyboski: *Uniwersytety a wychowanie obywatelskie w „O naprawę Rzeczypospolitej”*, 1922, s. 120. Por. Wróblewski: *Studia...*, s. 349.

⁶² A. Mickiewicz: *Pan Tadeusz*, wyd. XXVIII, Warszawa 1979, s. 324.

⁶³ Wróblewski: *Studia...*, s. 388–389.

⁶⁴ Por. M. Borucka-Arctowa: *Problemy granic prawa [w:] Problemy teorii i filozofii prawa*, Lublin 1985, s. 50.

osiągnięcia celów formalnie zgodnych z prawem, ale niezgodnych z „duchem” prawa i potępianych przez normy moralne. Niezbędnym uzupełnieniem kultury prawniczej jest więc kultura etyczna. Autorytet prawa obniża wadliwość procesu tworzenia prawa. Nauka prawa formułuje całe katalogi dyrektyw racjonalnego tworzenia prawa, racjonalnego stosowania prawa i racjonalnej realizacji prawa⁶⁵.

Wydawane są nawet zasady techniki prawodawczej w formie aktów legislacyjnych⁶⁶. Przykładowo Lon Luvois Fuller sformułował osiem kanonów „dobrego” prawa:

Jeśli chcesz, aby ludzie stosowali się do jakichś ogólnych reguł postępowania: 1) sformułuj ogólne zasady postępowania tak, aby ludzie mogli przewidzieć, czego się w takiej a takiej sytuacji od nich oczekuje; 2) poinformuj podległych ogłoszonemu prawu o jego treści, aby ludzie wiedzieli, czego się od nich oczekuje; 3) staraj się, aby działanie prawa nie rozciągało się w przeszłość; 4) staraj się, aby prawo było zrozumiałe dla tych, którzy mają je stosować; 5) staraj się nie formułować praw ze sobą sprzecznych; 6) wymagaj od ludzi w swych prawach tylko tego, co mogą spełnić; 7) możliwie rzadko zmieniaj prawa, tak aby podlegli mogli się według praw orientować w swym działaniu; 8) dbaj o zgodność między prawami ogłoszonymi a aktualnym ich stosowaniem⁶⁷.

Oczywiście reguły te zapewniają doskonałość w sensie instrumentalnym (kultury prawniczej), ale nie zapewniają owej doskonałości w szerszym zakresie (kultury prawnej). Kanony te mogą być użyte zarówno do konstruowania prawa sprawiedliwego, słusznego, pozostającego w zgodzie z potrzebami społecznymi, jak i prawa nadużywającego władzę, dysponującego czystym, fizycznym przymusem.

ANALIZA EMPIRYCZNA KULTURY PRAWNEJ

Zadaniem artykułu była analiza samego pojęcia kultury prawnej, a nie badanie kultury prawnej jako zjawiska, które można badać tylko metodami empirycznymi. Uwagi Adama Podgóreckiego o badaniu działania prawa dotyczą w równej mierze i kultury prawnej:

„[...] poza wiedzą historyczną dotyczącą klasowego uwarunkowania prawa — próby znalezienia prawidłowości powstawania, funkcjonowania i oddziaływania prawa mogą być dokonane tylko na podstawie badań empirycznych, a nie abstrakcyjnej jedynie refleksji⁶⁸.

⁶⁵ Por. m. in. J. Wróblewski: *Sądowe stosowanie prawa*, Warszawa 1972; id.: *Wartości a decyzja sądowa*, Wrocław 1973; id.: *Zasady tworzenia prawa*, wyd. III rozszerzone, Łódź 1984; S. Wronkowska: *Problemy racjonalnego tworzenia prawa*, Poznań 1982; J. Bafia: *Zasady tworzenia prawa*, Warszawa 1980.

⁶⁶ Np. Zarządzenie nr 238 Prezesa Rady Ministrów z dn. 9 grudnia 1962 r.: *Zasady techniki prawodawczej*.

⁶⁷ L. L. Fuller: *Moralność prawa*, Warszawa 1978, s. 16, 74.

⁶⁸ A. Podgórecki: *Prawo i moralność w książkach i w działaniu* [w:] *Poglądy społeczeństwa polskiego na moralność i prawo*, Warszawa 1971, s. 243. Por. także: A. Kojder: *Dwa rodzaje wiedzy o społecznej znajomości prawa: spekulatywne i empiryczne*, „Studia Socjologiczne” 1972, 2 (43), s. 225–239.

Nie znam badań socjologicznych kultury prawnej⁶⁹. Podejmowane w Polsce badania empiryczne dotyczą prawie wyłącznie problemów świadomości prawnej i mogą dostarczyć tylko fragmentarycznych informacji o kulturze prawnej naszego społeczeństwa. Ostatnio np. prasa doniosła o wynikach sondażu przeprowadzonego w połowie kwietnia i opracowanego w lipcu 1986 roku przez Centrum Badania Opinii Społecznej. Zapytano 1498 osób, co sądzą o praworządności i przestrzeganiu prawa⁷⁰. Na pytanie „Czy Polskę można nazwać państwem praworządnym?” większość ankietowanych odpowiedziała twierdząco (61,7%), chociaż „tylko nieliczni nie mieli jakichkolwiek zastrzeżeń”. Wskazywano na różne formy nierówności wobec prawa — 76,2% uważa, że istnieją u nas grupy uprzywilejowane wobec prawa, a tylko 13,8% sądzi odmiennie, nadużywania prawa, np. tylko 20,3% sądzi, że MO dobrze wywiązuje się ze swoich obowiązków. Większość wypowiada się za potrzebą powołania Strażnika Praw Obywatelskich (66,4%)⁷¹, ale jednocześnie połowa ankietowanych domaga się wprowadzenia na stałe do kodeksu karnego przyjętych przejściowo obostrzonych przepisów odpowiedzialności karnej, a tylko 10% zniesienia ich po r. 1987; 57% uważa, że należy jeszcze zaostrzyć sankcje obowiązujące od 1 VII 1986, a tylko 4% badanych sądzi, że to, co się dzieje to nadmiar surowości. Ujawnione w tym sondażu postawy rygorystyczne odbiegają w znacznym stopniu od ocen i postulatów postępowej myśli penitencjarnej.

⁶⁹ Wyjątkiem potwierdzającym regułę jest art. A. Kojdera: *Elementy kultury prawnej studentów prawa* [w:] *Kultura prawna i dysfunkcjonalność...*, t. 1, s. 237–258.

⁷⁰ Por. A. W. Małachowski: *Czy jesteśmy praworządni?* „Przegląd Tygodniowy” z 3 VIII 1986, 31 (227), s. 7; S. Podemski: *Ostre widzenie*, „Polityka” z 9 VIII 1986, 32 (1527), s. 3.

⁷¹ Pierwszego stycznia 1988 roku weszła w życie ustawa o rzeczniku praw obywatelskich.

SUMMARY

The paper presents an analysis of the conception of “legal culture”, indicating the incorrectness of the definitions proposed so far. For legal culture the analysis by the formal — dogmatic method of positive law in operation alone is found insufficient. Apart from the question about what is in agreement with the law, one should also ask if this is just. The positivistic approach does not facilitate legal culture, since it does not enable an evaluation of the legal system. According to the author, the need of natural law as a factor evaluating positive law is obvious. There also exists a real possibility of reconciling the conception of natural law with Marxist worldview. Legal culture is described as “... the wholeness of norms, values, opinions and behaviour expressing the ideas which determine the legal system, known to and obeyed by the authorities and the society, as well as enabling an evaluation of a given legal order and historical and spatial comparison with other legal systems”. The paper also contains a narrower term, “the juristic culture”, which characterizes legal culture of career people professionally dealing with the law. The necessary supplement of juristic culture is found in ethical culture.

РЕЗЮМЕ

В статье дается анализ понятия „юридическая культура”, указывается одновременно неправильность существующих до сих пор дефиниций. Анализ, проведенный формально-догматическим методом, действующего позитивного права для юридической культуры недостаточен, так как наряду с вопросом о том, что является соответствующим закону, надо тоже ставить вопрос о том, является ли это справедливым.

Позитивистский подход не содействует юридической культуре так как не позволяет оценить систему законов. Согласно автору, бесспорной является необходимость существования натурального права как фактора оценивающего позитивное право. Существует тоже реальная возможность совместить концепцию натурального права с марксистским мировоззрением. Юридическая культура это „... совокупность норм, ценностей, взглядов, поведений выражающих идеи определяющие систему права, известных и соблюдаемых так органами власти как и обществом, которые дают возможность оценить правовой порядок, а тоже сравнить его в историческом и пространственном плане с другими правовыми системами. В статье используется тоже понятие „юридическая культура” в более узком смысле, как определение профессиональной культуры людей занимающихся правом. Необходимым дополнением юридической культуры является этическая культура.

Stefan SYMOTIUK

Konfiguracje przestrzenne minigrup społecznych a typy myślenia dialogowego

Общественное пространство как определитель „коллективного мышления”

Social Space as a Determinant of “Collective Thinking”

„Koło” lub „krąg” należą do najwcześniejszych form przestrzennej organizacji zbiorowości ludzkich. Inklinacja ku tej geometrycznej strukturze utrwaliła się w budowie wczesnych osiedli ludzkich a następnie miast, a także znajdujemy ją w różnych formach „zgromadzeń” mających na celu podejmowanie decyzji politycznych lub dokonywanie ceremonii. Stopniowo „krąg” pęka, przekształca się w „pół-krąg” w architektonice widowni teatrów starożytnych czy współczesnych sal parlamentarnych. Gdy kończy się militarna funkcja miast następuje odejście od koła ku policentryczności lub liniowości układów urbanistycznych, linii produkcyjnych, układów militarnych (choć dawna „kołowość” widoczna jest np. na planie każdego starszego miasta). Wraz ze zmianą przestrzenną wzrasta mobilność i amorficzność zbiorowości ludzkich, ich mozaikowy, chaotyczny charakter, wertykalna i horyzontalna wielokształtność środowiska ich życia. Słowo „krąg” przetrwało głównie w języku politycznym i prawnym („okręg” administracyjny lub wyborczy, niem. *Kreis*), gdy zaś chodzi o układy społeczne, to upowszechniło się w XIX w. w odniesieniu do małych grup towarzyskich („koła” artystyczne, sportowe, samokształceniowe). Dopiero w mikroskali życia społecznego oparły się te formy geometryczne występujące w makroskali de-konturyzacji życia zbiorowego. Można na ten proces patrzeć dwójako: albo jako na trwałość reliktowych form istnienia grupowego ludzi, albo też załączkowy sposób pojawiania się zjawisk kulturowych o rosnącej tendencji. Tak bowiem „salony” oświeceniowe stały się prototypem „klubów” rewolucyjnych, a te późniejszych partii politycznych. Lecz ta druga możliwość nie dotyczy wszystkich kół i kręgów, np. „kół hobbystów” (chyba że dostrzeżemy w nich załączek większego zjawiska, np. przyszłej „cywilizacji hobbystycznej”).

FENOMENOLOGIA „KRĘGU” SPOŁECZNEGO

Fakt, że słowo „krąg” nie czyni wrażenia dysonansu w zastosowaniu do zbiorów jednostek, może być spowodowany kulturowym przyzwyczajeniem, nawykiem, stereotypem językowym i inercyjnością potocznego sposobu porozumiewania się. Nawet wówczas, gdy słowa te rzeczywiście odnosiły się do jakichś faktycznych cech zespołów ludzkich, nie przesądzałyby to jeszcze, że odzwierciedla ono jakąś konstytutywną i esencjalną strukturę i *modus* istnienia zbiorowości. Dopiero dokładniejsza analiza treści, jakie wiążą się ze słowem „krąg społeczny” może pozwolić na określenie, czy chodzi tu o treści, które mogą być określone wyłącznie taką nazwą i czy istnieją struktury społeczne, które „domagają się”, aby nazywano je tylko i wyłącznie słowem „krąg”. Rozpatrując cechy, jakie mamy na myśli mówiąc o tego rodzaju grupach, możemy wymienić kilkanaście ich właściwości, które musi posiadać grupa zwana kołem lub kręgiem (słów tych będziemy używać razem lub zamiennie):

1. Chodzi nam w takich przypadkach o rodzaj grupy „nieformalnej”, tzn. konstytuującej się dobrowolnie, bez zewnętrznego przymusu i konieczności. Trudno byłoby nam nazwać kołem lub kręgiem grupę sprzedawców w sklepie, załogę samolotu, chorych w sali szpitalnej. Odczuwamy też trudność w określaniu tym słowem rodziny jako podstawowej „komórki społecznej” ze względu na biologiczne i ekonomiczne więzi łączące jej członków, choć więzi te są pozytywne.

2. Pozytywność jest jednak drugą cechą grup, o które tu chodzi. Nie nazwiemy słowem „koło” grup np. przestępczych. Ich struktura wewnętrzna i odniesienie na zewnątrz, cel istnienia, wyklucza użycie określeń typu: „koło włamywaczy” lub szantażystów, porywaczy, kieszonkowców, itp. Grupy nastawione na osiągnięcie określonego efektu, np. gospodarczego, również nie będą określane tym słowem. Dotyczy ono zbiorów jednostek nie tyle o celach instrumentalnych, lecz raczej autoteleologicznych (gdzie istnienie grupy jest wartością równorzędną innym lub główną).

3. Trwałość grupy zwanej „kołem” zdaje się być kolejną jej cechą charakterystyczną. Chociaż nie nazwalibyśmy tym słowem grupy przebywającej ze sobą permanentnie, gdy ingeruje jakiś czynnik zewnętrzny, spajający ją i wykluczona jest dobrowolność obecności, która ma miejsce wtedy, gdy każdy członek grupy może w każdej chwili odejść od niej, to współistnienie takie nie może też być całkowicie doraźne i chwilowe. Ludzie spotykający się przy stole w stołówce nie tworzą „kręgu społecznego”. Natomiast mogą go tworzyć, jeśli spotykają się w podobnym składzie często i z wcześniejszym zamiarem (który może też być wynikiem tradycji, przyzwyczajień, itp.). Spotkanie się ludzi „w kręgu” jest układem decyzyjnym: każdorazowa decyzja o spotkaniu i przebywaniu razem jest jednocześnie wyrazem decyzji bardziej fundamentalnej: o istnieniu i trwałości grupy poza i ponad czasem spotkania. Zagadnienie „spotkań zbiorowych” jest osobną kwestią w ramach „teorii spotkań”.

4. Grupa, o której mówimy, jest rozumiana przez nas jako „skupiona wokół czegoś”. Istnieje coś, co wyznacza środek i centrum układu zbiorowego, coś, co jednostki wchodzące w jego skład otaczają.

5. Grupa taka, choć ma swoje „centrum”, jest układem poziomym, nie wertykalnym. Oznacza to „partnerski” układ relacji interpersonalnych w kręgu. Każdorazowe pojawienie się w nim elementu niepartnerskiego załamuje porządek koła i burzy jego funkcjonowanie. Jeśli w kole szachistów pojawi się mistrz, z którym nie może wygrać żaden członek grupy, jeśli podobna dysproporcja wartości pojawi się w grupie sportowców, kolekcjonerów, artystów, naukowców — to struktura koła ulega deformacji lub wręcz się załamuje. Powstaje wówczas coś innego: szkoła naukowa lub artystyczna, sekta, orszak wielbicieli, kibiców. Z tych samych powodów właśnie kołem nie jest rodzina, gdyż wywyższone miejsce zajmuje w niej ojciec lub matka, teściowie lub uwielbiane dziecko. Istnieje „nad-podmiot”, inicjator, „dyrygent” (znany z filmów Felliniego i Wajdy), nie ma zaś „partnerstwa”, równorzędności.

6. To więc, wokół czego skupia się grupa, musi być raczej przedmiotowe niż podmiotowe. Dobrym przykładem kręgu jest więc grupa skupiona wokół ogniska (np. myśliwych, obozowiczów, wędrowców) lub grupy skupione wokół wspólnego posiłku, przy stole pełniącym funkcje symboliczne, itp. W kulturze modernistycznej taką funkcję pełniły np. kawiarnie, gdzie istniały zarezerwowane stoliki i miejsca przy nich.

7. Taki przedmiot, pozwalający skupić się jednostkom w układ koła, sam nie jest celem skupiania się, lecz tylko narzędziem ku niemu i pretekstem. Nie nazwiemy zatem kołem społecznym grupy, która zbiera się przy ognisku jedynie po to, aby się przy nim ogrzać, choćby jej kształt przestrzenny był jak najbardziej geometryczny. Krąg zaś powstaje wówczas, gdy w takiej sytuacji zaczynają istnieć jakieś relacje, nawiązują się rozmowy, opowiadania, zaczyna się działać jakaś akcja.

8. Przedmiot, wokół którego gromadzą się uczestnicy spotkania „zarysowuje” jedynie przestrzeń wewnątrzspołeczną, określając ją jako miejsce nie zajęte i będące rodzajem „pola” dla aktywności ludzi z kręgu. Przedmiot ten nie może zajmować sobą uwagi tych jednostek, ale ma być jakby niewidoczny dla uczestników, granicą pola bowiem są oni sami, akcja toczy się „między nimi”, ponad przedmiotem jedynie markującym obszar wewnętrznego działania się. Nie nazwiemy zatem kręgiem grupy, którą otacza coś w sposób bierny, np. grupy, która w muzeum otacza rzeźbę lub przewodnika czy melomanów otaczających adapter z płytą. Natomiast kręgiem będzie w takim samym układzie grono krytyków artystycznych lub „koneserów”, którzy w dyskusji nad czymś odrywają się od przedmiotu i swoją rozmową tworzą inne pole działania się akcji słownej. Analogicznie: w kręgu hazardzistów niewielką rolę odgrywa pretekstowe narzędzie gry, właściwe zaś pole wewnątrzspołeczne konstytuowane jest przez ich wzajemne relacje, napięcie psychiczne, odnoszenie się do siebie, itp.

9. Nie tylko obecność podmiotów uprzywilejowanych burzy strukturę partnerską kręgu społecznego, niweczy obecny w nim demokratyzm. Analogiczną rolę spełnia każdy podział pracy, jaki tylko może pojawić się w kole. Wówczas gdy następuje podział funkcji, odpowiedzialność za określone czynności, ustalone reguły wyróżniania „aktorów” i „widzów”, ważniejszych i mniej ważnych członków koła, tam jego struktura deformuje się, a w końcu pęka. Zarysowuje się segmentacja koła, równie niebezpieczna dla jego istnienia jak wertykalność. Koło zawiera w sobie ideę „równości” uczestników: każdy może robić wszystko, co tylko zainteresuje i zaintryguje innych. Podział na aktorów i widzów, mówiących i słuchających jest wówczas umowny, gdyż widzowie biorą stały udział w akcji lub przerywają ją. Podział funkcji czyni automatycznie niektórych uczestników biernymi w jakimś zakresie tego, co dzieje się w kole. Bierność zaś jest nie do pogodzenia ze strukturą kręgu: ktoś, kto byłby bierny całkowicie, jest tu traktowany jako demonstrujący bierność i w ten sposób dezaprobuje to, co się dzieje.

10. Krąg jest strukturą zamkniętą. Pewne elementy obecne w nim mogą blokować całkowicie lub nie pozwalać na pełną realizację tych możliwości przeżyć, jakie może on (potencjalnie) dać swoim uczestnikom. Zablockowanie takie następuje wówczas, gdy ktoś z uczestników koła, konieczny do tego, aby działa się w nim akcja, nie jest obecny lub nie może podołać swojej roli. Jeśli trzech dobrych brydżystów nie znajduje czwartego lub ten znaleziony jest bardzo słaby, wówczas w ich kręgu następuje całkowita lub częściowa blokada. Podobne zahamowanie może nastąpić wówczas, gdy w grupie o ustalonej obyczajowości pojawia się ktoś „obcy”. Tak więc wśród grupy myśliwych zakłóceniem będzie pojawienie się kobiety, przy której nie wolno używać „soczystych” określeń, w grupie uczniów efekt ten da pojawienie się nauczyciela, w restauracji — policjanta itd. Zakłócenie nie musi w tym wypadku polegać na wertykalizacji grupy poprzez pojawienie się w niej kogoś dominującego, pojawienie się obcego lub „niższego” działa bowiem identycznie. Zakłócenia takie nie muszą jednak rozrywać kręgu, częściej zmieniają treść, formę, „poziom” toczących się wydarzeń.

11. Krąg społeczny nie znosi również nadmiaru elementów, nawet gdy mają one homogeniczny charakter. Jeśli przestrzeń i pole, w którym ma realizować się aktywność jednostek jest zbyt mała wobec ich ilości, to nadmiar ten burzy strukturę koła. Uczestnicy gry, dla których brak miejsca, otaczają grających i wtrącają się do ich czynności. Następuje rozbitcie takich układów na mniejsze, które są w stanie stworzyć osobne przestrzenie dla ekspresji aktywności ich uczestników. Możemy w związku z tym odnotować istotne zmiany w obyczajowości, polegające na przyjmowaniu z góry założenia o niemożliwości ustanowienia jednego kręgu, np. gości w trakcie przyjęć towarzyskich, w związku z czym stwarza się warunki do ich łączenia się w dowolne układy z możliwością ciągłej fluktuacji, zmiany grupy. Może jednak powstawać też tendencja do wer-

tykalizacji układu, tj. przyznawania nadrzędności jednostkom, które swoją aktywnością zastępczo pozwalają wyrażać się niezrealizowanym siłom pozostałych uczestników.

12. To, co dzieje się w kręgu nie jest obojętne, lecz przeciwnie: ściśle wyznaczone przez jego uczestników. Nie jest np. możliwe, aby ktoś z uczestników polowania w trakcie przytaczania różnych epizodów, zdarzeń i sytuacji, w jakich brano udział, nagle „zmienił temat” i zaczął np. opowiadać w swoich kłopotach z samochodem, o swoich sprawach majątkowych, zdrowotnych, rodzinnych, sercowych, zawodowych. Istnieje olbrzymia ilość tematów, o których „nie wypada mówić” w danym kręgu, mimo że nie są one niecenzuralne w żadnym sensie obyczajowym, etycznym, religijnym, politycznym itp. Krąg nie znosi również elementów o zbyt małej intensywności, przesadnie szczegółowych i pedantycznych, nudnych i banalnych. Panuje w nim raczej taki nastrój między uczestnikami, który określić można jako *w i b r a c j ę*, stan mobilizacji intelektualnej i emocjonalnej, który wymaga dostosowania się doń uczestników.

PRZESTRZEŃ WEWNĄTRZSPOŁECZNA „KRĘGU”

Spośród właściwości, jakie odkrywamy w minispołecznościach ludzkich określanych jako „koła”, do najważniejszych zaliczyć trzeba istnienie przestrzeni specjalnego rodzaju, przestrzeni aktywności, akcji i dziania się, jaką one wyznaczają i otwierają przed swoimi uczestnikami. Czy wiemy coś dokładniejszego o tej przestrzeni?

Pewne próby opisu tej przestrzeni były już dokonywane w ramach psychologii społecznej, głównie gestaltystowskiej (K. Lewin) lub w obrębie tzw. psychosocjologii (Le Bon, Tarde, McDougall)¹. Do ciekawszych danych należą dotyczące relacji interpersonalnych tworzących się poprzez symboliczne odnoszenie się ciał ludzkich. Psychosocjologia wyróżniła np. relacje „twarzą w twarz” (*face to face*), jakie tworzą ludzie w stanie gniewu lub sympatii, relacje „ramię w ramię”, jakie tworzą grupy formalne związane tym samym zajęciem (wykład uniwersytecki, praca przy „taśmie” w fabryce, szereg żołnierzy, widzowie w teatrze lub kinie). Inny typ więzi wyrażony jest przez układ „plecami do pleców” (dezaprobata wzajemna), „twarzą do pleców” (dezaprobata częściowa) itd. Zmiana przestrzeni, mająca uaktywnić uczestników zdarzenia w cywilizacji współczesnej, przejawia się w zmianach położenia scen teatralnych, w „panoramicznych” ekranach filmowych itp. Przestrzeń społeczna i jej zagospodarowanie stało się jednym z najważniejszych problemów urbanistyki, technologii pracy, nauki o rekreacji, sztuki².

¹ Współcześnie nurt ten kontynuowany jest w tzw. interakcjonizmie, np. E. Goffman: *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przekł. H. i P. Spiewakowie, Warszawa 1981.

² Przegląd tych zagadnień zawiera praca: E. T. Hall: *Ukryty wymiar*, przekł. T. Hołówka, Warszawa 1976. Por. też: S. Symotiuik: *Intuicje przestrzeni w sztuce, nauce, filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1985, 4.

W socjologii polskiej interesującą klasyfikację „przestrzeni społecznej” zarysował S. Ossowski w książce *„O osobliwościach nauk społecznych”*³. Wyróżnił on trzy główne modele przestrzeni grupowej, określone metaforami „sceny”, „rynku”, „areny”. Pierwsza z nich, to przestrzeń prezentacji, w której chodzi głównie o zademonstrowanie, przedstawienie, pokazanie czegoś. Druga — to przestrzeń wymiany, w której chodzi głównie o dokonanie się pewnych transakcji i cyrkulacji (dóbr, usług, wiadomości). Trzecia, to przestrzeń rywalizacji, gdzie toczy się walka w postaci bezpośredniej lub symbolicznej (gra).

Podział ten nie uwzględnia np. przestrzeni pracy, gdyż struktura grupy jest tu podporządkowana materialnemu celowi czynności, a nie bezpośrednio potrzebom ludzkim. Można też mieć wątpliwości, czy ilości tych form przestrzennych nie należy jeszcze dalej rozszerzyć. W każdym razie chodziłoby tu o układy międzyjednostkowe, w których „pole” jest antynomiczne wobec „ról” społecznych. W społeczności całkowicie wypełnionej „rolami” nie ma już żadnego wolnego pola działania, cała przestrzeń stosunków jest okupowana przez partykularne uprawnienia, powinności i przywileje posiadaczy ról.

Wolna przestrzeń społeczna nie jest jednak zupełnie nieokreślona. Stosunkowo najbardziej izomorficzna jest przestrzeń „rynku”, gdyż to, w jakiej przestrzeni dokonuje się wymiana, nie wiąże się ściśle z charakterem przedmiotów podlegających wymianie. Przedmioty te bowiem mają funkcjonować głównie poza tą przestrzenią i spotykają się w niej okazjonalnie. Jednak i przestrzeń rynku ma swoje kulturowe osobliwości. Sztucznie wypełnione towarami stragany kupców w krajach muzułmańskich nie wynikają tylko z braku miejsca, lecz mają oszołomić kupującego „przelewającą” się obfitością produktów i skłonić go do przejęcia części z nich, ponadto zaś mała przestrzeń powoduje bliskość odległości kupca i kupującego, zwiększając działanie perswazyjne. Przestrzeń ulega jeszcze większej deformacji, gdy występuje w relacjach konfliktowych (arena). Proces obiegu informacji normalnie odbywający się w przestrzeni wymiany zmienia się, gdy rozszerza swój zakres przestrzeni walki i konkurencji. Tu w innej przestrzeni odbywa się „krążenie plotek”, a w innej obieg wiadomości urzędowych, komunikowanych *urbi et orbi*. Przestrzeń „areny” jest bardzo złożona, poszczególne jej fragmenty są znaczące i symboliczne dla przebiegu wydarzeń. Znane są przypadki, gdy dyplomaci przez całe miesiące klócili się o kształt stołu, przy którym mieli toczyć obrady, gdyż jego kształt okrągły lub prostokątny dawał niektórym z nich określone preferencje istotne dla negocjacji. Odbiciem zróżnicowania przestrzennego „areny” są płaszczyzny wykorzystywane w sporcie i grach: boiska, stoły bilardowe, tablice szachowe itp. Mimo tego zróżnicowania jest to przestrzeń „wolna”.

Interesującym przypadkiem kręgu społecznego są te jego relacje wewnętrzne, w których jednostki stoją wobec siebie „twarzą w twarz”. Jest tu bowiem tak, że

³ S. Ossowski: *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1962, s. 109–110.

osoby znajdujące się w kręgu blisko siebie mają właśnie najmniejszą możliwość bycia w tej relacji, gdyż łączy je raczej układ „ramię w ramię”, natomiast im dalej znajdują się wobec siebie w kręgu, tym bardziej właśnie są usytuowani *face to face*. Tym samym koło jakby wyklucza pozostawanie ludzi w bliskim związku emocjonalnym, dodatnim lub ujemnym, lecz wyklucza również obcość i dystans wynikające z samego oddalenia ludzi od siebie, gdyż właśnie te osoby, które w nim są usytuowane najdalej, koło właśnie najbardziej personalizuje — czyni je bowiem zwróconymi „ku sobie”.

„KRĄG FILOZOFICZNY” JAKO SUBSTRAT „MYŚLENIA ZBIOROWEGO”

Krąg filozoficzny jako określenie wyrażające istnienie „szkoły myślowej” mogłoby być zastosowane już dla najwcześniejszych grup uprawiających filozofię, szczególnie do tych, które uprawiały metodę dialogu. Kriton w *Eutydemie* skarżył się Sokratesowi, że nie wie, o czym ten mówił:

Doprawdy, gęsty tłum was otaczał, tak że ja chciałem posłuchać, bom przyszedł, a nic wyraźnego usłyszeć nie mogłem⁴.

Jest też charakterystyczne, że Arystoteles, który miał wyklądać w czasie spaceru, preferował jednocześnie monolog i myślenie, które można by nazwać „linearnym”. W naszym wieku słowo „koło” zyskało na rozgłosie w związku z grupą neopozytywistów, określających się jako Wiener-Kreis. Między Platonem a Kołem Wiedeńskim możemy też zauważyć wiele innych związków tego typu, które przełamują struktury instytucjonalne (uniwersyteckie) dzielące różnych uczonych i ustanawiają jakby „prywatne” grupy osób wspólnie uprawiających wiedzę. W ten sposób powstają dwie przestrzenie społeczne, w których rozwija się wiedza: oficjalna — zakreślona w wertykalnych i koncentrycznych segmentach autorytetu, rangi, wtajemniczenia itd., oraz nieoficjalna lub półoficjalna przestrzeń samorządnych kontaktów, spotkań, dyskusji, kręgów towarzyskich.

Socjologia wiedzy poddała już wielokrotnym analizom związek nauki ze strukturami społecznymi. Najbardziej krytyczne uwagi o tych związkach wypowiedział T. Kuhn, dostrzegając w feudalnych zasadach nauki instytucjonalnej czynnik konserwatywny, hamujący i blokujący rozwój wiedzy, zwłaszcza w aspekcie jakościowym. Struktura wiedzy ułożonej w postać paradygmatu przypomina zróżnicowanie „centrum” i „peryferii” w społeczeństwach feudalnych. Wyróżnione miejsce w paradygmacie zajmują nadrzędne założenia, kategorie, aksjomaty, dalej mieszczą się „wasalne” wobec nich twierdzenia i tezy,

⁴ Por. Platon: *Eutydem*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1957, s. 3.

najdalej zaś i najniżej zajmuje miejsce „plebs poznawczy” w postaci materiału empirycznego, faktów, obserwacji, danych itd. Załamywanie się tego porządku jest skutkiem konfliktu arystokratycznego centrum i plebejskich peryferii, przy czym następuje ono w atmosferze podmiotowej, właściwej i rewolucjom społecznym: centrum nie może już rządzić po dawnemu, masy zaś „nie chcą” już po dawnemu być rządzone. Trudność posługiwania się paradygmatem, jego „niewygodność” dla wszystkich powoduje jego zamarcie lub nagłe załamanie się. Treści „centralne” dla systemu wiedzy długo jednak bronią się przeciw takim buntom i rewolucjom. Ich bronią jest autorytet naukowego lub pozanaukowego pochodzenia. Wedle Kuhna stosują one „konflikty zastępcze” mające odwrócić uwagę od spraw istotnych, a można by też dodać, iż dopuszczają nawet niewielkie „pucze” w samym centrum, byle pozorem rozwoju i różnorodności przesłonić faktyczną stagnację całości.

Odmienne widzenie „koncentryczności” wiedzy (ciekawsze dla problematyki „kręgu” społecznego) przedstawił L. Fleck. Według niego centrum środowisk naukowych zajmują zawsze „fachowcy”, których psychologii obce jest ślepe afirmowanie autorytetów i prawd niepodważalnych. Swoje centralne miejsce w nauce zawdzięczają właśnie postawie krytycznej, której towarzyszy znaczna doza poczucia konwencjonalności i nietrwałości wyników naukowych, przez co wszystkie autorytety mają oni za chwilowe, siebie nawzajem zaś i swoich poprzedników traktują na zasadzie koleżeńskiej (partnerskiej). W wypadku filozofów byłoby to traktowanie nawet najgłośniejszej postaci jedynie jako „kolegi” Spinozy, Kanta, Husserla itd. Natomiast zasada autorytetu w nauce wzrasta im dalej jej kręgi oddalają się od fachowców ku mniej zaawansowanym w nauce pracownikom, najbardziej zaś urasta ona w dalszych jeszcze kręgach „profanów” i „laików”, którzy otaczają naukę jako popularyzatorzy, kibice i konsumenci. Im dalsze kręgi środowiska naukowego, tym mniejsza „gęstość” społeczna (określenie Flecka), lecz też mniejsza konkurencja, rywalizacja oraz współpraca. Wśród fachowców wzrasta społeczna „gęstość” stosunków, lecz wraz z tym rośnie krytycyzm a maleje przywiązanie do gotowej wiedzy. Stan auktualny jest w niej uznawany za „przeszłość”, ceni się zaś badania właśnie trwające i wyniki, które dopiero ze sobą przyniosą. Toteż istnieje tu ciągle jakby otwarte pole i przestrzeń dla nowych faktów, odkryć, hipotez i idei.

Chociaż Koło zdaje się być grupą najbardziej uosabiającą zasady socjologii wiedzy Flecka i można by pozainstytucjonalność Koła Wiedeńskiego uważać za egzemplifikację modelu, to jednak sprawy nie są tak proste. Element konserwatywny sytuowany przez Kuhna w centrum środowiska naukowego, przez Flecka nie jest zniesiony, ale przesunięty jedynie na peryferie (gdzie Kuhn dostrzegał ogniska przewrotów). Lecz odgrywa on nadal rolę negatywną, broniąc paradygmatu przed wpływami zewnętrznymi. Chociaż w Kole Wiedeńskim panowała zasada partnerstwa, to jednocześnie istniało tu izolowanie się od szerszej tradycji filozoficznej poprzez gwałtowne potępienie „metafizyki” jako

czegoś absurdalnego i bezsensownego. Mamy tu więc sytuację przypominającą „demokrację ateńską”, która bezrefleksyjnie sąsiaduje z warstwą niewolniczą. Demokrację tę pojmuje się wąsko, nie dopuszcza się jej rozszerzenia. Tak właśnie Koło Wiedeńskie odgraniczało się od metafizyki, nie chcąc wyluskać z niej żadnych myśli i treści, które dałyby się wprowadzić we własną przestrzeń wewnętrzną. Nie życzyli sobie goszczenia Prometeusza, który przynosiłby jakiś ogień ze świata metafizyki. Można więc powiedzieć, że nawet koła nie są strukturami społecznymi automatycznie gwarantującymi istnienie myślenia uwolnionego od paradygmatyczności, myślenia całkowicie wolnego. Nie wynika stąd zakwestionowanie ich znaczenia dla uprawiania wiedzy, podobnie jak z wad demokracji nie może wynikać jej negacja skoro dotąd nie wymyślono lepszej formy politycznej.

Można zadać pytanie: czy w ogóle można sobie wyobrazić takie myślenie ponawcze, które byłoby wyzwolone z maszynierii paradygmatów i które byłoby przesłanką do zorganizowania ludzi myślących w taką formę istnienia zbiorowego, która maksymalnie sprzyjałaby poznaniu niekonwencjonalnemu, twórczemu, oryginalnemu. Pod tym względem poważnych rezultatów dostarczyły już badania psychologiczne nad myśleniem twórczym, prowadzone głównie nad techniką tzw. „burz mózgów”. Organizacja takich technik poznawczych wykorzystuje właśnie tradycję myślenia „prywatnego”, w małych kręgach społecznych, które twórcy odkryli znacznie wcześniej. Chodziło im bowiem właśnie o to, aby maksymalnie odblokować bariery myślenia, wykluczyć hamujące je mechanizmy kontroli wewnętrznej, cenzury itp., wejść w stan „wibracji” pobudzającej do myślenia ekstrawaganckiego, awanturniczego, lecz oryginalnego, wnoszącego *novum* do zastanej wiedzy. Potrzeba odpowiedniej przestrzeni społecznej powodowała przecież, że L. Wittgenstein prowadził wykłady uniwersyteckie wyłącznie w prywatnym mieszkaniu, dla ściśle ograniczonej ilości osób. Szereg świadectw wskazuje, że techniki „burzy mózgów” znane były wcześniej w kręgach uczonych (można do nich zaliczyć bulwersujące i szokujące „wyczyny” myślowe sofistów). Celem ich było „branie w nawias” i zawieszanie autorytetów i stereotypów myślowych⁵.

IDEA „MYŚLENIA ZBIOROWEGO”

Poszukując odpowiedzi na pytanie, czy można sobie wyobrazić jako stan trwały „myślenie nieparadygmatyczne” musimy spróbować ukonstytuować taki wzór myślowy, który za M. Foucault można określić mianem *episteme*, a który zyskuje sens dopiero wtedy, gdy przeciwstawi się go pojęciu „światopoglądu”

⁵ Por. A. Anłaczadźjan: *Intuicja a odkrycie naukowe*, przekł. I. Bukowski, Warszawa 1979; S. Symotiuk: *Dwie socjologie wiedzy. Polemika Flecka z Bilikiewiczem*, „Studia Filozoficzne” 1983, 10.

(*Weltanschauung*). Światopogląd jest pewnym subiektywnym konstruktem świata, rzeczywistością ujętą w pewnym aspekcie i stanowiącą najszerze i niejako „rozmyte” tło poznania rzeczy konkretnych. *Episteme* zaś to sam świat myśli, ujęty w postać pewnej architektoniki procesów poznawczych na różnych poziomach ich działania. Ważny tu jest sam świat myśli, jego kontury i konfiguracja elementów.

Znaczącymi *episteme* w kulturze europejskiej były typy myślenia systemowego: dedukcyjne, intuicyjne, indukcyjne. Można zapytać: czy w tej tradycji zarysowało się też *episteme* „myślenia niesystemowego”. Trzy nurty tej tradycji dają się zaliczyć do tego *episteme*: myślenie dialogiczne, wraz ze związanym z nim blisko (choć nie identycznym) myśleniem dialektycznym, nurt hermeneutyczny oraz nurt krytycyzmu (wyrastający ze sceptycyzmu i będący jego przezwyciężeniem). Zasługi największe ma tu metoda „dialogu”, której dopatrzyć się można już w pouczeniach życiowych pierwszych mędrców greckich. Uznaje się tu krążenie myśli pomiędzy biegunami, jakimi są różne podmioty. Ma być ona skonstruowana nie tak, aby ściśle przylegała do rzeczywistości, nie chodzi więc o jej wartość informacyjną, lecz o wartość „komunikacyjną”: ma uwzględniać dystynkcje międzypodmiotowe wyrażające się w odmiennych relacjach „ja-ty”, „ja-my”, „ja-oni”, „my-oni”, „oni-ja”. Myśl ma mieć wartość główną w zdolności docierania do innego podmiotu i pobudzania go do czynności poznawczych, wyrażających się w postawie zainteresowania, ciekawości, pytania, odpowiadania. Nie ma ona „centrum” w sensie kategorialnym, aksjomatycznym itd., lecz zależy od samego układu podmiotów. Opisy takiego myślenia przedstawili w nowszych czasach L. Feuerbach, M. Bachtin, M. Buber. Przyjęta tu reguła „decentralizacji myślenia” nie może być uznana za zadowalającą, gdyż nie ulega u nich zniesieniu relikw substancjalizmu zachowany w pojmowaniu podmiotów ludzkich; zachowują one w sobie fragmenty „natury” jako czegoś danego, niezmiennego, a tym samym podmioty te wobec krążenia myśli zachowują właściwość pojemnika, którego ściany nie poddają się odkształceniom, są sztywne, stawiają mu opór. Myśl nie może tu krążyć bez przeszkód, gdyż napotyka stałe bariery w postaci psychologii osobników, którzy ją zbiorowo uprawiają. Nie znika też nadzieja na znalezienie arbitra stojącego ponad podmiotami dialogu, który mógłby pogodzić i zsyntetyzować ich różnice mniemań. Odczuwają się w tym typie dialogu chęć unifikacji myśli zamiast doprowadzenia jej do maksymalnej wielowariantowości, do form zrywających z naocznosciami i oczywistościami. Podobne zarzuty relikw substancjalizmu postawić można innym ze wskazanych tradycji „poznania niesystemowego”: hermeneutycznej i krytycznej.

Powstaje zatem pytanie: czy można by jeszcze radykalniej sformułować *episteme* „myślenia zdecentralizowanego”, które całkowicie pozbyłoby się wiary i potrzeby szukania czegoś ostatecznego, a zatem zgodziłoby się na istnienie w postaci permanentnie kreacjonistycznej (permanentnie rewolucyjnej). Mówiąc o „myśleniu zbiorowym” mamy na myśli taki właśnie typ *episteme*.

Samej nazwy „myślenie zbiorowe” używa się tu w dwojakim sensie. Po pierwsze chodzi tu o myślenie funkcjonujące w układzie wielopodmiotowym, którego nośnikiem byłaby grupa. Lecz nie każda grupa podatna jest na bycie takim nośnikiem. Myślenie „kolektywne”, jakie opisują etnolodzy i jakie znamy z różnych „się” obecnych w potocznym życiu bywa przecież często przerażająco konserwatywne i fałszywe. Znane są zbiorowe iluzje, złudzenia, ideologie. Mało zachęcające obrazy „myśli nieoswojonej” nakreśla etnologia C. Lévi-Straussa. W określeniu „myślenie zbiorowe” chodzi również o słowo „zbiór”, które określa coś luźniejszego niż „układ”, „struktura”, „całość”. Zbiór może łączyć elementy odmienne a mające tylko jedną cechę wspólną. Tak więc podmiotem tego rodzaju myślenia może też być jednostka. Lecz jej bycie podmiotem również nie gwarantuje swobodnego biegu myśli, gdyż zdarza się, że indywiduum jest bardziej niż kolektyw skrępowane wewnątrznie, poddane hamulcom i obsesjom, od tych zaś może go właśnie wyzwalać bycie w zespole.

Myślenie, aby tworzyć „zbiór”, nie może kierować się przypadkowością w doborze elementów, ani też apriorycznymi założeniami. Zbiór istnieje między przypadkowością a systemowością. Jest tu właśnie analogia do statusu elementów w „kręgach społecznych”, które omawialiśmy na początku: krąg nie jest tworzony przez dowolne i przypadkowe jednostki, ale też nie przez byt centralny (wtedy właśnie się deformuje i rozpada). Krąg taki sam sobie wytwarza wewnętrzną przestrzeń działania się. Właśnie na tej zasadzie powstaje też „zbiór myślowy” jako coś, co wytwarza własną przestrzeń cyrkulacji myśli i form jej stawania się.

Można wskazać w myśleniu dialogicznym dochodzenie do takiej postaci dialogu, gdzie myśl krąży już zupełnie nie skrępowana psychologią podmiotów, jak np. w ostatnim okresie pisarstwa Platona, gdy napisał on najbardziej niezrozumiały ze swoich dialogów: *Parmenidesa*. Problem „jedności” świata rozpatruje się tu w różnych wariantach, bez wyboru żadnego z nich jako trafnego. Inaczej postępował R. Ingarden, który wyróżnił aż 99 sposobów rozwiązania problemu „istnienia świata”, ale ostatecznie skoncentrował się tylko na kilku z nich. Takie myślenie, które kreuje wielość wariantów możliwych stanów rzeczy a następnie dokonuje ich selekcji przypomina w swoim mechanizmie darwinowską zasadę ewolucji, w której życie wytwarza bogactwo mutantów, środowisko zaś dokonuje wyboru między nimi. Trzeba jednak dodać, że wybór ten jest najzupełniej przypadkowy i arbitralny, gdyż nie ma żadnej esencjalnej konieczności, aby życie rozwijało się wyłącznie w takich a nie innych warunkach geofizycznych, jakie zastało ono na tej planecie. Zwracał już na to uwagę G. Bruno. Zatem tylko przypadek a nie konieczność powoduje, że aktualizuje się ta a nie inna z możliwych form życia. Jest to zasada o szerszym znaczeniu.

W filozofii nowożytnej w pisarstwie esei s t y c z n y m ukształtował się sposób myślenia, który również możemy nazwać „zbiorowym”; nie stosuje się tu rozumowań dedukcyjnych, lecz myśl krąży na innej zasadzie. Przykład takiej

eseistyki ukazują *Próby* M. Montaigne'a. Chociaż mamy tam elementy dialogu, głównie w postaci obfitego cytowania różnych autorów, to jednak narrator nie występuje jako wszechwiedzący arbiter. Poszukuje raczej samego siebie w różnych kontekstach i można powiedzieć, że jego status przypomina „niewiadomą w równaniu” o wielu niewiadomych. Tworzy on, by użyć słów Boya-Żeleńskiego „rój myśli”⁶, w którym jego własne „ja” ulega desubstancjalizacji.

Jeszcze bardziej rozwiniętym przykładem myślenia, które ma ten charakter „roju”, jest pisarstwo aforystyczne, któremu wróżymy wspaniałą przyszłość w demokratyzującym się świecie ludzkim, gdzie osłabione będą piramidalne, feudalne, holistyczne modele życia zbiorowego, a każdy człowiek wszystkim zechce mieć coś do powiedzenia. Tylko myśl lakoniczna może podołać tej potrzebie.

Myślenie aforystyczne nie zawsze w dziejach było zamierzone jako świadomy cel. Heraklit znany jest z ponad stu aforyzmów, które zostały przez jego potomnych wyrwane z kontekstu i funkcjonują samodzielnie, gdyż teksty pierwotne zaginęły. Analogicznie jest z *Myślami* B. Pascala, były to bowiem tylko notatki do przygotowywanej książki, zaś śmierć Pascala zostawiła je w postaci strzępów i odłamków. Lecz zarówno u Heraklita, jak u Pascala mamy do czynienia z „myślą różną, lecz nieprzypadkową”, ma ona organizację, tyle że luźną, tj. dającą się układać w wiele równie „mocnych” kręgów sensu. Struktura tych „myśli” jest taka, że różni interpretatorzy mogą każdą z nich wysunąć z szeregu w centrum a inni cofnąć ją z powrotem i na jej miejsce wysunąć inną. Nie jest banajmniej łatwo stworzyć taki osobliwy rodzaj „ładu myślowego” i przegląd różnych zbiorów aforyzmów pokazuje, że bardzo liczne zbiory są nieudane, chybione, a często nawet prymitywne.

Udanym przykładem myślenia aforystycznego są książki F. Nietzschego, nawet mimo tego, że on sam niektóre myśli sytuował jako „centralne”. Wzorował się on na aforystyce La Rochefoucaulda. Takim przykładem na gruncie polskim są zaś *Myśli nieuczesane* J. S. Leca. Jego myśli „nieuczesane” są jakby antytezą „myśli nieoswojonej”, gdyż ta charakteryzuje się ucieczką w układy binarne, opozycje itp., których mnóstwo odkrył już współczesny strukturalizm lingwistyczny, etnologiczny, psychologiczny. Natomiast aforystyka Leca pokazuje „myśl oswojoną”, niejako ucywilizowaną i uspołecznioną w zdecentralizowanym kształcie uspołecznienia. W myśli tej mamy do czynienia ze zbiorem „opinii” nie przypisanych ściśle do określonych podmiotów indywidualnych czy zbiorowych.

⁶ Por. T. Boy-Żeleński: *Od tłumacza* [w:] M. Montaigne: *Próby*, t. I, Warszawa 1957 s. 29. Nie można jednak wykluczyć, że najbardziej formalnie „zdezintegrowane” myślenie ma jednak w sobie porządek, tyle że możliwy do uchwycenia w innym planie. Można tu wspomnieć o poglądach A. Nowickiego na „przekładalność” treści filozoficznych na muzykę, por. *Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności*, „Studia Filozoficzne” 1975, 12. Istotne znaczenie ma również jego metoda „wyluskiwania” myśli z pierwotnego kontekstu a także pisarstwo dialogowe, np. *Lampa trzydziestu spotkań czyli Bruno w trzydziestu dialogach*, Katowice 1980. Niniejszy tekst dałby się nawet określić jako „socjologiczny przyczynek” do tych poglądów.

Nie jest nawet przesądzony ich podmiotowy czy przedmiotowy charakter. Każda może być afirmowana, ale też negowana. Każda może wyrwać się w centrum układu, ale też zniknąć w cieniu innych. Nie działa to jednak na zasadzie mechanicznego „kalejdoskopu”, gdyż — jak powiedziałem — nie każdy układ zdań tworzy „zbiór”, podobnie jak nie każde zdanie jest „złotą myślą”⁷.

Chociaż idea decentralizacji przyjęła się dawno na gruncie życia społecznego, to podobna idea na gruncie teorii wiedzy musi jeszcze „przebić się” do realizacji. Jest pocieszające, że niektóre nauki przyrodnicze przekonują nas, że „decentralizm” nie jest sprzeczny z naturą świata. Przeżywająca swój rozkwit w naszym stuleciu kosmologia przyjęła jako tezę fundamentalną tzw. „zasadę kosmologiczną” głoszącą, że nie istnieje we wszechświecie środek jako wyróżniony punkt obserwacji, ale równorzędne, mogące być uznanymi za „środek” są wszystkie punkty wszechświata. Środek jest wszędzie. Taką samą zasadę można przyjąć, gdy chodzi o strukturę wewnętrzną myślenia.

Nie każdy sąd, zdanie, opinia mogą wchodzić w skład „zbiorów myślowych”. Myślenie aforystyczne spełnia bowiem w swoim funkcjonowaniu społecznym funkcje paradoksalne, jest bardzo często myśleniem elitarnym a nawet arystokratycznym, lecz jednocześnie charakter tej myśli, jej błyskotliwość i lapidarność umożliwia jej łatwe przenikanie do szerokiej publiczności, a w trakcie rozruchów i zaburzeń staje się prototypem języka rewolucyjnych dekretoów lub rozkazów wojskowych. Myśl ta „szlifuje” się w centrum, lecz jak iskra pada łatwo z dala odeń i wywołuje pożary. H. Taine poświęcił mistrzowskie partie swojej książki *Francja przed rewolucją* tej roli sztuki konwersacji i lakonicznego stylu wyrażania się w przygotowaniu rewolucji. Podkreśla on zasługi Monteskiusza, który „przemawiał jak wyrocznia, sentencjami i zagadkami”⁸ i cytuje jego zdanie: „«Myśl wielka — powiada on sam — bywa zazwyczaj wtedy, gdy wypowiadamy rzecz jakąś, która wywołuje wielką liczbę innych, i gdy od razu możemy odkryć to, co spodziewaliśmy się odkryć po długim dopiero czytaniu». Rzeczywiście taka jest jego maniera; myśli streszczeniami, w rozdziale trzywierszowym streszcza całą istotę despotyzmu”⁹.

Cytuje też opinię Francuza z czasów Ludwika XVI, który pytany, co zmieniło się w kraju w czasie paroletniej jego nieobecności, powiada: „Nic innego, chyba to, że co się mówiło w salonach powtarza się na ulicach”¹⁰. Taine nawet trafnie chwyta tę istotę „myślenia zbiorowego”, która polega na wyzwoleniu się myśli z ograniczeń psychologii (co właśnie nie jest częste w myśleniu dialogicznym, najczęściej uprawianym) i egzemplifikuje to przykładem Diderota:

⁷ „Pointa może być przypadkowo trafną myślą, dowcip powinien być uderzającym pomysłem, prawdziwy aforizm zaś musi być zawsze przemyślanym wypadem — atakiem na atrapy aktualności”. [*Myślę, że jestem... O Stanisławie Jerzym Lecu*, opr. W. Leopold, Kraków 1974, s. 358].

⁸ H. Taine: *Francja przed rewolucją*, przekł. P. Chmielowski i E. Grabowski. Warszawa 1981, s. 212.

⁹ *Ibid.*, s. 257.

¹⁰ *Ibid.*, s. 308.

Nie panuje on nad swymi myślami, ale myśli panują nad nim; poddaje się im; [...] wszystko się u niego wylewa z przepelnionego krateru, bez wyboru przez pierwszą lepszą szparę czy pęknięcie, według przypadkowych okoliczności wywołanych czytaniem, listem, rozmową, improwizacją [...]. Tym sposobem [...] zstępuje on na samo dno doktryny antyreligijnej i antysocjalnej, z całą sztywnością logiki i paradoksu, gwałtowniej i hałaśliwiej niż Holbach¹¹.

Diderot jest, w opinii Taine'a,

[...] doskonałym opowiadaczem, mistrzem rozmowy [...] zapominającym o samym sobie, dającym się unosić własnemu opowiadaniu, słuchającym głosów wewnętrznych, zahaczającym się o odpowiedzi, które mu się nawijają niespodziewanie, prowadzonym jakby na wielkiej, nieznannej rzece przez prąd działania, przez załamy rozmowy, która w nim bez jego wiedzy powstaje. Zmuszony przez napływ myśli i natchnienie chwili do tworzenia obrazów najmniej oczekiwanych, wielce śmiesznych lub wielce wspaniałych, jest już to lirykiem [...] już to facecjonistą i fantastą, posuwającym się tak daleko, jak od czasów Rabelaisa nie było przykładu. Zawsze w dobrej wierze, zawsze oddający się na łaskę i niełaskę treści¹².

Chociaż w sporze o relację logiki i psychologii nie bez racji pozostawali obrońcy tej drugiej, to należałoby powtórzyć ten sam wywód w stosunku do myślenia dialektycznego, które w wersji obecnej choćby u Diderota (ale nie tylko u niego) warto może „wyzwolić” od psychologii, która jakże może być banalna.

ZAKOŃCZENIE

Tradycyjna „socjologia wiedzy” poszukuje stabilnych struktur społecznych jako współczynników determinujących trwale postacie poznania w strumieniu historii. Trzeba jednak pamiętać, że trwałość zachowują nie tylko gotowe wytwory poznania, ale i towarzyszące im postacie myślenia poznawczego, skojarzonego z wymianą i obiegiem informacji. Istnieje trwałość struktur i ruchu. Często „trwałość” wiedzy przypomina piaszczyste mielizny w rzece: są stale „te same”, ale przesuwały się z miejsca na miejsce. Od „socjologii wiedzy” trzeba tedy wysunąć odgałęzienie w postaci „socjologii dynamiki wiedzy”.

W przedstawionym szkicu dokonano jedynie rekonesansu badawczego w tym kierunku. Można też zauważyć i odnieść się do szeregu wątpliwości, jakie ten rekonesans budzi. Idą one w dwu kierunkach: ku pytaniu o trafność samego modelu „kołowego” funkcjonowania minigrup społecznych oraz ku pytaniu,

¹¹ *Ibid.*, s. 263.

¹² *Ibid.*, s. 165. Można by tu zastanowić się, czym jest „myśl wielka”, o jakiej wspominał Monteskiusz (a hermeneutycy każdego autora mają za właściciela „jednej myśli głównej”) w systemach wiedzy oraz w myśleniu niesystemowym. W systemach jest to pewien fundamentalny aksjomat czyniący konstrukcję teoretyczną sztywną, w myśleniu niesystemowym „myśl” taka jest raczej w swojej funkcji podobna do steru na okręcie i chociaż wobec okrętu jest to urządzenie niewielkie, to jego „odchylenia” kierują ruchem okrętu. Tę podatność na odchyłanie się stwierdzamy właśnie w strukturze „myślenia zbiorowego”.

czy musi się on zawsze wiązać z „myśleniem dialogicznym” (lub, jak to określamy, „zbiorowym”).

Model układu „kołowego” trzeba traktować jako „typ idealny”, mający być wzorcem dla jedynie — jak sądzimy — możliwego w postaci wizualnej sposobu wyrażania się egalitarności społecznej. W każdym innym usytuowaniu jednostek w grupie brak bowiem takiej demonstrującej się równości „wobec czegoś jednego”. Grupa ukształtowana w szereg, rząd, chaotyczny „tłumek” posiada albo hierarchizację wobec jednego punktu odniesienia, albo wykazuje brak wszelkiego porządku (co też przeczy równości jej członków). A zatem podtrzymać trzeba walor tego modelu. Nie wszystkie minigrupy społeczne pasują doń w swoim realnym bytowaniu. Faktyczna linia, jaką wyznaczałoby się „obrzeże” grup, linią, jaką w socjologii wyznaczają tzw. socjogramy¹³ jest falista. Ale oznacza to tylko, że trudno jest o osiągnięcie stanu egalitarności już na poziomie minispołeczności. Tam jednak, gdzie partnerzy wydarzenia społecznego chcą przyjąć równość szans jako „stan wyjściowy” (lub zmierzają do równości jako stanu docelowego), uwzględniają walor wizualnego odnoszenia się do siebie w postaci tu omawianej. Mogą istnieć dodatkowe komplikacje, np. w postaci istnienia układu „wielokołowego”. Tak np. w czasie negocjacji politycznych lub gospodarczych za kręgiem negocjatorów znajduje się „krąg doradców” jako układ zewnętrzny. Czy demonstracja relacji międzyludzkich poprzez przestrzenne umiejscowienie i usytuowanie jednostek ma wpływ na ich aktywność komunikacyjną, tj. samą podatność na werbalizację myśli, czy również wyznacza „treść” myślenia? Można sądzić, że ma miejsce to dwoiste oddziaływanie, odstępstwo zaś od takiego symbolicznego układu egalitarnego również wpływa na ilościową i jakościową stronę procesów myślowych i komunikacyjnych. Sprawa powyższa dotyczy też wszystkich układów grupowych, które mają strukturę przestrzenną więcej niż dwuwymiarową. Tam, gdzie model grupy zbliża się do „stożka”, „piramidy”, „półkuli” itp., tj. między jednostkami zaznacza się też wstępny układ „wyższości” i „niższości” — mamy do czynienia z zakłóceniami procesu poznawczego. Dotyczy to często układów rodzinnych (ze względu na różnice ról społecznych i doświadczenia rodziców i dzieci). Wertykalność w postaci patologicznej zaznacza się też w minigrupach despotycznych, sekciarskich, mistycznych itp. Należałoby zatem rozszerzyć sposoby konstruowania modeli w metodzie socjogramów, by uwidaczniała ona struktury patologiczne.

Związki „patologii społecznych” i „patologii poznawczych” są również konieczną do rozpatrzenia kwestią „socjologii dynamiki wiedzy”.

¹³ Por. A. Molak: *Socjometryczne techniki badawcze. Wprowadzenie do badań nad klasami szkolnymi i zespołami sportowymi*, Warszawa 1974.

SUMMARY

The paper concerns problems from the borders of communication theory, microsociology and epistemology. The author reverses the thesis of the so-called “sociology of knowledge”, namely, that social structures determine the forms and contents of thinking. He accepts an ideal of thinking which is creative, diverse, alternative, multidirectional. He is looking for systems in which it could be realized. One of such systems is a circle as a microsocial association.

РЕЗЮМЕ

Работа на грани теории сообщения, микросоциологии и гносеологии. Автор переворачивает тезис т.н. „социологии знания”: общественные структуры определяют формы и содержание мышления. Автор принимает идеал мышления: творческого, вариантного, аспектного, многостороннего. Он ищет такие структуры, в которых мышление могло бы реализоваться. Одной из них является круг как общественная микроструктура.

Ireneusz BOBER

Filozofia kultury Izydory Dąmbskiej

Философия культуры Изыдории Домбской

Izydora Dąmbaska's Philosophy of Culture

Zadanie odtworzenia poglądów Izydory Dąmbskiej z zakresu filozofii kultury natrafia na pewne trudności. Pierwsza trudność polega na tym, iż nie przedstawiła ona w sposób w miarę całościowy i systematyczny swoich poglądów dotyczących tej dziedziny badań tak, jak to uczyniła w zakresie filozofii języka czy też filozofii nauki, stanowiących niewątpliwie główny punkt jej zainteresowań naukowych. Problematyka filozofii kultury podjęta została przez nią zaledwie w kilku pracach systematycznych (*O bezimienności, O konwencjach i konwencjonalizmie, Z filozofii imion własnych*) oraz kilkunastu pracach o charakterze historycznym, natomiast w innych pojawiła się niejako na marginesie głównych myśli. Zadaniem więc niniejszej pracy będzie wydobywanie tych myśli Dąmbskiej tkwiących *explicite* lub *implicite* w różnych fragmentach jej dzieł oraz podjęcie próby odtworzenia z nich głównych nurtów jej refleksji nad kulturą i jej twórcą — człowiekiem. Druga trudność polega na tym, że prace filozoficzne Dąmbskiej mają zróżnicowany charakter. Podzielić je można, jak sądzę, na dwa typy, w których ujawnia się odmienny stosunek do filozofii i którym przysługuje różna wartość poznawcza. Wyniki badań przedstawione w pracach należących do pierwszego typu mają charakter ściśle naukowy, o powszechnym, intersubiektywnym walorze, zaś prace należące do drugiego typu są próbą znalezienia odpowiedzi na osobiste problemy dotyczące wartości, sensu życia, miejsca człowieka w świecie, przemijania i śmierci itp., które są, w przekonaniu samej autorki, niejako „subiektywnym wyznaniem wiary” nie roszcującym sobie pretensji do powszechnego uznania. Wszystkie prace, zarówno systematyczne jak i historyczne, z zakresu filozofii języka i filozofii nauki należą do pierwszego typu. Natomiast zagadnienia dotyczące filozofii kultury, filozofii człowieka, filozofii wartości, etyki pojawiają się w pracach, które zaliczyć można zarówno

do pierwszego, jak i do drugiego typu. Wielu problemów należących do tych dziedzin Dąmbska nie podejmuje wprost, ale zbliża się do nich od strony historycznej. Studia te mają wartość nie tylko historyczną, lecz dają również wyraźny obraz jej zainteresowań problemami, na które próbuje znaleźć odpowiedź w historii myśli ludzkiej. Wielokrotnie te historyczne analizy są także ilustracją jej poglądów przedstawionych w pracach systematycznych. Sądzę, iż kluczem do zrozumienia tego zróżnicowania jej twórczości jest dualizm jej osobowości oraz wynikająca z tego dualizmu swoista koncepcja uprawiania filozofii.

Władysław Stróżewski, współpracownik Izydory Dąmbskiej, we wspomnieniu pośmiertnym napisał o niej tak:

Kiedys profesor Tatarkiewicz powiedział mi, że gdy myśli o Pani Izie [Dąmbskiej — przyp. I.B.], przypomina mu się zdanie Pascala, że nie imponuje mu bogactwo cnót ze sobą zgodnych, natomiast budzi w nim podziw posiadanie cnót sobie przeciwnych; (dosłownie wyraził to Pascal tak: „Nie podziwiam wcale nadmiaru cnoty, np. dzielności, jeśli nie widzę jednocześnie nadmiaru cnoty przeciwnieję [...]. Nie okazuje się swej wielkości, gdy się jest na jednym krańcu, lecz gdy się dotyka obu krańców na raz i wypełnia odległość między nimi”¹).

Sądzę, że ta uwaga Tatarkiewicza o bogactwie cnót przeciwnych odnosiła się nie tylko do zalet moralnych Dąmbskiej, lecz przede wszystkim do jej cech intelektualnych. Spróbujmy zatem odnaleźć te wszystkie momenty i spotkania, które ukształtowały tę różnorodnie bogatą osobowość. Jednym z owych „krańców” duszy Dąmbskiej była jej wrażliwość na piękno i zamiłowanie do literatury, czego wyrazem było rozpoczęcie studiów na filologii polskiej. Autor innej noty pośmiertnej napisał:

Nie ręczę czy się nie zanosilo, iż będzie poetką. W jej pracach spotkać można — gdy zachodzi potrzeba cytatu — własne przekłady nie tylko Platona, ale również Arystofanesa lub Horacego².

Równocześnie ze studiami filologicznymi rozpoczęła studia filozoficzne, które stały się wkrótce głównym przedmiotem jej zainteresowań.

Otóż do wyboru tych studiów — pisze Dąmbska — skłonił mnie właściwy młodości — a może człowiekowi w ogóle — niepokój metafizyczny, żywa potrzeba odpowiedzenia sobie na pytania dotyczące istoty rzeczywistości, miejsca człowieka w świecie i sensu jego życia³.

Wtedy właśnie doznała „ośnienia Platońskim Sokratesem”⁴ i osobowością Kazimierza Twardowskiego — jej mistrza, który ten sokratejski ideał mędrca

¹ W. Stróżewski: *Philosophari necesse est (O prof. Izydorze Dąmbskiej)*, „Tygodnik Powszechny” 1983, 35, s. 4.

² Abe: *Izydora Dąmbska*. 13 I 1904 — 18 VI 1983, „Twórczość” 1983, 10, s. 160.

³ I. Dąmbska: *Podziękowanie*, „Ruch Filozoficzny”, T. 34:1978, 2-4, s. 129.

⁴ *Ibid.*, s. 127.

i nauczyciela ucieleśniał. Lecz program filozofii naukowej Twardowskiego, a także poglądy Maurycego Schlicka, z którym zetknęła się w czasie stypendium zagranicznego, nie tylko nie mogły dać odpowiedzi na pytania, które skłoniły ją do studiowania filozofii, ale przede wszystkim uświadomiły jej zasadniczą niemożliwość uzyskania racjonalnie uzasadnionych rozstrzygnięć tego typu problemów. Tak jak kiedyś Sokrates sprawił w duszy swego ucznia Platona wewnętrzny konflikt między duszą artysty a duszą intelektualisty, tak prawdopodobnie Twardowski, Ajdukiewicz i Schlick spowodowali u swej uczennicy Izydory Dąbskiej wewnętrzny konflikt między programem filozofii jako teorii czynności poznawczych, a jej oczekiwaniami na rozwiązanie pytań natury metafizycznej i aksjologicznej przy pomocy filozofii.

Lecz oto między tymi skrajnymi rozwiązaniami pojawiły się postacie duchowo jej chyba najbliższe, przeżywające bowiem podobne konflikty. Pierwsza z tych postaci to Platon, któremu Dąbska poświęciła najwięcej swoich prac, a druga to Władysław Witwicki, z którym zetknęła się po raz pierwszy w 1923 roku, a później, w latach 1935-48 (do śmierci Witwickiego), prowadziła ożywioną korespondencję (ok. 570 listów)⁵.

Twórczość Platona i Witwickiego zrodziła się z napięcia między prawdą i pięknem, racjonalnym poznaniem a irracjonalnymi potrzebami ich osobowości. To właśnie ich twórczość i ich życie stały się dla Dąbskiej wzorem jak pogodzić dwie przeciwstawne postawy wobec siebie, własnej twórczości i wobec świata. Skonstruowała więc Dąbska program własnej działalności badawczej, który z jednej strony bliski jest filozofii uprawianej przez Twardowskiego, Ajdukiewicza i Schlicka, a z drugiej strony dotyka problematyki podejmowanej przez Elzenberga, Bergsona, Pascala a przede wszystkim Platona. W początkowej fazie twórczości Dąbskiej, tj. w okresie międzywojennym, to napięcie między dwiema stronami jej osobowości jest szczególnie silne i głębokie. Filozofię traktuje jako metanaukę zajmującą się krytyczną refleksją i oceną ludzkich działań poznawczych oraz analizą języka i innych środków instrumentalnych, stosowanych przy poszukiwaniu, formułowaniu i komunikowaniu wyników badania. W programie tak rozumianej filozofii mogło się znaleźć miejsce jedynie dla zagadnień racjonalnie rozstrzygalnych. Przekonanie, iż tylko taka filozofia może mieć naukowy charakter, zmusza Dąbską do porzucenia na gruncie filozofii prób rozwiązywania problematyki aksjologicznej i metafizycznej, ale nie oznacza to, iż tego rodzaju kwestie muszą być wyeliminowane w ogóle. Jej zdaniem pozbawiłoby to człowieka „cennych wartości życia”⁶. Przyjmuje więc typowo pozytywistyczne rozwiązanie, iż odpowiedzi na tego typu pytania należy uważać za subiektywne wyznanie wiary, a nie za tezy racjonalnie uzasadnione,

⁵ Por. A. Nowicki: *Profesor Izydora Dąbska*, „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 1984, 2, s. 144.

⁶ I. Dąbska: *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, „Kwartalnik Filozoficzny” T. 14:1937/38, s. 212.

dla których wolno byłoby żądać powszechnego uznania. Zgodnie z tym postulatem Dąbska w tamtym okresie wyraźnie odgraniczała swoją działalność naukową od innych form twórczości.

W okresie powojennym Dąbska znacznie rozszerzyła swój redukcjonistyczny program filozofii z poprzedniego okresu. Przedmiotu filozofii nie można, jej zdaniem, ograniczyć do analizy języka czy też metanauki, język bowiem jako system przedmiotów pełniących funkcje znakowe jest nieuchronnie związany z człowiekiem, który posługuje się nim tworząc wytwory kulturowe. W tych wytworach realizuje on różne wartości: poznawcze, estetyczne, moralne. Pełne zrozumienie funkcji języka jest więc możliwe dopiero na gruncie filozofii człowieka i filozofii wartości. Te zaś zagadnienia nie mogą być rozwiązane bez przyjęcia pewnych koncepcji ontologicznych. Konieczność rozstrzygnięć aksjologicznych ujawniła się ze szczególną mocą na terenie nauk humanistycznych, których przedmiotem badania jest kultura. Wprawdzie wydaje się, pisała Dąbska, iż można by przyjąć, że zadaniem nauk humanistycznych jest jedynie opis i wyjaśnianie fenomenów kultury a nie formułowanie sądów o tym, co jest wartościowe, czy też ocenianie słuszności bądź niesłuszności rozstrzygnięć aksjologicznych pojawiających się w procesie powstawania wytworów kultury. Lecz pogląd ten jest nie do utrzymania jeśli zgodzimy się z tezą, że cechą charakterystyczną tego, co nazywamy kulturą jest odniesienie fenomenów do świata wartości. Nauki humanistyczne muszą więc w jej przekonaniu korzystać z badań aksjologicznych i wiele z nich zawiera część aksjologiczną w postaci filozofii sztuki, filozofii religii, filozofii prawa, itp. Dąbska podejmowała tego typu badania, ale w przeciwieństwie do okresu międzywojennego nie przeciwstawiała ich tak zdecydowanie badaniom metanaukowym. Prace nad tymi zagadnieniami miały najczęściej charakter studiów historyczno-filozoficznych. W 1977 roku napisała o tej nowej, zmienionej koncepcji filozofii:

[...] niezbędna jest filozofia także, a może przede wszystkim, niesłużebnie, jako swoista czynność badawcza skierowana na człowieka i jego świat — świat znaków, sensów i wartości. I niezbędne jest dla człowieka myślącego — znów niesłużebnie, tj. ze względu na korzyść, jaką stąd czerpać mogą inne nauki i praktyka — bezinteresowne szukanie odpowiedzi na pytania dotyczące struktury świata i sensu życia, choćby te pytania — jak mierniam — nigdy nie zostały w pełni rozwiązane⁷.

W taki oto sposób w osobowości Dąbskiej ścierały się dwie przeciwstawne sobie postawy: badacza-racjonalisty dążącego do prawdy i mędrca-sceptyka poszukującego odpowiedzi na pytania o wartości. Odbiciem tego wewnętrznego konfliktu jest jej filozofia kultury.

Już w 1937 roku w swojej rozprawie habilitacyjnej, poświęconej irracjonalizmowi w poznaniu naukowym, przedstawiła Dąbska wizję dziejów kultury jako ścierania się dwóch postaw: racjonalistycznej i irracjonalistycznej. Dąbska nie

⁷ I. Dąbska: *O potrzebie filozofowania*, „Roczniki Filozoficzne KUL” T. 25:1977, z. 1, s. 5.

przeciwstawiła racjonalizmowi empiryzmowi, lecz irracjonalizmowi, w którym wyróżniła cztery typy: logiczny, epistemologiczny, metafizyczny, psychologiczny. Irracjonalizm logiczny polega na przyjmowaniu twierdzeń niemożliwych logicznie bądź zasadniczo nierozstrzygalnych, irracjonalizm zaś epistemologiczny opiera się na tezie o istnieniu naukowo uprawnionego sposobu poznawania, gwarantującego słuszność logicznie irracjonalnych zdań o rzeczywistości. Te postacie irracjonalizmu łączą się z irracjonalizmem metafizycznym zakładającym istnienie rzeczywistości wewnętrznie sprzecznej, zmiennej i wymykającej się wszelkim próbom jej zrationalizowania. Irracjonalizm psychologiczny natomiast jest gotowością do uznawania zdań logicznie sprzecznych lub zasadniczo nierozstrzygalnych.

W życiu jednostek i w dziejach społeczeństw wzajemnie ścierają się dwie postawy: racjonalistyczna i irracjonalistyczna, a w rezultacie tego procesu powstają różne wytwory kulturowe. Nauka jest tworem *par excellence* racjonalnym, pozostałe zaś dziedziny kultury, takie jak: sztuka, religia, prawo, polityka, itp., są owocem postawy irracjonalnej.

Ów spór między irracjonalizmem a racjonalizmem — pisała Dąmbska — ma swą długowiekową tradycję i w rozmaitych formach przewija się przez dzieje kultury od niepamiętnych czasów. „Czucie i wiara” romantyków ze wzgardą patrzących na „mędrca szkiełko i oko”, Tertulianowe *certum est quia impossibile est*, rozmaite starożytne i nowoczesne „ogłądania absolutu”, „klucze do świata ducha”, „drogi do nieśmiertelności”, *vires occultae* w przyrodznawstwie, „entelechie duchowe” w biologii — oto nieliczne przykłady pierwiastków irracjonalnych, odpowiadających w nauce i filozofii olbrzymiej fali irracjonalizmu, która unosi człowieka w innych dziedzinach życia duchowego: w religii, sztuce, polityce, itd.⁸.

W dziejach kultury występują okresy, w których zwycięża racjonalizm, jednak są i takie, w których góruje irracjonalizm. Towarzyszy mu wtedy powstawanie wielkich systemów mistyki religijnej, w filozofii dominuje metafizyka, w życiu społecznym zaś opatrnościowi przywódcy, rozprzestrzenia się bezkrytyczny fanatyzm i poczucie nadprzyrodzonych misji dziejowych.

Wielki wpływ na ukształtowanie się tych poglądów Dąmbskiej wywarł Władysław Witwicki. Przejmuje ona i kontynuuje idee zawarte w odczycie Witwickiego na I Polskim Zjeździe Filozoficznym w 1923 we Lwowie. Wychodził on z założenia, iż dwóm typom (racjonalnym i irracjonalnym) twórczości kulturowej odpowiadają dwie postacie życia duchowego człowieka, które porównuje do stanów jawy i snu. Człowiek w stanie jawy poszukuje uzasadnionych logicznie odpowiedzi na pytania, których dostarcza mu doświadczenie. W okresie czuwania, skupienia woli, człowiek stara się fakty jednostkowe tłumaczyć za pomocą praw wolnych od sprzeczności, kontroluje swe nowe spostrzeżenia przy pomocy wyników obserwacji dawnych i cudzych oraz z tak otrzymywanych danych stara się stworzyć pewien racjonalny i całościowy obraz

⁸ Dąmbska: *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, s. 83.

rzeczywistości. Ten typ myślenia dominuje w twórczości naukowej i życiu praktycznym, mających podstawowe znaczenie dla ludzkiej egzystencji, a jego zadaniem jest „spotęgowanie życia”. Ale gdy tylko rzeczywistość nie stawia człowiekowi życiowych zadań, stwarza on świat fikcyjny, wolny od przymusu dostatecznej racji, konsekwencji, powiązania. Tworzy świat poezji, sztuk plastycznych, wierzeń religijnych, mitów itp. One właśnie zaspokajają jego potrzeby serca nie licząc się z prawami rozsądku. W nich ujawniają się najgłębsze ludzkie pragnienia i marzenia, poza tym one właśnie dostarczają odpowiedzi na pytania, na które w świecie racjonalnym odpowiedzieć nie można. Dąbska nie postulowała eliminowania irracjonalizmu w tych właśnie dziedzinach kultury, gdyż, jak sama przyznaje, pozbawiłoby to człowieka „cennych wartości życia” oraz bogactwa i czaru ich przeżywania. Jej zdaniem irracjonalizm jest nieuprawniony jedynie w dziedzinie nauki i życia praktycznego, ale również i tam można go spotkać. Jest mniej niebezpieczny w takich przypadkach, jeżeli badacz ma świadomość granicy między tymi dwoma światami. Pięknie opisuje Dąbska taką właśnie postawę w studium historycznym o Platonie analizując znaczenie mitów w jego twórczości filozoficznej.

Mity platońskie — pisała — podobne są do snów [...]. Jak we śnie przestaje obowiązywać twarda konieczność przyrodnicza i nie mniej twarda konieczność logiczna. Jak sen koją duszę i dodają jej sił [...]. Jak sen ubierają w symboliczną szatę najgłębiej ukryte pragnienia miłości i mocy [...]. Platon lubi śnić, ale zwykle wie, gdy śni, że to był sen. Nawet wtedy, gdy wierzy, że ma sny prorocze⁹.

W innym studium, *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej*¹⁰, Dąbska pokazuje, jak w marzeniach sennych ujawniają się irracjonalne skłonności ludzkiej natury oraz jak w kulturze starożytnej Grecji rywalizowały ze sobą dwa sposoby (racjonalny i irracjonalny) ujmowania zjawiska snów.

W dziejach kultury ludzkiej ujawnia się odwieczny, a może i wieczny, jak przypuszcza Dąbska, konflikt między racjonalizmem i irracjonalizmem, między sferą intelektualną a emocjonalną, między światem realnym a fikcyjnym światem fantazji, między prawdą a dobrem i pięknem, w konkretnych zaś ludzkich osobowościach, będących podmiotami kultury, nie zawsze jest dostrzegalny tak wyraźnie. Najczęściej jedna ze sfer zdobywa dominację nad drugą, mamy wówczas do czynienia z jednostronnie ukierunkowaną osobowością i twórczością. Czasem jednak zdarza się, iż osobowość jakiejś jednostki ukierunkowana jest policentrycznie, tzn. nastawiona jest na dążenie ku wielu wartościom. Temu policentrycznemu ukierunkowaniu towarzyszy pewnego

⁹ I. Dąbska: *Platon* [w:] *Dwa studia o Platonie*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 33; oraz *Mity platońskie*, „Meander” R. 3:1948, z. 9, s. 437.

¹⁰ I. Dąbska: *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej* [w:] *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 29-39.

rodzaju napięcie będące przyczyną wewnętrznych trudności, rozterek i konfliktów. Jednak, zdaniem Dąbskiej, to „pomieszenie” osobowości ma dla kultury pozytywną wartość, jest bowiem źródłem wielkiego bogactwa przeżyć wewnętrznych twórcy ujawniających się w jego twórczości. W jej przekonaniu najbliższym tego ideału pełnego, wielostronnego zespolenia pierwiastków wzbogacających i rozwijających ludzką kulturę była myśl starożytna. W starożytnych pojęciach *humanitas* i *παιδεία* zespalały się pierwiastki, które w dalszym rozwoju kultury wiązały się z ideą humanitarności i które będąc elementami kultury umysłowej i artystycznej interesowały przedstawicieli i rzeczników humanizmu.

Wydaje się jednak — pisała Dąbska — że ich zespolenie przez myślicieli starożytnych w treści jednego pojęcia [...] ma swój głęboki sens. Nie ma prawdziwej kultury duchowej, jeśli nie współgra ją harmonijnie w człowieku wartości intelektualne i moralne: mądrość i miłość, wiedza i wielkoduszność¹¹.

Ileokroć w historii kultury pojawiały się okresy, w których ta harmonia została zachwiana, tylekroć ze strony różnych jednostek pojawiały się protesty w obrobie zagrożenia głębszych duchowych wartości człowieka. W tym zniechęceniu i proteście przeciw pogoni za bogactwem, przeciw konwencjom i konwenansom społecznym, przeciw przerostom techniki widziała Dąbska źródło hasel powrotu do natury i prostoty życia, odwrotu od zgiełku świata, obrony osobowości ludzkiej, jej wolności i wewnętrznej prawdy.

Wcielali zaś i wcielają tego rodzaju hasła, w codzienne swe życie, różnych czasów pustelnicy i waganci, clochardzi i przedstawiciele cyganerii artystycznych, a także niektórzy filozofowie, kształtujący sposób swego życia na miarę głoszonej idei odwrotu od zdobyczy i przerostów cywilizacyjnych¹².

Współcześnie również wiele rozprawia się o potrzebie kultury „humanistycznej”, ale zrodzić się ona może, zdaniem Dąbskiej, przy założeniu policentryzmu wartości, gdyż tylko w takich warunkach kształtować się mogą wewnętrznie bogate osobowości o wielowarstwowej strukturze.

Takie właśnie osobowości posiadali m. in. Platon i Władysław Witwicki, którzy odegrali istotną rolę w kształtowaniu się osobowości Dąbskiej. Poświęca im ona wiele swoich artykułów, a Platonowi obszerne studium¹³, w którym analizuje jego twórczość jako odbicie wewnętrznego konfliktu między duszą badacza a duszą artysty. Podobne konflikty przeżywał również Władysław Witwicki, którego osobowość Dąbska tak scharakteryzowała:

¹¹ I. Dąbska: *O starożytnej „humanitas”*, „Filomata” 1969, 226, s. 296.

¹² I. Dąbska: *Cynicy – hippisi starożytnego świata*, „Filomata” 1973, 267, s. 340.

¹³ Dąbska: *Platon*, s. 7-51.

Błogosławione było to pomieszanie. Bo wielkie bogactwo — helleńskie czy renesansowe — osobowości Władysława Witwickiego także i w tym ma swoje źródło, że się w nim zespoliły dusza badacza i dusza artysty¹⁴.

Również i dusza Dąbskiej nie była wolna od podobnego „pomieszanania”. Szczególnie interesująca i wywołująca przeżycia emocjonalne była dla Dąbskiej zagadka śmierci. Podejmowała więc ten temat w wielu pracach, m. in. takich jak *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej* i *Zagadnienie śmierci w religii i sztuce greckiej*. Śledząc walkę, jaką prowadzili Grecy w filozofii, religii i sztuce ze zjawiskiem śmierci Dąbska zauważyła, że mimo tych zabiegów w głębi duszy zdawali sobie sprawę z tego, iż jest to walka beznadziejna.

Kiedy głoszą, że śmierć nie istnieje albo, że śmierć jest dobrem — pisała — wmawiają tylko w siebie i drugih pewne stanowiska na niby, stwarzają podatne fikcje i supozycje żywe, które pielęgnowane i podtrzymywane drogą odpowiednich sugestii mają uspić i uciszyć dręczącą człowieka rozterkę. [...] Widać, że zarówno wysiłek intelektu jak i wyobraźni i uczuciowości Greków siedł w kierunku przysłaniania ponurego aspektu śmierci i uwalniania człowieka od lęku przed nią oraz w kierunku podkreślania wartości życia, choćby krótkie było i przemijające. Życie jest dobre i piękne, jeśli się umie żyć i jeśli się umie umierać¹⁵.

Dwa studia historyczne o śmierci w ujęciu starożytnych Greków świadczą o jej dystansie wobec wcześniejszych rozwiązań oraz o pewnym uświadomieniu sobie nieuchronności śmierci, a jednocześnie zrozumienia, że z lęku przed nią nie może uwolnić człowieka ucieczka w świat marzeń i mitów. Należało wobec tego szukać nowych, bardziej racjonalnych sposobów walki z myślą o śmierci. Jedna z perspektyw już została zarysowana w ostatnim zdaniu cytowanego wyżej fragmentu, w którym Dąbska zauważa, że po to, by życie było dobre i piękne, człowiek winien się nauczyć żyć i nauczyć umierać, a tego nauczyć go może przede wszystkim filozofia. Jako przykład tych, którzy tę umiejętność posiadli, Dąbska wskazuje Sokratesa oraz Boecjusza — senatora rzymskiego, który w więzieniu oczekując śmierci napisał dzieło *O pocieszeniu, które daje filozofia*¹⁶. Podobny w tym był, zdaniem Dąbskiej, do Sokratesa, który w więzieniu ateńskim, w ostatnich chwilach życia prowadził ze swoimi uczniami rozmowę o nieśmiertelności duszy oraz twierdził, że filozofowi śmierć nie jest straszna lecz upragniona. Podobnie również Boecjusz nie pozwolił, by ostatnie chwile jego życia zmaćl lęk przed śmiercią. W jego przekonaniu nie należy się skarżyć na zły los, gdyż dobro i zło tkwią nie na zewnątrz, lecz wewnątrz człowieka. Dobro a zarazem szczęśliwość osiąga ten, kto podporządkuje swoje życie wymaganiom rozumu, wówczas potrafi patrzeć spokojnie i bez goryczy na przeciwności zewnętrzne, gdyż te nie mają znaczenia dla jego dobra wewnętrznego. Od obu tych myślicieli przejęła Dąbska swoistą koncepcję kształtowania w sobie męstwa wobec życia i wobec śmierci, którą wyraziła w zawołaniu: *non est necesse vivere – necesse est philosophari*.

¹⁴ I. Dąbska: *Z refleksji Władysława Witwickiego nad nauką i jej stosunkiem do innych dziedzin życia*, „Ruch Filozoficzny” T. 33:1975, 1, s. 14.

¹⁵ I. Dąbska: *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, „Meander” R. 1:1946, s. 457.

¹⁶ I. Dąbska: *Boecjusza „De consolatione philosophiae”*, „Filomata” 1962, 161, s. 82–86.

Druga perspektywa przezwyciężenia śmierci wiąże się, w przekonaniu Dąbskiej, z tworzeniem dzieł kultury, w których człowiek może żyć, a dokładniej może żyć jego imię, które „zapewnia człowiekowi pewną formę bytowania poza śmierć i grób. Póki ono trwa w napisach czy pamięci, póty żyje jakoś w innych ludziach i na ziemi ten, który to imię nosił. Wrodzony człowiekowi lęk przed śmiercią i pragnienie nieśmiertelności nie mało przyczyniają się do dbałości o pozostawienie po sobie dobrego imienia”¹⁷. W pracach Dąbskiej zarysowane zostały dwie drogi nieśmiertelności w kulturze. Jedna z nich polega na pozostawianiu części swej osobowości w dziełach kultury (literackich, naukowych, plastycznych, muzycznych itp.). Druga zaś dotyczy tych twórców, których przedmiotem twórczości są osobowości innych ludzi, w których mogą oni również żyć przezwyciężając śmierć. Ta druga droga nie pozbawia wizji nieśmiertelności takich twórców jak nauczyciele, aktorzy, muzycy itp. Dąbska, wychowana w szkole Twardowskiego, którego wielkość wyraziła się nie tylko w jego pracach naukowych, a może przede wszystkim w jego działalności nauczycielskiej, od swego mistrza przejęła przekonanie o tym, iż stosunek między nauczycielem a uczniem ma dla ciągłości i rozwoju kultury szczególne znaczenie. Wyrażała to w pracach poświęconych Twardowskiemu, a także w artykule *Pod opieką muz*¹⁸, w którym zwracała uwagę na znaczenie, jakie przykładał Platon do pracy nad urabianiem dusz ludzkich.

Narzędziem ciągłości kultury jest również język, a w szczególności imiona własne, które pełnią w kulturze szereg istotnych funkcji. Przede wszystkim nazywają oraz trwale i wszechstronnie reprezentują ludzką osobę. Sprawiają, że staje się ona czymś zindywidualizowanym, niepowtarzalnym, mającym swoją historię. Znaczenie imienia jako symbolu lub reprezentanta osoby nią nazwanej ma ważne znaczenie w wierzeniach religijnych, formach kultów religijnych, obrzędowości i magii ludowej, np. w religii chrześcijańskiej imię Boga jest święte i nie wolno brać go nadaremnie. Również wielkie znaczenie prawne i symboliczne ma nadawanie imienia dziecku u wielu ludów niezależnie od religii. Dopiero po nadaniu imienia dziecko staje się członkiem wspólnoty jako zindywidualizowana jednostka. Imię własne jako reprezentant osoby bywa również przedmiotem oddziaływań magii ludowej i różnego rodzaju wierzeń. Błogosławienie i przeklinanie, zamawianie i zaklinanie imienia ma w myśl tych praktyk oddziaływać na osoby to imię noszące. Posługiwanie się imionami własnymi ułatwia ludziom wzajemny kontakt wewnętrzny, bywa również nosicielem „inwokacji modlitewnej i miłosnej, rozkazów, przekleństw, pieszczot, przyjaznej i opiekuńczej troski, wrogich odruchów i tylu innych sytuacji i stanów, w których się wypowiada kontakt duchowy istot świadomych”¹⁹.

¹⁷ I. Dąbska: *Z filozofii imion własnych*, „Kwartalnik Filozoficzny” T. 18:1949, z. 3/4, s. 255–256.

¹⁸ I. Dąbska: *Pod opieką muz*, „Filomata” 1961, 150, s. 23–29.

¹⁹ Dąbska: *Z filozofii imion...*, s. 260–261.

Imię własne, w porównaniu z innymi jednostkowymi nazwami reprezentującymi osobę w pewnych okresach jej życia i pod pewnym określonym względem, reprezentuje osobę w sposób względnie trwały i wszechstronny. Mimo zmian osoby, którą reprezentuje, imię własne trwa symbolizując to wszystko, co mimo zmian trwa w człowieku jako jedno i to samo. Dąbskiej nie chodzi tu o ideę człowieczeństwa jako ogólnego przedmiotu, którego konkretyzacjami są poszczególne jednostki ludzkie, lecz o ideę określonego, indywidualnego człowieka, którego konkretyzacjami są szczególnie postacie, nieustannie zmieniające się w różnych fazach jego istnienia. Imię własne reprezentuje więc dla człowieka coś bardzo ważnego, co stanowi jego istotę i nadaje mu indywidualny charakter, coś z czym on sam się identyfikuje i z czym najczęściej identyfikują go inni.

Fakt, że od dziecięcych lat do śmierci i poza grób w pamięci ludzkiej i w historii przysługuje komuś zwykle to samo imię, podkreśla wymownie prawdę, że choć w miarę upływu czasu zmienia się i psychika, i organizm ludzki, to jednak wciąż trwa jedna i ta sama osobowość w różnej przejawiająca się postaci²⁰.

Zmiana imienia własnego może niekiedy symbolizować, zdaniem Dąbskiej, zmianę osobowości i narodziny nowego człowieka. W *Dziadach* Mickiewicza więzień pisał na ścianie celi *Obiit Gustavus, natus est Conradus*, aby tym zadokumentować przewrót wewnętrzny, jaki się w nim dokonał. Podobne, symboliczne znaczenie ma również składanie ślubów zakonnych. Analogiczne funkcje nazywania i reprezentowania pełni imię własne w odniesieniu do postaci fikcyjnych, bohaterów utworów literackich, bytowo uwarunkowanych twórczą koncepcją autora, jednocześnie podkreślając ich indywidualność, tożsamość i ciągłość istnienia nie tylko w procesie ewentualnych przemian, ale również w różnych ujęciach ze strony odbiorcy dzieła. Fikcyjne postacie literackie zachowują się wobec swego imienia podobnie jak żywi ludzie, troszczą się o „dobre imię” identyfikując się z nim lub je zmieniając dla pokuty lub ze strachu. Wraz ze zmianą imienia podejmują nowe role lub występują bezimiennie.

Czar, magię, tajemniczość, moc i piękno imienia zna i opisuje poezja wszystkich czasów i wszystkich ludów²¹.

Poza tymi wszystkimi funkcjami imiona własne zapewniają tożsamość i ciągłość kultury. Są z jednej strony tworzywem legendy i historii, a z drugiej strony afirmując i podkreślając jedność podmiotu zapewniają jednostce i jej dziełom trwanie i życie w pamięci żywych. Umarłym zapewniają nieśmiertelność a żywym poczucie tożsamości i łączności z tradycją. „Są pomostem — pisała Dąbska — między światem żywych i umarłych, pośrednikami «świątych obcowania»”²². Stąd też twórcy tyle znaczenia przywiązywali do umieszczenia

²⁰ *Ibid.*, s. 252.

²¹ *Ibid.*, s. 260.

²² *Ibid.*, s. 261.

swego imienia i nazwiska na tworzonych dziełach. Ale wpływ na dzieje kultury wywarli nie tylko twórcy, których imiona znamy, lecz również twórcy bezimienni. Nawiązując do freudowskiej koncepcji psychiki jednostki, odróżniającej sferę świadomych przeżyć i podświadomych kompleksów, Dąbska uważała, iż podobne rozróżnienia można zastosować do wyjaśniania procesu tworzenia kultury duchowej, w którym obok życia jawnego można również odnaleźć nurt utajony. Motywy, jakimi kierowali się twórcy oraz rolę twórczości bezimiennej w historii kultury badała Dąbska w rozprawie *O bezimienności*²³.

Każdy wytwór kulturowy ma indywidualny charakter, twórca wypowiada w nim swoją osobowość, swój pogląd na świat, swoje upodobania i dążenia. Świadomość oddania światu w dziele sztuki (lub nauki) cząstki własnego „ja” oraz utożsamianie się twórcy z własnym imieniem budzi w nim poczucie odpowiedzialności za dzieło. Autor utożsamia się z nim i podpisuje go własnym imieniem. Jednak w różnych warunkach historycznych, w zależności od ducha epoki oraz warunków rozwoju kultury pojawiały się u twórców skłonności do ukrywania swojego imienia. W świecie starożytnym było to zjawisko dość rzadkie. Twórczość starożytnych Greków była tak wybitnie indywidualna i imienna, gdyż cieszyli się oni — twierdzi Dąbska — dużą swobodą wypowiedzi oraz wysoko cenili służbę muzom przynoszącą im sławę, a ponieważ raczej rzadko pocieszali się perspektywą życia wiecznego, źródło nieśmiertelności widzieli w swoich dziełach. W wiekach średnich natomiast przyczyną bezimienności był duch pokory, umartwienia i ofiary. Uniwersalistyczny i teocentryczny pogląd na świat oraz stanowa i korporacyjna organizacja ustroju społecznego sprawiały, że jednostka była czymś niesamoistnym i zaszeregowanym, ascetyczne ideały zaś skłaniały ją do szczerego lub nieszczerzego wyrzekania się siebie. Zdaniem Dąbskiej w takich warunkach nie było miejsca na twórczość niezależną, skoro nauka i sztuka miały prawo egzystencji jedynie jako służebnice teologii, a nawet często były potępiane i uważane za trucizny dla dusz chrześcijańskich: sztuka ze względu na jej pierwiastki zmysłowe, nauka za jej myśl krytyczną. Ale nawet w tych ciasnych ramach twórcy stwarzali wiedzę i piękno zmysłowe, a także nieobce im było poczucie dumy i mocy, właściwe twórcom. Ci zaś, którzy pozostawali bezimienni wierzyli, iż jest to akt ofiary na chwałę Boga, który w zamian za wyrzeczenie się chwały doczesnej gotuje im chwałę najwyższą w dniu Sądu i Zmartwychwstania.

Ludzie odrodzenia, podobnie jak starożytni, cenili własną osobowość i w twórczości widzieli zrealizowanie marzeń o sławie za życia i wśród żywych. Ale też niejeden autor wolał pozostać bezimienny głosząc swoje śmiałe poglądy, a to z obawy przed spotkaniem z sądem inkwizycji. Przyniosło też odrodzenie

²³ I. Dąbska: *O bezimienności* [w:] *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa-Poznań-Toruń 1975; również w wersji francuskiej: *L'homme anonyme. Etude de psychologie et d'histoire de la culture*, „Studia Philosophica” T. 3:1939–46 (druk 1948), s. 115–149 i odb. s. 35.

inny motyw i formę bezimienności w postaci przyjmowania (najczęściej z powodu ambicji lub próżności) nazwisk zlatynizowanych bądź zgrecyzowanych, które w mniemaniach wielu brzmiały bardziej dostojnie. Inni autorzy zmieniali nazwiska kierowani pragnieniem nobilitacji przynajmniej na karcie książki i na odwrót, ludzie utytułowani niezbyt ceniący pracę twórcy, kiedy sami tworzyli, chętnie osłaniali się pseudonimem. Chętnie również używano pseudonimów w wieku XVII, okresie namiętnych sporów natury teologicznej.

Wiek XVIII to — zdaniem Dąbskiej — „epoka masek, gry, teatru, nie tylko w sztuce, ale i na co dzień, w życiu prywatnym i publicznym. Nic dziwnego, że w tych czasach artyści i pisarze przymierzali i dobierali pseudonimy, jak białe peruczki i żaboty przed lustrem, a czytelnik odgadywał je jak żywe szarady na kostiumowej zabawie”²⁴. W tym okresie nasilił się również inny rodzaj bezimienności: podszywanie się pod cudze nazwisko w celu jego kradzieży dla celów handlowych. Szczególnie ujawniło się to w sztukach plastycznych i przetrwało do naszych czasów. W okresie romantyzmu motywem bezimienności było upodobanie do wszelkiej tajemniczości.

Rozważania Dąbskiej o znaczeniu bezimienności w dziejach kultury pozwalają jej na sformułowanie następujących wniosków: a) motywem bezimienności jest strach lub duch pokory, umartwienia, i ofiary, a także właściwa niejednemu człowiekowi skłonność do gry, kostiumu i maski, b) bezimiennność polega bądź to na ukrywaniu swego nazwiska, bądź też na używaniu nowego, c) bezimiennność może być trwała (jeżeli twórca ocenia swoją działalność ujemnie) lub czasowa (jeżeli twórca ocenia swoją działalność dodatnio), d) twórca pozostaje bezimienny, jeżeli wytwory kulturowe są narzędziem walki z silniejszym przeciwnikiem lub narzuconym siłą ustrojem politycznym (społecznym).

Dotychczas wiele miejsca poświęciliśmy podmiotowi kultury i towarzyszącym mu procesom psychicznym polegającym na tworzeniu, przyjmowaniu i rozumieniu dzieł kultury. Procesy te oraz ich obiektywizacje w postaci wytworów kulturowych są, zdaniem Dąbskiej, elementami tego, co nazywamy kulturą. W pracy *O konwencjach i konwencjonalizmie*²⁵ przedstawiła ona w sposób najbardziej obszerny koncepcję wytworów kulturowych jako aksjologicznie ukierunkowanych systemów znakowych. Dąbska uznaje twórczość kulturową za zjawisko zgodne z ludzką naturą, człowiek bowiem żyjąc wśród innych ludzi odczuwa potrzebę porozumiewania i komunikowania się oraz oddziaływania na drugich. Aby ten cel osiągnąć musi tworzyć i doskonalić środki instrumentalne zdadne do wyodrębnienia, nazywania i komunikowania innych pewnych stanów rzeczy zachodzących w świecie zewnętrznym jak i w nim samym. Zdaniem Dąbskiej funkcje te pełnią różne systemy znakowe. Różnorodność form świadomej ludzkiej działalności warunkuje odpowiednie róż-

²⁴ Dąbska: *O bezimienności*, s. 27.

²⁵ I. Dąbska: *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975, s. 152.

nicowanie tworzonych systemów znakowych. Z punktu widzenia filozofii kultury szczególnie interesująca jest działalność polegająca na budowaniu form zabezpieczających realizowanie i przekazywanie wartości. To aksjologiczne ukierunkowanie uznaje Dąbska za charakterystyczny element działalności kulturowej człowieka, który w tej twórczości posługuje się specjalną kategorią znaków — symbolami. Ponieważ pojęcie symbolu ma wiele różnych znaczeń, Dąbska analizuje te różne znaczenia i dokonuje ich klasyfikacji. Dla naszych rozważań przydatne jest wyróżnienie przez nią dwóch kategorii symboli pełniących odmienne funkcje: informacyjną lub ekspresyjną. Symbol ujmowany jako znak informacyjny pełni funkcję oznaczania przypisaną mu na zasadzie konwencji. W węższym znaczeniu, wykluczającym symbole logiczne i matematyczne, symbol nie tylko desygnuje przedmioty, lecz również służy sygnalizowaniu pewnych wartości, wzbudzaniu odpowiednich przeżyć aksjologicznych. Ten właśnie cel — twierdziła Dąbska — zakładają konwencje semantyczne w poezji, sztuce lub religii. Ponadto symbole występujące w kulturze (w szczególności w sztuce) mogą przedstawiać pewne przedmioty intencjonalne, które to przedmioty lub ich własności reprezentują inne przedmioty, np. dzieło sztuki jest symbolem, jeżeli intencja perceptora nie ogranicza się do przedmiotów przedstawionych w dziele sztuki lecz „wykracza przez nie”, sięgając jakby do przedmiotów świata realnego lub idealnego. Ich funkcja ściśle estetyczna ulega przez to modyfikacji, pełnią one bowiem również funkcję semantyczną. Używanie znaku w funkcji symbolu jest uwarunkowane znajomością konwencji, którą on zakłada. Niespełnienie tego warunku, twierdzi Dąbska — uniemożliwia zrozumienie symbolu, czyniąc go albo niezrozumiałym w ogóle, albo ograniczając jego funkcję do tzw. znaku ikonicznego. Niekiedy symbole bywają wieloznaczne, różne bowiem konwencje nakazują odnosić je do różnych przedmiotów.

W niektórych dziedzinach kultury (np. w sztuce) występują symbole, które są ekspresją egzystencjalnych doświadczeń rzeczywistości lub subiektywno-poznawczego ujmowania świata. Zdaniem Dąbskiej, przedmiot P jest w tym rozumieniu symbolem, „gdy przez swoje własności odsłania i uobecnia podmiotowi S pewną dziedzinę egzystencjalną, w szczególny sposób wartościową w jego indywidualnym przeżyciu”²⁶. Tego rodzaju symbole pełnią funkcję semantyczną nie na zasadzie konwencji, lecz metafory. Ze względu na wspólność, czy też podobieństwo pewnych ludzkich doświadczeń, pojawiać się one mogą samorzutnie u wielu indywidualów. Jeżeli zaś zostaną udostępnione innym są dla nich intuicyjnie zrozumiałe i na ogół zgodnie interpretowane. Czasem jednak, z powodu niepowtarzalności czyjegoś doświadczenia, udostępnione innym mogą być tak hermetyczne, niejasne i niezrozumiałe, że mogą być ujmowane dosłownie a nie metaforycznie i przez to tracą swój charakter symbolicznego odniesienia. Jeżeli tego typu symbole, desygnujące na zasadzie metafory, zostaną

²⁶ *Ibid.*, s. 56.

włączone do systemu informacji konwencjonalizują się zatracając swoją spon-taniczność. Dąmbska nazywa ten proces banalizacją. Jest on odczuwany przez jednostkę negatywnie, co objawia się w postaci prób przełamывania konwencji poprzez poszukiwanie nowych form ekspresji w literaturze i sztuce oraz tworzenie nowej, metaforycznej, a nie skonwencjonalizowanej symboliki. Prowadzi to do akceptacji lub narzucania nowych konwencji semiotycznych, które ponownie przyczyniają się do banalizacji tej nowej symboliki.

Systemy znakowe funkcjonujące w kulturze nie są wyłącznie wynikiem i jednoznacznym wyrazem ludzkiego doświadczenia lub też pozapojęciowych intuicji i emocji, lecz także, zdaniem Dąmbskiej, licznymi konwencji ustanawiających sposób, w jaki treści owych doświadczeń, intuicji i emocji konceptualizują się i są porządkowane w tych systemach. W jej przekonaniu konwencje nie są arbitralnymi (tzn. dowolnymi) decyzjami, lecz ich wybór podyktowany jest „sądami o wartości, w imię których człowiek swoje sygnitywne systemy kulturowe buduje: sądami o wartościach poznawczych, jeśli idzie o naukę, o wartościach moralnych i witalnych, jeśli idzie o obyczaj i prawo, o wartościach estetycznych, jeśli idzie o sztukę”²⁷. Konwencjonalizm, twierdzi Dąmbska, jako jedynie ściśle opisowa teoria systemów kulturowych, nie może rozstrzygać zagadnienia, jaki jest status ontologiczny tych wartości, które człowiek usiłuje realizować przy pomocy różnych konwencji. Odsłania on jedynie naturę owych środków i narzędzi oraz śledzi mechanizmy funkcjonowania tych konwencji w różnych dziedzinach kultury.

Ponieważ pojęcie konwencji jest wieloznaczne, Dąmbska podjęła próbę sprecyzowania różnych jego znaczeń, wyodrębniając trzy grupy znaczeniowe wyrazu „konwencja”. W pierwszym znaczeniu desygnuje ono umowę, porozumienie się, ugodę /K-I/; w drugim — wybór, decyzję, rozstrzygnięcie, ustanowienie /K-II/; natomiast w trzecim odnosi się do pewnego sposobu bycia, uzusu, obowiązującego kanonu postępowania /K-III/. W każdej z tych trzech grup należy jeszcze odróżnić akty, czyli pewne działania (denotowane przez literę „a”), od wytworów będących rezultatem owych działań (denotowane przez literę „b”).

Badanie roli konwencji w różnych dziedzinach kultury rozpoczyna Dąmbska od języka, ponieważ jest on uniwersalnym narzędziem współzycia międzyludzkiego i nie tylko sam jest ukształtowany przy pomocy konwencji, ale również jest środkiem wprowadzania konwencji we wszystkie pozostałe dziedziny kultury. Jej zdaniem, z historycznego punktu widzenia nie można rozstrzygnąć, w jakiej mierze język jest wynikiem naśladowania a w jakiej umownym sposobem bycia. Natomiast rozpatrywany jako system znaków służący do prezentowania pewnych przedmiotów i komunikowania o nich informacji, pełni te funkcje na zasadzie konwencji, których wybór jest uzasadniony pragmatycznie, ze względu na sprawność instrumentalną owego systemu znakowego. W języku występują

²⁷ *Ibid.*, s. 143-144.

konwencje we wszystkich wyróżnionych wcześniej znaczeniach. Biorąc pod uwagę rolę, jaką pełni język w poznaniu naukowym i w przekazywaniu uzyskanej wiedzy, należy uznać, iż konwencje odgrywają w nauce szczególną rolę. W zależności od typu metodologicznego danej dyscypliny naukowej mogą one pełnić nieco odmienne funkcje. W geometrii, zdaniem Dąbskiej, konwencjonalny jest wybór aksjomatów, natomiast w fizyce występują dwa typy konwencji. Pierwszy typ pojawia się w ogólnej teorii fizyki i ma charakter metateoretyczny, a dotyczy kryteriów akceptowalności teorii fizykalnych. Drugi typ występuje wewnątrz konkretnej teorii fizykalnej i składa się z trzech rodzajów. Pierwszy rodzaj tworzą konwencje pomiarowe, a drugi podstawowe prawa fizyki, ustalające sens aparatury pojęciowej danej teorii. Wreszcie trzeci rodzaj konwencji dotyczy wyboru zdań rejestrujących dane obserwacji i pomiaru. W historii jako nauce konwencjonalnie wyznacza się fakty historyczne jako pewne całości (pojęcia historyczne) oraz dokonuje periodyzacji. Ponieważ poznanie historyczne jest, jak twierdzi Dąbska, poznaniem hermeneutycznym, wymaga ono od badacza znajomości konwencji, które warunkują odszyfrowanie i interpretację źródeł.

W dziedzinie prawa i moralności u podstaw konwencji typu K-II-a ustanawiających konwencje w sensie K-II-b (reguły etyczne, przepisy prawne) leżą najczęściej pewne sądy o wartościach, które pretendują do obiektywnego uzasadniania. Decyzja jest więc wyborem normy, która — w przekonaniu podejmującego decyzję — stwierdza powinność sposobów postępowania, mających realizować i zachowywać owe wartości. W różnych czasach i w różnych środowiskach konwencje zarówno w sensie umowy, jak ustanowienia i zwyczaju podlegają stałemu procesowi przełamywania starych i akceptowania nowych. To starzenie się i giniecie dawnych konwencji oraz nieustanne pojawianie się nowych nie świadczy, zdaniem Dąbskiej, o ich arbitralności (tzn. dowolności), lecz o ich instrumentalnym znaczeniu w budowaniu form zabezpieczających realizowanie i przekazywanie wartości.

W sztuce konwencje są jednym z istotnych czynników kształtowania się określonych form artystycznych i stylów. Nieznajomość tych konwencji nie tylko uniemożliwia uchwycenie struktury dzieła, lecz również utrudnia przeżycie jego estetycznych wartości. Konwencje w sztuce (podobnie jak w innych dziedzinach kultury) uwarunkowane są przez sądy wartościujące i dotyczą środków realizowania wartości uznanych przez twórcę dzieła sztuki oraz doboru środków ekspresji zdolnych wzbudzić w odbiorcy odpowiednie przeżycia estetyczne. Aby to osiągnąć artysta musi bądź akceptować, bądź proponować pewne konwencje, nie tylko semiotyczne, lecz również estetyczne.

Filozofia kultury Izydory Dąbskiej jest z jednej strony odbiciem jej bogatej osobowości, z drugiej zaś strony wyrasta z tradycji kulturowej i filozoficznej. Odnaleźć można w jej twórczości duży wpływ literatury polskiej (szczególnie okresu romantyzmu) oraz oczarowanie kulturą antyczną, która była przed-

miotem jej badań historyczno-filozoficznych. W pracach filozofów starożytnych, a zwłaszcza Platona, poszukiwała odpowiedzi na pytania natury metafizycznej i aksjologicznej. Spośród filozofów, z którymi zetknęła się osobiście, największy wpływ wywarli na nią Kazimierz Twardowski i Władysław Witwicki. W okresie międzywojennym Dąmbska pozostając pod silnym wpływem Twardowskiego i Schlicka zajmowała się przede wszystkim filozofią nauki, ale już w 1937 roku, w pracy habilitacyjnej *Irracjonalizm a poznanie naukowe* wyszła poza problematykę filozofii nauki i przedstawiła dualistyczną koncepcję dziejów kultury, będącą kontynuacją badań Witwickiego przedstawionych m. in. w pracach *Z filozofii nauki* i *Wiara oświeconych*. Inspiracją twórczością Witwickiego ujawnia się również w jej poglądach na podmiot kultury i towarzyszące mu procesy psychiczne. W okresie powojennym Dąmbska zdecydowanie rozszerzyła program swoich badań wypracowując nie tylko własną teorię nauki i poznania naukowego, lecz również koncepcję kultury. Jej badania nad wytworami kulturowymi jako aksjologicznie ukierunkowanymi systemami znakowymi, nawiązują do wyróżnionej przez Twardowskiego klasy wytworów psychofizycznych mających charakter znakowy. Oryginalnością jej filozofii było zastosowanie konwencjonalizmu nie tylko na gruncie filozofii nauki, lecz również do opisu i wyjaśniania innych zjawisk kulturowych. Dąmbska stojąc na stanowisku konwencjonalizmu umiarkowanego jednocześnie zwalczała konwencjonalizm w wersji skrajnej, prowadzący, w jej przekonaniu, do relatywizmu aksjologicznego.

SUMMARY

The aim of the present paper is to justify the thesis that Izzydora Dąmbska's dualism of personality is reflected in her philosophical works. Especially it is reflected in the philosophy of culture which is the scientific description of culture on the one hand, and the attempt to answer some questions of metaphysical and axiological nature on the other. This dualism occurs in her conception of culture, too. This is because Dąmbska's conception of culture derives from two opposite attitudes: the rationalistic (the origin of science) and the irrationalistic one (the origin of other domains of culture). The products of culture are axiologically oriented signitive creations which aim at actualization and communication of values at the expense of permanently breaking down conventions. In the works of culture man can also overcome his death by expressing his personality, the symbol of which is his own name.

РЕЗЮМЕ

Статья эта является попыткой доказать, что дуализм личности Изыдоры Домбской нашел отражение в ее философическом творчестве, особенно в философии культуры, которая, с одной стороны, является научным описанием культуры, с другой — попыткой ответить на метафизические и аксиологические вопросы. Этот дуализм проявляется тоже в ее концепции культуры, которая строится на двух противоположных основах: рационалистической (источник науки) и иррационалистической (источник всех остальных отраслей культуры). Изделия культуры это аксиологически направленные произведения, осуществляющие и передающие ценности путем непрерывного преодоления традиции. Произведениями культуры человек может тоже преодолеть смерть, проявляя в них свою индивидуальность, символом которой является личное имя.

Czesław GRYKO

Józefa Chałasińskiego (1904–1979) koncepcja kultury

Юзефа Халасинского (1904–1979) концепция культуры

The Conception of Culture According to Józef Chałasiński (1904–1979)

UWAGI WSTĘPNE

Badanie kultury to zadanie interdyscyplinarne, wchodzi tu bowiem w grę m. in. filozofia, socjologia, etnografia, historia, religioznawstwo, ekonomia. Pierwszym zadaniem filozofa kultury przed przystąpieniem do budowy syntezy teoretycznej jest zapoznanie się z ich dorobkiem. Złożoność przedmiotu badań nie pozwala oczekiwać, aby syntetyczna wiedza o kulturze mogła być rezultatem samej tylko analizy filozoficznej. Jeśli kultura nie jest czymś jednolitym i nie da się objąć jednokierunkową interpretacją, to wymaga ona różnorodnych ujęć i zabiegów badawczych. Na szczególną uwagę zasługują tu metody badawcze i rezultaty badań socjologii kultury. Tylko za jej pomocą można oddalić zarzuty spekulatywizmu, czystej gry intelektualnej, jakie stawia się filozofii kultury. Socjologiczny sposób patrzenia na kulturę, wynikający ze świadomości, że kultura realizuje się poprzez czynności ludzi połączonych zależnościami (stosunkami) społecznymi, ma w Polsce długą tradycję. Bronisław Malinowski (1884–1942), twórca funkcjonalizmu w antropologii społecznej i Florian Znaniecki (1882–1958), twórca polskiej odmiany socjologii humanistycznej są powszechnie znani i uznani za klasyków socjologii światowej. Równie eksponowane miejsce w polskiej socjologii kultury, o czym świadczą wydane *Dzieła* i omówienia, zajmują Ludwik Krzywicki (1859–1941), Stefan Czarnowski (1879–1937) i Stanisław Ossowski (1897–1963). Z pewnością niebawem do tego grona dołączy Józef Chałasiński (1904–1979).

Jego pozycja w polskiej socjologii jest dość dwuznaczna. Z jednej strony

uznaje się go za klasyka socjologii polskiej¹ i jej Napoleona², z drugiej brak jest wyczerpującej monografii i krytycznej edycji jego *Pism zebranych*. W przypadku uczonego, którego prace, zwłaszcza dotyczące wychowania i problematyki wsi, kultury i narodu są niekwestionowanym wkładem do nauki — jest to zjawisko zastanawiające. Ryszard Dyoniziak widzi przyczyny braku monografii w kontrowersyjności programu badawczego, ogromie dorobku naukowego, wszechstronności zainteresowań i odmienności studiów opublikowanych przez J. Chałasińskiego, które sprawiają, że niezbyt kuszą one wyspecjalizowanych badaczy³. Dzieła są podstawą badań historyka kultury, bowiem „<świat człowieka> to świat dzieł ludzkich”⁴. Dzieła w przypadku uczonego to myśli zobiektywizowane w książkach, artykułach, recenzjach i wywiadach. Zamknięty już dorobek naukowy J. Chałasińskiego jest imponujący i obejmuje ponad 600 pozycji bibliograficznych. Najważniejszym elementem tego dorobku jest 26 książek, z czego 8 napisanych przed wojną. Dwie z nich: *Spółczeństwo i wychowanie* (1948) oraz *Kultura amerykańska* (1962) miały po trzy wydania. Wydrukowany w 1968 roku zbiór prac pisanych na przestrzeni lat 1946–1968 *Kultura i naród* oraz wspomniana *Kultura amerykańska* cieszyły się największym zainteresowaniem recenzentów. Natomiast najwięcej kontrowersji i polemik wywołały dwie rozprawy o inteligencji: *Spółczna genealogia inteligencji polskiej* (1946) i *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej* (1958). Jest to zrozumiałe, skoro wymierzone one były w mitologizację szczególnej roli spełnianej przez inteligencję w społeczeństwie. Wybuch wojny sprawił, że najobszerniejsza, licząca 2076 stron druku praca, która ugruntowała pozycję J. Chałasińskiego w nauce polskiej, nie znalazła należnego oddźwięku w życiu intelektualnym. Mam tu oczywiście na myśli *Młode pokolenie chłopów* (1938). Autorzy artykułu o wkładzie polskich socjologów w budowę ogólnej teorii kultury, uznając bezzasadność niedoceniań polskiego dorobku w tej dziedzinie, traktują jako wstępne uwagi dotyczące wyników badań kulturologicznych Chałasińskiego, „[...] ponieważ jego dorobek wymaga wpierw skompletowania, aby móc w całości poddać go analizie, a na to potrzeba dłuższego czasu i pewnego

¹ Por. P. Sztompka (ed.): *Masters of Polish Sociology*, Wrocław 1984.

² „Napoleonem polskiej socjologii” nazwała J. Chałasińskiego żona F. Znanieckiego Eileen Markley-Znaniecka nawiązując żartobliwie do jego niewielkiego wzrostu, niezmężonej energii i pracowitości. Por. E. Markley-Znaniecka: *O socjologii polskiej i jej Napoleonie* [w:] *Naród – kultura – osobowość. Księga poświęcona Profesorowi Józefowi Chałasińskiemu*, Wrocław 1983, s. 361–372.

³ R. Dyoniziak: *Józef Chałasiński: Założenia teoretyczne i metodologiczne polskiej socjologii humanistycznej* [w:] K. Z. Sowa (red.): *Szkice z historii socjologii polskiej*, Warszawa 1983, s. 263. Próba wypełnienia tej luki jest złożona przez Cz. Gryko w Wydawnictwie Lubelskim monografia *Socjologiczna teoria kultury Józefa Chałasińskiego*.

⁴ A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974, s. 6.

dystansu do problemów”⁵. Postulatowi temu stanie się zadość, gdy zostanie zakończona edycja zaplanowana na 12 tomów⁶ *Dzieł wybranych* realizowana przez Ludową Spółdzielnię Wydawniczą. Powstały w 1981 roku Komitet Redakcyjny pod przewodnictwem prof. Jana Szczepańskiego zamierza zakończyć to przedsięwzięcie w roku 1990. Dotychczas wydano w 1984 roku pierwsze cztery tomy będące reprintem *Młodego pokolenia chłopów*. Z pewnością zostanie również udostępniona pisana w okresie okupacji praca *Chłopi i panowie. Inteligencja a problem chłopski w kulturze polskiej*. Nie została ona przez autora ukończona i nie była przez niego ogłaszana drukiem. Miejmy nadzieję, że dorobek naukowy największego z polskich socjologów zostanie szerzej udostępniony i wejdzie w obieg powszechny.

„POLE WYJŚCIA” — TEORIA WYCHOWANIA

U Chałasińskiego nie znajdziemy wyłożonej *explicite* teorii kultury. Dotarcie do jego całościowej wizji kultury możliwe jest jedynie poprzez uporządkowanie różnych aspektów kultury stanowiących strukturalne całości, jej dziedziny. Wprowadzeniem do tego są rozważania dotyczące teorii wychowania Chałasińskiego. Wynika to z kilku przyczyn. Przede wszystkim każdą twórczość kulturalną będącą istotą kultury poprzedza etap przejmowania już wytworzonego dziedzictwa kulturowego. To przekazywanie i przejmowanie dorobku kulturowego odbywa się poprzez specyficzny dla danego społeczeństwa w określonym momencie historycznym system wychowania. Jego funkcją jest z jednej strony wdrożenie wychowanków do kultury (ukulturalnienie), a z drugiej ukształtowanie określonych cech wychowanków, które składają się na określony typ osobowości społecznej. Stąd teoretyczna refleksja nad wychowaniem stanowi niezbędny element badań kulturoznawczych.

Drugi powód wiąże się ze strukturą twórczości naukowej Józefa Chałasińskiego. Jego chronologicznie pierwszy krąg zainteresowań to teoria wychowania w aspekcie socjologicznym. W 1928 roku ukazała się w ramach Prac Polskiego Instytutu Socjologicznego pierwsza książka Chałasińskiego: *Wychowanie w domu*

⁵ F. Donocik, W. Szmigiel: *Wkład polskich socjologów w budowę ogólnej teorii kultury*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Prace z Nauk Społecznych UŚ, t. XI, 1982, s. 126.

⁶ T. I IV: *Młode pokolenie chłopów*, Warszawa 1984; T. V: *Awans społeczny robotnika* zawierać będzie m. in. *Drogi awansu społecznego robotnika* (1931), *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku* (1935), *Parafię i szkołę parafialną wśród emigracji polskiej w Ameryce. Studium dzielnic w Pol. Chicago* (1935); T. VI: *Chłopi w Polsce Ludowej*; T. VII: *Społeczeństwo i wychowanie*; T. VIII: *Inteligencja i intelektualiści*; T. IX: *Kultura i naród*; T. X: *Szkola w społeczeństwie amerykańskim*; T. XI: *Kultura amerykańska*; T. XII: *Pisma różne*. Por. S. Pańtak: *Dzieła Wybrane* Józefa Chałasińskiego, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, 4, s. 193–194.

obcym jako instytucja społeczna, z podtytułem: *Studium z socjologii wychowania*. Data jest nieobojętna, w tymże samym roku bowiem został wydany pierwszy tom *Socjologii wychowania* Floriana Znanieckiego, uważany za dzieło kreujące nową dyscyplinę badawczą. Rozpoczyna się „złoty okres polskiej socjologii wychowania okresu międzywojennego”⁷. Pod względem poziomu naukowego wysuwa się ona na czoło nauki światowej. Wtedy, kiedy powstawała socjologia wychowania w Polsce, nie była ona uprawiana nigdzie na świecie.

W nauce funkcjonują dwa stanowiska w zakresie pojmowania wychowania. Pierwsze jest charakterystyczne dla pedagogiki i traktuje wychowanie wyłącznie jako proces przemian osobowości, dokonujący się pod wpływem świadome i celowo organizowanych wysiłków wychowawczych. Drugie traktuje wychowanie szerzej, jako proces społeczny polegający na przekształcaniu się osobowości jednostek zarówno pod wpływem celowo zorganizowanych instytucji wychowawczych, jak i pod wpływem innych oddziaływań, nie będących świadomie podejmowanymi dla realizacji określonych celów wychowawczych. Stanowisko to reprezentują socjologowie wychowania. J. Chałasiński przejmuje podstawowy aparat metodologiczny i teoretyczny F. Znanieckiego będąc jego najwierniejszym kontynuatorem. Odrzuca jednak ahistoryczną metodę Mistrza stosując metodę historyczno-porównawczą do badań nad systemem wychowania. Założenia *Socjologii wychowania* F. Znanieckiego stanowiły podstawę metodologiczną dla pierwszej monograficznej pracy z zakresu socjologii wychowania w Polsce, jaką było J. Chałasińskiego *Wychowanie w domu obcym*. Wychodzi Chałasiński od szerokiego rozumienia wychowania, które najdobitniej wyraził John Dewey (1859–1952) w swoim podstawowym dziele *Democracy and Education* (1916) pisząc:

Nie tylko prawdą jest, iż życie społeczne sprowadza się do wzajemnego porozumienia, lecz wszelkie porozumiewanie się (stąd zaś wszelkie życie istotnie społeczne) ma charakter wychowujący⁸.

Stąd każda forma komunikacji społecznej, porozumiewania się, samorzutnie wychowuje. Treścią komunikatu wychowawczego jest świat kulturalnych wartości, rzeczywistość kulturalna, humanistyczna⁹. Ten świat wartości kulturalnych stanowi dziedzictwo grupy społecznej i jego przekazywanie z pokolenia na pokolenie stanowi treść wychowania¹⁰. W tym sensie wychowanie jest jedynym środkiem zapewnienia ciągłości kulturowej i jest tym samym, co funkcja reprodukcji w świecie biologicznym. Tak więc najważniejszym elementem

⁷ Określenie W. Winclawskiego, por. W. Winclawski: *Socjologiczna teoria wychowania Józefa Chałasińskiego* (w świetle prac z lat 1944–1949), „Wieś i Rolnictwo” 1979, 2, s. 7.

⁸ J. Dewey: *Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, Wrocław 1972, s. 12–13.

⁹ J. Chałasiński: *Wychowanie w domu obcym*, Poznań 1928, s. 23.

¹⁰ *Ibid.*, s. 16.

wychowania jest przekazywanie. Nie może ono odbywać się w izolacji od społeczeństwa, człowiek dany nam w doświadczeniu jest bowiem wytworem społecznym. Jest on urabiany przez grupę społeczną. J. Chałasiński stawia znak równości pomiędzy wychowaniem a uspołecznieniem. Pomiedzy bezrefleksyjnym, niezracjonalizowanym wychowaniem społeczeństwa pierwotnego a zorganizowanymi specjalnie dla celów wychowawczych zracjonalizowanymi instytucjami wychowawczymi czasów nowożytnych znajduje się historycznie znane zjawisko polegające na oddawaniu dzieci i młodzieży do obcego domu (dworu, domu mistrza cechowego). J. Chałasiński podnosi je do rzędu instytucji wychowawczej.

Poglądy wyrażone w *Wychowaniu w domu obcym* stały się w roku 1929 przedmiotem krytyki Karola Stojanowskiego, antropologa o skłonnościach rasistowskich. Stanowi ona naturalny pomost do zaprezentowania miejsca i roli Chałasińskiego w ostrym sporze na temat treści i celów wychowania. Kwestia ta dotyczyła m. in. sporu o podmiot kultury. Bez żadnych nieudomówień wyraził to Stojanowski w recenzji z *Wychowania w domu obcym*:

Wysuwa się tu takie zagadnienie jak to, czy należy jednakowo wychowywać tych, którzy będą podmiotami zjawisk społecznych, jako też i tych, którzy będą przedmiotami tychże zjawisk¹¹.

Opozycja J. Chałasińskiego wobec konserwatywno-oportunistycznego nurtu w teorii wychowania znalazła wyraz w sporze na temat wychowania państwowego, w analizie klasowych funkcji szkoły amerykańskiej, w propozycjach reformy systemu wychowania. Szczególny oddźwięk intelektualny wywołała polemika pomiędzy Józefem Chałasińskim a Sergiuszem Hessenem (1887–1950), reprezentującym idealistyczną koncepcję wychowania. Hessen istotę kultury upatruje w „duchu zbiorowym”, będącym jakimś uosobieniem świadomości ogólnoludzkiej na wzór heglowskiej idei absolutnej. Kultura pojmowana jest jako struktura autonomicznych wartości „absolutnych”: prawa, nauki, sztuki, moralności, religii. Ten świat ducha zbiorowego jest równie realny, co indywidualna świadomość¹². Między kulturą a wychowaniem zachodzi relacja odpowiedzialności. Tak jak kultura jest ono ustrukturalizowane i polega na wprowadzeniu w świat obiektywnych wartości kulturowych. Umożliwiają one człowiekowi wzniesienie się ponad swój byt empiryczny i osiągnięcie „osobowości”, czyli osiągnięcie świata ducha zbiorowego¹³. Funkcja wychowania polega na „upodmiotowieniu ducha przedmiotowego”, czyli urzeczywistnieniu w jednostkach (duch podmiotowy) wartości kulturalnych (duch przedmiotowy). Ideał wychowania realizuje się w najwyższej warstwie kultury i religii. Następuje w niej

¹¹ K. Stojanowski: *Z zagadnień socjologiczno-wychowawczych*, „Strażnica Harcerska” 1929, 1, s. 26–27.

¹² S. Hessen: *O strukturalizmie* [w:] *Studia z filozofii kultury*, Warszawa 1968, s. 94.

¹³ Id.: *O sprzecznościach i jedności wychowania*, Warszawa 1939, s. 215–225.

wyzwolenie duchowe człowieka („zbawienie duszy” i osiągnięcie „królestwa Bożego”), gdyż właściwe zadanie wychowania, stanowiące jej prawdziwy sens, to „pokonać przeszłość poprzez wdrożenie do wieczności”¹⁴.

Taka mistyczna koncepcja wychowania znalazła w Chałasińskim swego ostrego krytyka. Według niego dzieje wychowania nie są, jak chce Hessen, odzwierciedleniem kultury jako „istności metafizycznych”, lecz są rezultatem przeobrażeń społecznych, ekonomicznych i politycznych. Książka Hessena będąca wytworem umysłu abstrakcyjnego i doktrynerskiego nie zauważała prawdziwej rzeczywistości społeczno-politycznej, gdzie „[...] brutalne egoizmy grupowe i konflikty interesów grupowych wysuwają się na czoło życia społecznego i nadają kierunek wychowania”¹⁵.

Przedłużeniem krytyki *Podstaw pedagogiki* S. Hessena była wydana w 1936 roku *Szkola w społeczeństwie amerykańskim*, gdzie autor demonstruje ścisły związek szkoły z jej podłożem społecznym. Reakcją środowiska pedagogów był postawiony J. Chałasińskiemu zarzut socjologizmu ontologicznego¹⁶. Socjologizm opierał się na twierdzeniu, że społeczeństwo jest rzeczywistością *sui generis*, różną od rzeczywistości materialnej i psychicznej. Stanowi ona podstawową sferę życia ludzkiego i zewnętrzną siłę wyznaczającą wszystkie życiowe procesy człowieka, w tym i psychiczne. Również kultura i wszystkie inne sfery działalności człowieka są całkowicie wyznaczone przez społeczeństwo. Dochodzi w ten sposób do swoistej reifikacji społeczeństwa, gdzie staje się ono ponadjednostkowym tworem decydującym o losach człowieka na podobieństwo Boga w wyobrażeniach religijnych. Najpełniejsze rozwinięcie znalazł socjologizm w systemie Emila Durkheima (1858–1917). W ferworze polemiki S. Hessen przypisuje teorii wychowania J. Chałasińskiego cechy, których ona w ogóle nie posiada, np. traktowanie szkoły tylko jako biernego odbiornika wpływów a nie nośnika kultury narodu.

Zarzuty Hessena były z jednej strony uwarunkowane genezą psychologiczną — reakcja na pierwszą w Polsce krytyczną ocenę systemu Hessena — a z drugiej niezrozumieniem socjologicznej teorii wychowania. Zasadnicze nieporozumienie wyraża się w stwierdzeniu, że koncepcja wychowania J. Chałasińskiego zapomina o podstawowym znaczeniu indywidualności. Otóż rzecz ma się wprost przeciwnie. To, co społeczne, nie może być przeciwstawiane temu, co indywidualne ze względu na to, że społeczeństwo tworzą jednostki we wzajemnych stosunkach.

Wychowanie jest procesem oddziaływania społecznego, a stąd wynika, że

¹⁴ Id.: *Podstawy pedagogiki*, Warszawa 1931, s. 325.

¹⁵ J. Chałasiński: Recenzja pracy S. Hessena *Podstawy pedagogiki*, Warszawa 1931, „Przegląd Socjologiczny”, t. III, 1935, 1–2, s. 324.

¹⁶ Por. S. Hessen: *O niebezpieczeństwie socjologizmu w pedagogice. Refleksje z powodu książki J. Chałasińskiego „Szkola w społeczeństwie amerykańskim”*, „Przegląd Socjologiczny”, t. VI, 1938, 1–2, s. 228–249.

psychologia skoncentrowana na autonomicznej jednostce musi być zastąpiona przez psychologię społeczną, a nie że psychologia jako taka ma być zniesiona. Powołuje się przy tym Chałasiński na J. Deweya. Ostateczna konkluzja Chałasińskiego brzmi:

Nie żywię zaufania do teorii, które problemy społeczne tłumaczą przez ingerencję „duchów”. Dlatego właśnie zająłem [...] tak krytyczne stanowisko względem pedagogiki filozoficznej prof. Hessena, w której od duchów aż się roi¹⁷.

Zgadzać się z tymi nielicznymi badaczami, którzy twierdzą, że „[...] wpływy Durkheima są widoczne bardzo wyraźnie i u Floriana Znanieckiego i u Józefa Chałasińskiego oraz u innych polskich socjologów”¹⁸ nie zgadzam się jednak na uznawanie J. Chałasińskiego za socjologistę ontologicznego. Jego socjologizm określałbym jako socjologizm metodologiczny, postulujący szukanie wyjaśnień przemian społecznych w układzie stosunków społecznych, zaś analizę zachowań jednostek podporządkowujących wynikom tych badań, a więc socjologizm raczej Simmlowski niż Durkheimowski.

Teoria wychowania stanowi „fundament” całego systemu myślowego J. Chałasińskiego. Prowadzi ona ku problemom:

- a) osobowości jako rezultatu wychowania,
- b) struktury społecznej, której integralnym elementem jest system wychowawczy,
- c) kultury, jako że wychowanie jest jednym z głównych przejawów kultury zabezpieczających jej ciągłość.

ISTOTA KULTURY

Pełny pogląd na istotę kultury w pracach Józefa Chałasińskiego osiągniemy dopiero po zanalizowaniu całego zbioru zjawisk kulturowych. Bez nich „kultura” jest w gruncie rzeczy abstrakcją. Nie zamierzam do funkcjonujących już w literaturze kilkuset definicji kultury dodać jeszcze jednej. Zresztą prezentowany materiał badawczy w pewnym sensie uniemożliwia taki zabieg. J. Chałasiński jest rygorystycznie empiryczny w swych pracach i nie objawia ambicji teoretycznych, a tym bardziej filozoficznych. Zamierzam więc raczej wydobyć specyfikę pojmowania kultury z prac Chałasińskiego. Nie można zrozumieć ujęcia kultury w pracach Chałasińskiego bez wyjaśnienia uwarunkowania funkcjonalnego. Pojęcie to przejęte z matematyki oznacza ujmowanie

¹⁷ J. Chałasiński: *Mowa tronowa Prof. Sergiusza Hessena. Rozprawa sukcesyjna z powodu niebezpieczeństwa grożącego pedagogice*, „Przegląd Socjologiczny”, t. VI, 1938; odbitka: Warszawa 1938, s. 10.

¹⁸ S. Wołoszyn: *Dzieje wychowania i myśli pedagogicznej w zarysie*, Warszawa 1964, s. 460.

faktów w ich relacji pomiędzy różnymi składnikami strukturalnymi systemu społecznego. Posługiwanie się pojęciem funkcji zakłada pojmowanie układu społecznego jako pewnej całości. W recenzji z pracy Bolesława Kłembukowskiego: *Mircze, wieś powiatu hrubieszowskiego* J. Chałasiński negatywnie ocenia takie monografie, które nie ujmują przedmiotu badań jako całości społecznej:

Pracę Kłembukowskiego, podobnie jak inne monografie wsi, porównać można z taką monografią dzieła sztuki, w której autor osobno i niezależnie od siebie przedstawiłby chemiczną analizę farby malarskiej, płótna, treści obrazu i jego piękna — nie wiążąc tych wszystkich elementów w całość artystyczną, jaką jest dzieło sztuki. Tak właśnie postępują dotychczasowi monografiści wsi, dokonują bowiem dekompozycji wsi i elementy życia wiejskiego, składające się na dobrze skomponowaną całość, przedstawiają tak jak gdyby istniały niezależnie od siebie¹⁹.

Monografie J. Chałasińskiego, poczynwszy od *Dróg awansu społecznego robotnika* wyodrębniały przedmiot badań pojmowany jako pewna całość, której części ściśle ze sobą się wiążą. Określenie stosunku poszczególnych części do całości jest ukazaniem, jak ta całość funkcjonuje. Scala ją i porządkuje funkcja mówiąca o roli, jaką każdy element odgrywa w stosunku do innych elementów i do całości. Procesy kulturowe mogą być bliżej zanalizowane w głównej mierze w ich aspekcie funkcjonalnym, co nie oznacza stosowania przez Chałasińskiego wąskiego ujęcia metody strukturalno-funkcjonalnej. Funkcjonalizm uznany na terenie antropologii społecznej i socjologii za *signum temporis* XX wieku²⁰ nie był obcy J. Chałasińskiemu, a związane to było m. in. z przekładem prac Bronisława Malinowskiego. O zbliżeniu do funkcjonalizmu Chałasińskiego możemy mówić tylko w aspekcie funkcjonalistycznych technik badawczych określanych ogólnie jako „metoda terenowa”. Był to postulat bezpośredniego kontaktu badacza z badaną społecznością i jej kulturą.

J. Chałasiński wszelkie zjawiska kulturowe wiązał ściśle z ich podłożem społecznym. Sądził, że oddzielenie aspektu kulturowego od społecznego nie jest właściwe, nie możemy bowiem empirycznie oddzielić obu rodzajów zjawisk. Odrzucał więc zarówno naturalistyczne koncepcje kultury w rodzaju badań podjętych przez Wiliama McDougalla (1871–1938), zmierzających do wykrycia naturalnego wyposażenia człowieka w instynkty i wyrastania kultury bezpośrednio z instynktów, jak i wszelkie aspołeczne koncepcje kultury, do których zaliczał poglądy traktujące kulturę jako w pełni autonomiczną rzeczywistość. Tę postawę najpełniej wyraził w recenzji z książki Bogdana Suchodolskiego: *Polityka kulturalno-oświatowa w Polsce współczesnej* (1937). Dla Suchodolskiego

¹⁹ J. Chałasiński: Recenzja pracy B. Kłembukowskiego *Mircze, wieś powiatu hrubieszowskiego* (b.d.w.), „Przegląd Socjologiczny”, t. V, 1937, 1–2, s. 485.

²⁰ P. Szto mpka: *Funkcjonalizm socjologiczny (teoria, schemat pojęciowy, metoda)* [w:] *Studia z zakresu socjologii, etnografii i historii ofiarowane Kazimierzowi Dobrowolskiemu*, Kraków 1972, s. 268.

[...] kultura nie jest [...] ogółem wytworów ludzkich powiązanych w pewne zespoły czy całości, lecz jest pewną postawą życiową człowieka, „jest pełnym życiem”. Kultura nie jest więc dla niego nazwą dla bardzo różnych treści kulturalnych, lecz jednoznacznie określonym stosunkiem człowieka do życia, do wartości ponadczasowych, bezwarunkowych, absolutnych²¹.

Efektom jest oderwanie pojęcia kultury od podłoża społecznego i w konsekwencji

[...] kultura jest dla autora rodzajem religii, a jego rozważania na ten temat to nie nauka o kulturze, to nie socjologia kultury, to nawet nie filozofia, ale „teologia” kultury. I wszelkie naukowe czy rozumowe racje podnoszone przeciwko takiemu pojmowaniu kultury upadają, są bowiem z innego świata. „Królestwo kultury”, tak jak „Królestwo Boże”, leży poza rozumowymi argumentami²².

Tak surowa ocena książki B. Suchodolskiego wiązała się z jednej strony z podjętą przez J. Chałasińskiego polemiką z idealistycznymi koncepcjami S. Hessena, ale z drugiej strony było to zajęcie określonego stanowiska w odwiecznym sporze, który sformułowałbym w pytaniu: czy kultura jest obiektywną rzeczywistością dostępną empirycznemu badaniu, czy też jest jedynie subiektywnym wzorem zachowania i myślenia. Mówiąc prościej, chodzi tutaj o status przedmiotów zewnętrznych, materialnych w kulturze. Chałasiński zbliżając się w owym okresie do pierwszej koncepcji, uniknął jednocześnie jej skrajności wyrażającej się w skłonnościach reistycznych. Pisał bowiem we wspomnianej recenzji:

Z socjologicznego stanowiska można mówić o rozpowszechnianiu kultury tego lub innego typu, o rozpowszechnianiu pewnych wartości lub pewnych postaw kulturalnych — ale nie kultury w ogóle. Kultura jest bowiem nazwą dla ogółu wytworów człowieka (i związanych z tymi wytworami postaw) i w tym sensie jest faktem powszechnym w społeczeństwie ludzkim²³.

Ta pierwsza u J. Chałasińskiego pełna definicja kultury pozwala na kilka wniosków. Przede wszystkim mamy tu do czynienia z socjologicznym spojrzeniem na kulturę: kultura jest własnością pewnej zbiorowości ludzkiej. Kładzie więc nacisk na ścisły związek kultury z życiem badanej grupy społecznej. Zapominanie o tym związku prowadziłoby do stwarzania wyspekulowanych konstrukcji, nie mających wiele wspólnego z realną rzeczywistością. Właściwym podejściem do badania kultury jest podejście holistyczne w powiązaniu z całokształtem procesów społecznych, bowiem „tylko naukowa analiza przejawów kulturalnego życia Polski w ich funkcjonalnym związku z całokształtem ekonomiczno-społecznych i politycznych stosunków mogłaby być pomocna w oparciu ideałów na realnych podstawach”²⁴.

²¹ „Przegląd Socjologiczny”, t. V, 1937, 1–2, s. 510.

²² *Ibid.*, s. 511.

²³ *Ibid.*, s. 510.

²⁴ *Ibid.*, s. 513.

W ujmowaniu istoty kultury przez J. Chałasińskiego można dostrzec zmienną ewolucję. Jest to stopniowe zbliżanie się do szerokiej antropologicznej koncepcji rozumienia kultury. *Młode pokolenie chłopów* stanowi świadectwo świadomości alternatywy w badaniach kultury: perspektywa antropologiczna obejmująca całość zjawisk kultury i perspektywa wąskiego ujmowania kultury ograniczająca ją do sfery zjawisk symbolizacyjnych. Analiza struktury kulturalnego życia Polski z jej biegunową dwuwarstwowością prowadziła do szerokiego pojęcia kultury jako pewnego „kształtu życia”, „stylu życia”²⁵. Jednocześnie jednak autor stwierdzał, że „[...] cała kultura to zbiór symbolów”²⁶. Późniejsze prace znamionuje zbliżenie do współczesnej antropologii kultury. Na ten związek wskazywał zresztą sam Chałasiński pisząc, że sferę zjawisk określoną poprzez triadę narzędzi pojęciowych „naród — kultura — osobowość” skłonny byłby włączyć do antropologii społeczno-kulturowej²⁷. To uznanie pokrewieństwa nie oznacza opozycji w stosunku do socjologii i raczej należy tu mówić o antropologicznym spojrzeniu w socjologii, co było czymś wyjątkowym w ówczesnej polskiej socjologii. Na stosunki społeczne — pisał Chałasiński w czerwcu 1963 roku w przedmowie do *Spółczesności i szkolnictwa Stanów Zjednoczonych* — można patrzeć z dwóch punktów widzenia: od strony instytucji i od strony osobowości. Rozgraniczenie to nie jest oczywiście antynomiczne, bowiem „studium o ludziach i ich kulturze jest zawsze w jakiejś mierze studium o instytucjach, i na odwrót — badania nad instytucjami są z reguły mniej lub bardziej bezpośrednio badaniami nad ludźmi”²⁸.

Powojenna twórczość J. Chałasińskiego koncentrowała się na ludziach, wyraźnie nawiązując do koncepcji antropologicznych. Należy tu wymienić przede wszystkim pracę, *Kultura amerykańska* (1962). Zasadniczym przedmiotem pracy są „[...] zagadnienia człowieka w jego kulturze i zagadnienia kultury w ludziach, przez których kultura żyje”²⁹. Jest to zasadnicze ontologiczne założenie teorii kultury J. Chałasińskiego. Odpowiada to ustalonemu w amerykańskiej antropologii kulturowej (Margaret Mead, Ralph Linton, Abram Kardiner) pojęciu *culture and personality*. Skoro kultura jest wytwarzana przez ludzi, to dla jej wyjaśnienia należy zwrócić się ku istocie człowieka. Ogólna nauka o kulturze sprowadza się do nauki o człowieku. Ta relacja „człowiek — kultura” jest obustronna, bowiem „do istoty kultury ludzkiej należy to, że zawiera ona obraz ludzi, którzy ją stwarzają. Do istoty kultury należy również to, że obraz, jaki ludzie o sobie wytwarzali w jakiś sposób uświadamiają sobie. Człowiek — jako człowiek istnieje przez swoją historię, swoją kulturę jaką

²⁵ J. Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*, t. I, Warszawa 1938, s. 70, 71.

²⁶ *Ibid.*, t. III, s. 114.

²⁷ J. Chałasiński: *Zagadnienie narodu*, „Przegląd Socjologiczny”, t. XX, 1966, s. 39.

²⁸ Id.: *Spółczesność i szkolnictwo Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1966, s. 6.

²⁹ Id.: *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych* Ameryki, wyd. II, Warszawa 1970, s. 10.

stwarza”³⁰. Kluczem więc do kultury jest człowiek. Samo istnienie kultury zależy ostatecznie od działalności świadomych, aktywnych jednostek. Kultura stanowi produkt twórczej indywidualności ludzi, jest „[...] rozumiana jako kształt życia ludzkiego”³¹. W tej definicji znalazła odbicie podmiotowa koncepcja kultury J. Chałasińskiego skierowana przeciwko powszechnemu hipostazowaniu kultury, tzn. rozpatrywaniu jej jako ogółu rzeczy, zachowań istniejących jakby poza ludźmi. Kultura więc to nie tylko świat przedmiotów, ale „najbardziej [...] istotnym elementem kultury jest sam człowiek, jako swoje własne dzieło, jego osoba, która kształtuje się we współżyciu z innymi ludźmi, w pracy i w tworzeniu kultury”³². Świat kultury jest więc światem ludzi: „To są sposoby uczłowieczenia środowiska życia, jego warunków, celów i wartości”³³. Jaki jest mechanizm uczłowieczania swego środowiska?. Dokonuje się poprzez dwie uzupełniające się czynności ludzkie zachodzące między światem zewnętrznym a wewnętrznym. Jedną jest internalizacja rozumiana jako uwewnętrznienie w sobie wartości przychodzących z zewnątrz, drugą eksternalizacja, czyli uzewnętrznienie, zobiektywizowanie dyspozycji ludzkich³⁴. Zawierają się w tym dwa aspekty ludzkiej kultury i żadnego nie można zrozumieć niezależnie od siebie.

Rozpoczynanie analizy kultury za przykładem antropologów od badania jednostki w aspekcie jej podmiotowości było elementem nowym w polskiej socjologii kultury. O oryginalności J. Chałasińskiego decyduje zastosowanie perspektywy historycznej w przeciwieństwie do ahistorycznych prac antropologicznych. Chałasiński jako socjolog tłumaczy kulturę funkcjonowaniem mechanizmów społecznych, jako antropolog zaś wewnętrznymi mechanizmami samej kultury. Zaprezentowana w *Kulturze amerykańskiej* podmiotowa koncepcja kultury była rezultatem przemyśleń autora sprzed wojny oraz poprzedzających wydanie książki dziesięciu lat ciągłości myśli badawczej w zakresie zagadnień kultury.

ROZWÓJ KULTURALNY JEDNOSTKI

Podmiotowości jednostki nie należy mistyfikować. Człowiek podlega uwarunkowaniom biologiczno-psychicznym z „oddziedziczną” swoistą organizacją anatomiczną i uwarunkowaniom społecznym jako uczestnik grup społecznych. Poziom rozwoju, jaki jednostka osiąga w ramach danego systemu kultury jest

³⁰ *Ibid.*, s. 9.

³¹ *Loc. cit.*

³² J. Chałasiński: *Młode pokolenie wsi w Polsce Ludowej* [w:] *Młode pokolenie wsi Polski Ludowej*, T. I: *Awans pokolenia*, Warszawa 1964, s. 8.

³³ *Id.*: *Szkola – społeczeństwo – kultura* [w:] F. Korniszewski (red.): *Pedagogika na usługach szkoły*, Warszawa 1964, s. 169.

³⁴ Chałasiński: *Kultura amerykańska*, s. 560–561.

wypadkową jej własnych predyspozycji i nabytych umiejętności przeżywania i tworzenia dzieł kultury oraz wpływu grup społecznych, w których jednostka żyje i ich stosunku do wartości kultury. Wynika to z tego, że „kultura jest w równej mierze wyrazem indywidualnego, jak i grupowego życia”³⁵. Najwyższym sprawdzianem wartości kultury w jej aspekcie społecznym jest jej demokratyzacja, a w aspekcie jednostkowym pełny rozwój twórczości człowieka. Pogląd ten wyraził J. Chałasiński jeszcze w swoich młodzieńczych artykułach z roku 1927 i był to aksjomat całej jego twórczości³⁶.

Na rozwój kulturalny jednostki składa się z jednej strony proces nabywania kultury, z drugiej jej tworzenie. Miarą tego rozwoju jest wartość przyswajanych dzieł i wartość dzieł tworzonych. Dokonuje się on w ramach rozwoju indywidualności każdego człowieka, ale nie bez uwarunkowań społecznych. Chałasiński określał ten proces terminem „podnoszenie się społeczne i kulturalne”³⁷ i poświęcił mu główną uwagę w *Drogach awansu społecznego robotnika* (1931). Interesowały go przede wszystkim zjawiska przesuwania się jednostek na drabinie społecznej, ich przechodzenie z jednej klasy społecznej do innej. Awans społeczny mający swe odbicie w świadomości jednostkowej jest awansem społeczno-kulturowym. Chałasiński wprowadzając termin awans społeczny w istocie badał zjawiska kulturowe i tym badania jego różniły się od dotychczasowych badań nad ruchliwością społeczną. Awans społeczny (wędrowka ludzi) pociąga za sobą wędrowkę idei ucieleśnionych w piśmie³⁸. Podobnie jak twórca teorii ruchliwości kulturowej (*cultural mobility*), Pitirim A. Sorokin³⁹, zwracał Chałasiński szczególną uwagę na szkołę jako mechanizm selekcyjny w procesie ruchliwości społeczno-kulturowej.

Ze względu na istnienie w Polsce międzywojennej podstawowych zróżnicowań klasowych wynikłych z nierówności stosunku do środków produkcji i silną integrację kulturową klas społecznych zjawiska awansu społecznego pociągały za sobą zjawisko awansu kulturalnego. Wraz z eliminacją tych zróżnicowań klasowych „[...] czynnik «kultura» utracił swe znaczenie, jako guasi-klasowy, z pewnych względów nawet guasi-stanowy wyróżnik społeczny, choć nie przestał różnicować i to nawet bardzo ludzi i środowisk”⁴⁰. Następuje zjawisko rozbieżności awansu społecznego i kulturalnego. Wzory zachowań kulturowych zaczynają odgrywać istotną rolę. Chałasiński pisał:

³⁵ Id.: *Tło socjologiczne pracy oświatowej*, Warszawa 1935, s. 18.

³⁶ Por. Dewey jako pedagog demokracji, „Ruch Pedagogiczny” 1927, 1, s. 12–21; *Na zwrotnicy*, „Młodzież Sobie” kwiecień 1927, 3.

³⁷ Id.: *Drogi awansu społecznego robotnika*, wyd. II, Warszawa 1979, s. 55.

³⁸ Por. *ibid.*, zwłaszcza rozdz. VII: *Szkola, książka i gazeta*.

³⁹ P. A. Sorokin: *Social Mobility*, New York 1927, s. 188: „[...] szkoła to przede wszystkim mechanizm selekcji”. W polskiej literaturze pisał o tym Jan S. Bystron: *Szkola i społeczeństwo*, Warszawa 1930.

⁴⁰ M. Czerwiński: *Życie po miejsku*, Warszawa 1975, s. 20.

Osobowość kulturalna człowieka, najwyższe i najcenniejsze z dzieł ludzkich, to jest kulturotwórcza siła, na której należy skoncentrować myśl badawczą [...]”⁴¹.

Kto wobec tego stanowi ów model osobowości kulturalnej, skoro „socjologiczna interpretacja kultury wymaga socjologicznej teorii osobowości”⁴²? Jakie jest miejsce społeczne „człowieka kulturalnego”? Kto był i jest nosicielem oraz rzecznikiem ideału człowieka kulturalnego?

MODEL OSOBOWOŚCI KULTURALNEJ — INTELIGENCKI UKŁAD ODNIESIENIA

Szczególną doniosłość dla życia kulturalnego mają grupy społeczne pełniące rolę wzorotwórczą, inicjatywną i opiniotwórczą. Taką grupę społeczną stanowi inteligencja, przynajmniej w tradycji społecznej tej grupy. To właśnie ona jest uznawana za rzecznika ideału człowieka kulturalnego. Jaki jest ten tradycyjny ideał i w jakim stopniu może on być stosowany w odmiennych warunkach społecznych? Czy i jak może on być przeformułowany przez doświadczenia środowisk nieinteligenckich? Jakie jest miejsce i rola inteligencji w kulturze? Pytania te stawiano ciągle, od czasu pojawienia się inteligencji jako odrębnego elementu struktury społecznej. Problem inteligencji stał się szczególnie aktualny w Polsce Ludowej. Nie jest rzeczą przypadku, że dyskusja o inteligencji wysunęła się na czoło publicystyki polskiej w latach 1946–1947. Podjęto bowiem wówczas zasadniczy bój o świadomość inteligencji polskiej.

Walkę o oblicze duchowe polskiej inteligencji zapoczątkowały artykuły Chałasińskiego drukowane w „Kuźnicy”. Przeprowadził on tam radykalną, demaskatorską, a nawet wręcz napastliwą krytykę modelu „człowieka kulturalnego” w wydaniu inteligenckim. Rozpoczął ją od rozważań nad genealogią polskiej inteligencji, jej ustalenie bowiem pociągało za sobą określenie preferowanego przez nią systemu wartości. Inteligencja polska powstała — według J. Chałasińskiego — nie na drodze awansu społecznego mas ludowych, lecz degradacji szlachty. Odwołując się do rodowodu szlacheckiego przejęła szlachecki stosunek do życia, szlachecką pogardę do warstw niższych i szlachecką pretensję do przewodzenia narodowi. „Człowiek kulturalny” był nośnikiem kultury niedostępnej, kultury smakoszowskiej przeznaczonej dla wybranych⁴³. Ideał osobowości kulturalnej został zdefiniowany *per negationem*: niedostępność i ozdobny charakter wiedzy, pogarda do zajęć produktywno-uitylitarnych, „pański” stosunek do warstw „niższych” kulturowo. Wystąpienie Chałasińskiego pobudziło gwałtowną falę wystąpień polemicznych⁴⁴. Mimo słabości argumen-

⁴¹ J. Chałasiński: *Kultura jako przedmiot badań socjologii i etnologii*, „Przegląd Humanistyczny” 1975, 4, s. 1.

⁴² Id.: *Spółeczna genealogia inteligencji polskiej*, Warszawa 1946, s. 12.

⁴³ *Ibid.*, s. 51.

⁴⁴ Por. omówienie Renaty Szwarz: *Dyskusja na temat inteligencji polskiej*, „Przegląd Socjologiczny”, t. IX, 1947, s. 282–288.

tacji wytkniętej przez polemistów (konstrukcja „getta inteligenckiego”) samo uderzenie J. Chałasińskiego w obciążenie „sarmackością” ideału człowieka kulturalnego było celne i właściwie skierowane. Wskazanie potrzeby zerwania więzi łączących inteligencję z tradycją szlachecką, z uznawanym dotąd systemem wartości wynikał z faktu, że doszły do głosu nowe siły kulturotwórcze będące rezultatem przeobrażeń społecznych zachodzących w kraju. Nowy ideał człowieka kulturalnego zbudował Chałasiński na doświadczeniach inteligencji, ale skierował go ku masom ludowym. Stanowi ją osobowość autonomiczna i kulturotwórcza, zaznaczająca swą obecność w kulturze nie tylko wzmoczoną percepcją, ale sama będąca współtwórcą kultury. Lektura pamiętników utwierdziła go w przekonaniu, że oto tworzy się nowy typ inteligenta, gdzie „[...] czytelnictwo i pisarstwo idzie w parze, tak jak wśród dawnej inteligencji, z [...] aktywnością w społeczno-kulturalnym życiu narodu”⁴⁵. Powoduje to zmianę znaczenia terminu inteligencja „[...] oznacza bowiem nie pracownika umysłowego, ale człowieka kulturalnego [podkr. moje — Cz. G.] i wykształconego, uprawiającego z amatorstwa różne zajęcia umysłowe, lecz żyjącego z zawodu wymagającego pracy fizycznej”⁴⁶. To z kolei stanowi element powstawania „[...] inteligencji w sensie otwartej kategorii ludzi oświeconych”⁴⁷. Podstawowym kryterium wyodrębnienia inteligencji stanowi podmiotowość uczestnictwa w kulturze, wówczas „biurową maszynistkę czy inną urzędniczkę odróżnia społecznie od kierowcy samochodu czy rzemieślnika nie rodzaj wykonywanej pracy zawodowej, lecz ich ogólna pozazawodowa kultura umysłowa i towarzyska”⁴⁸. Samo wykonywanie zawodu wymagające nawet specjalistycznego wykształcenia na poziomie szkoły wyższej bez czynnego uczestnictwa w kulturze pozbawia inteligencję pełnienia wzorotwórczej roli w kulturze.

Rozważania J. Chałasińskiego o ideale człowieka kulturalnego zostały dostrzeżone w literaturze, ale tylko w części krytycznej, destrukcyjnej. Natomiast części pozytywnej, postulatywnej nie zauważono⁴⁹.

⁴⁵ J. Chałasiński: *Czy jest jeszcze inteligencja w Polsce?*, „Przegląd Kulturalny” 1963, 15; i.d.: *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 438.

⁴⁶ Id.: *Chłopi – kultura – naród*, „Wies Współczesna” 1966, nr 10; i.d.: *Kultura i naród*, s. 543–544.

⁴⁷ Id.: *Kultura i naród*, s. 544.

⁴⁸ Id.: *O inteligencji dyskusja nie kończąca się*, „Życie i Myśl”, 1966, 7–8, s. 100.

⁴⁹ Por. S. Krzemień: *Zagadnienia współczesnej kultury*, szczeg. pkt. 1 rozdz. V: „Człowiek kulturalny” w roku 1965, Warszawa 1965, s. 85–89. Por. także A. Tyszka: *Ideal człowieka kulturalnego*. „Przekazy i Opinie”, 1980, 2 (20), s. 40–58 oraz i.d.: *Ideal człowieka kulturalnego* [w:] *Model wykształconego Polaka. Materiały Sesji Naukowej pod red. B. Suchodolskiego*, Komitet Badań i Prognoz „Polska 2000”, Wrocław 1980, s. 241–265; toż w: A. Tyszka: *Interesy i ideały kultury. Struktura społeczeństwa i udział w kulturze*. Warszawa 1987, s. 213–249..

„POLE DOJŚCIA” — WIZJA PEŁNEGO UNARODOWIENIA MAS LUDOWYCH
I DEMOKRATYZACJI UCZESTNICTWA W KULTURZE

W polskiej literaturze kulturologicznej szczególne miejsce zajmuje czterotomowe *Młode pokolenie chłopów*. Stanowi ono modelową diagnozę społeczno-kulturowej struktury Polski międzywojennej. W wyniku analizy materiałów pamiętnikarskich autor doszedł do przekonania, że na kulturę polską składają się dwa strukturalnie odrębne typy kultury różniące się między sobą hierarchią wartości:

Abstrahując od różnic dzielnicowych, związanych z odmiennymi losami tych dzielnic po utracie niepodległości, powiedzieć można, że zasadniczy zrąb struktury społeczeństwa polskiego to jest dwuwarstwowość: chłop i panowie. Pod tym względem struktura ta wykazuje ciągłość historyczną dawnego zróżnicowania na chłopów i szlachtę [...]. Te dwie zasadnicze warstwy: chłop i panowie wyodrębniają się w naszej strukturze niezmieennie wyraźnie. Nie miały bowiem dotąd ani jednego rozdziału wspólnej historii społecznej (nie politycznej), żyły poprzez wieki całe swoim odrębnym życiem, miały odmienną tradycję i podlegały odmiennym wpływom zewnętrznym⁵⁰.

Opóźnienie rozwoju kapitalizmu w Polsce, a przez to ograniczone znaczenie mieszczaństwa i proletariatu sprzyjało takiej biegunowości podziału społecznego.

Podkreślić przy tym należy, że chłop i panowie to nie są jak niegdyś, dwa odrębne, nieprzenikające się stany społeczne, lecz dwa kryteria wartościowania społecznego — kryteria głęboko przenikające całe nasze społeczeństwo. Chłop i panowie to dwa style życia, dwa wzory obyczajowe, na których wychowuje się młode pokolenie. Chłop i pan to jest miara społeczna, przy pomocy której jednostki oceniają innych i samych siebie. Treść tych wzorów można wyrazić następująco. Pan jest to istota autonomiczna; wszystko co robi, ma wartość samo przez się, nie potrzebuje służyć żadnemu celowi, ani użytkowi, on sam nadaje wartość temu, co robi. Jego praca, zabawa, myślenie nie potrzebują uzasadnienia z zewnątrz przez cel, jakiemu służą, lub skutek, jaki wywołują. On sam jest miarą i sędzią wartości. Sam jest dla siebie władcą. W przeciwieństwie do pana chłop jest do roboty. Nie on nadaje sens robocie, ale robota jemu. Uzasadnienie jego istnienia leży nie w nim samym, ale poza nim w wieczystym porządku społeczeństwa i świata, w którym „chłop chłopem zawsze będzie”⁵¹.

Przedstawiony opis ukazuje problem o znaczeniu ogólnym, a mianowicie konflikt dwóch odmiennych systemów kultury: kultury warstw społecznie uprzywilejowanych (wolnych od pracy fizycznej) i kultury ludzi pracy fizycznej. Przepaść między nimi jest ogromna, powiększają ją uprzedzenia zarówno warstw wyższych, jak i niższych. Te pierwsze znajdują ujście w elitarnych koncepcjach kultury, sprowadzających się do przekonania o wyższości intelektualnej i moralnej określonej grupy społecznej, co przejawia się w jej ideologii

⁵⁰ Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów*, t. I, s. 69.

⁵¹ *Ibid.*, s. 70, 72. Por. także J. Chałasiński (Jan Stróżyk): *Chłopi i panowie. Inteligencja a problem chłopski w kulturze polskiej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, 4, s. 5–34.

i sposobie życia, przy jednoczesnej pogardzie dla kultury warstw „niższych”. Koncepcję tę wyraźnie prezentuje Adam Heydel (1893–1941) w *Myślach o kulturze* pisząc, że innej tradycji kulturowej oprócz szlacheckiej nie mamy⁵². Jasno wyraża ją Stanisław Przybyszewski (1868–1927):

[...] jako czynnik „gospodarczy” odegrało chłopstwo ponoć nawet ważną rolę w nowym państwie — ale dusza chłopska nie wchodzi w rachubę jako czynnik kulturalny, chyba jako czynnik nienawistnej wrogości dla wszystkiego, co **kulturą** zatłuje⁵³.

Stanowość polskiej kultury pogłębiała tradycyjna postawa chłopca:

Postawa ta polega na tym, że wszystkie wartości, nie wiążące się z pracą fizyczną, są pańskie. Pańskimi są więc zainteresowania intelektualne, artystyczne, książka i wszelkie zainteresowania, skierowane na samą osobę człowieka, na jego indywidualność, a nie na jego pracę. W tradycji chłopskiej jest to dobre tylko dla tego chłopca, który chce zostać panem⁵⁴.

Sformułowania Chałasińskiego dotyczą konkretnej rzeczywistości kulturowej, którą można opisać przez opozycję sytuującą się w płaszczyźnie wertykalnej

PANOWIE

CHŁOPI

Jakimi drogami powinien zmierzać rozwój społeczny, aby zlikwidować tę opozycję? Był to dla Chałasińskiego centralny problem procesów kulturotwórczych i sens rewolucji kulturalnej. Wyrażał się on w unarodowieniu mas ludowych, czyli „[...] w poczuciu zadomowienia w całości kultury narodowej”⁵⁵ oraz związana z tym „autonomizacja osobowości ludzkiej w tych warstwach społecznych — chłopskiej i robotniczej, które [...] egzystowały jako warstwy niewolne, półwolne, podległe i duchowo podporządkowane warstwom wyższym, pańskim”⁵⁶. Prowadzi ku temu demokratyzacja kultury. Jest ona sprawdzianem wartości kultury⁵⁷ i nie oznacza tylko upowszechnienie poszczególnych elementów kultury:

Problem demokratyzacji kultury tkwi gdzie indziej. Polega on na tym, w jaki sposób twórczość kulturalną związać z grupami społecznymi nowego rodzaju, w jaki sposób ją związać z życiem mas pracujących w sposób tak ścisły, w jaki dotychczas związana była z warstwami wolnymi od pracy utylitarnej⁵⁸.

⁵² A. Heydel: *Myśli o kulturze*, Warszawa 1936, s. 70–71.

⁵³ S. Przybyszewski: *Moi współcześni. Wśród swoich*, Warszawa 1930, s. 165.

⁵⁴ Chałasiński: *Młode pokolenie...*, t. I, s. 74.

⁵⁵ Id.: *Unarodowienie mas ludowych* [w:] *Kongres Kultury Polskiej*, Warszawa 1967; id.: *Rewolucja młodości*, Warszawa 1969, s. 345.

⁵⁶ Id.: *Tradycje i perspektywy kultury polskiej*, Warszawa 1970, s. 32.

⁵⁷ Por. Cz. Gryko: *Problemy demokracji i zagadnienia demokratyzacji w pracach Józefa Chałasińskiego z lat 1927–1948* [w:] *Józef Chałasiński – socjolog i humanista. Materiały z konferencji naukowej pod redakcją Andrzeja Kalety*, Toruń 1984, s. 109–118.

⁵⁸ J. Chałasiński: *Socjologiczne założenia reformy wychowania*, Łódź 1946, s. 16.

Możliwe to będzie jedynie w rezultacie uaktywnienia i zorganizowania mas w skali całego społeczeństwa. W ten sposób spór o demokratyzację kultury zostaje przeniesiony z płaszczyzny walki o upowszechnienie kultury na płaszczyznę walki o podmiot kultury, a ściślej, ku problemowi uczestnictwa ludowych mas narodu w kulturze. Uczestnictwa rozumianego nie tylko jako przyswajanie i używanie jej dóbr, ale także tworzenie nowych jej wartości. Szczególną rolę w tym procesie przypisywał książce i twórczości literackiej ludzi pracy fizycznej, mając na myśli ludowe pamiętnikarstwo.

Wyrazem uogólnienia wieloletniej pracy naukowej nad procesami kulturotwórczymi zachodzącymi w Polsce była zaprezentowana na Kongresie Kultury Polskiej teza o pełnym unarodowieniu podstawowych klas społecznych.

Wyraża się to w poczuciu zadowolenia w całości kultury narodowej. Zasadniczą zmianą, jaką przyniosło dwudziestolecie Polski Ludowej, jest unarodowienie mas ludowych: w związku z tym integracja narodu⁵⁹.

To „zadowolenie się w całości kultury narodowej” nie oznacza wszak pełnej demokratyzacji kultury, jako zatarcie ostrości podziału na twórców i odbiorców wartości kulturalnych. Ciągłe aktualny jest problem przełamywania społecznych barier uczestnictwa w kulturze. „Rewolucja kulturalna w naszym kraju jeszcze się nie zakończyła”⁶⁰. To zdanie wielkiego polskiego socjologia aktualne jest i dziś.

WNIOSKI

Wyeksponowany w artykule wątek kulturologicznych poglądów Józefa Chałasińskiego stanowił w jego badaniach nurt wiodący, wokół którego konstruował on całość swych dociekań. Mamy w nich do czynienia z dwoma porządkami: opisowym i postulatycznym. Wyraża się to w łączeniu teoretycznych i metodologicznych badań z systematyczną obserwacją przeobrażeń kultury. Kultura traktowana jednocześnie w jej zależnościach społecznych i w płaszczyźnie indywidualności twórczej stanowi łącznik wszystkich dzieł Chałasińskiego. Jej „fundamentem” jest wychowanie zapewniające ciągłość rozwoju kulturalnego społeczeństwa i kształtujące twórczą osobowość człowieka. Na nim oparte są rozważania dotyczące socjologii wsi jako środowiska i chłopów jako warstwy społecznej oraz problematyki inteligencji. Budowlę wieńczy teoria kultury traktowana w łączności z problematyką osobowości i narodu. Uznając socjologię za naukę empiryczną jednocześnie prowadził krytykę wąskiego empiryzmu: fetyszyzacji liczby, ankiet, testów. Jego nie zawsze konsekwentne i efektywne wysiłki zmierzały, jak sądzę, ku:

⁵⁹ Id.: *Unarodowienie...*, s. 345, 347.

⁶⁰ Id.: *Pisarstwo ludowe a awans społeczno-kulturalny warstwy chłopskiej*, „Nowe Drogi” 1969, 8, s. 47.

1) takiemu ukierunkowaniu badań empirycznych, aby prowadziły do zbudowania teorii wyjaśniającej zachodzące przemiany kulturowe,

2) ograniczeniu refleksji teoretycznej na rzecz badań empirycznych.

Rozwinięcie zasady współczynnika humanistycznego F. Znanieckiego poprzez mistrzowskie interpretacje autobiografii, podmiotowa koncepcja kultury, wizja w pełni zdemokratyzowanej kultury, nowa rola inteligencji w kulturze — to elementy wzbogacające dorobek polskiej refleksji nad kulturą, refleksji pozostającej w ramach wielkiej naukowej tradycji polskiej socjologii humanistycznej.

SUMMARY

The paper indicates the place and role of the writings of J. Chałasiński in Polish sociology of culture among whose representatives, such as Bronisław Malinowski (1884–1942), Florian W. Znaniecki (1882–1958), Ludwik Krzywicki (1859–1941), Stefan Czarnecki (1879–1937), and Stanisław Ossowski (1897–1963), J. Chałasiński should also be included, according to the author. The article emphasizes the cultural aspect of J. Chałasiński's thought which constituted the main trend in his writings. Its "foundations" should be sought in sociology of education, whose co-creator was J. Chałasiński together with F. Znaniecki, in a period when this branch assumed a leading position in the science in the world. It constituted a basis for Chałasiński's considerations about the sociology of the village as an environment and of peasants as a social class as well as the problems of the intelligentsia. His theoretical construction is crowned with a theory of culture treated together with the problems of personality and nation. The development of the principle of the humanistic coefficient of F. Znaniecki, a masterly interpretation of autobiography, the subjective conception of culture as "a way of humanizing the environment of life, its conditions, aims and values", a vision of a fully democratized culture, a new role of the intelligentsia and a new ideal of cultural man — are all elements enriching the achievement of Polish reflection about culture and remain a lasting contribution to the great scholarly tradition of Polish humanistic sociology.

РЕЗЮМЕ

Статья указывает место и роль творчества Ю. Халасинского в польской социологии культуры, к классикам которой, наряду с Брониславом Малиновским (1884–1942), Людовиком Кживицким (1859–1941), Флорианом В. Знанецким (1882–1958), Стефаном Чарковским (1879–1937) и Станиславом Оссовским (1897–1963), по мнению автора перечислить надо тоже Ю. Халасинского.

В статье выдвигается на первый план культурологический аспект взглядов Ю. Халасинского, который являлся основным в его творчестве. Их „основой” является социология воспитания, создателем которой, наряду с Ф. Знанецким, когда она занимала видное место в мировой науке, он являлся. На ней основываются размышления касающиеся социологии деревни как среды и крестьян как общественного слоя, проблема интеллигенции. Ее завершением является теория культуры, рассматриваемая в тесной связи с проблематикой личности и народа. Развитие правила гуманистического коэффициента Ф. Знанецкого путем мастерски проведенной интерпретации автобиографии, субъективная концепция культуры как „метода придавания гуманного характера жизненной среде, ее условиям, целям и ценностям, концепции вполне демократизированной культуры, новая функция интеллигенции и новый идеал культурного человека, это факторы обогащающие польские размышления над культурой — полностью вмещающиеся в рамки богатых научных традиций польской гуманитарной социологии.

Irena Elżbieta ŁYP

Kultura relacji osobowych w ujęciu Carla R. Rogersa

Культура личных отношений в понимании Карла Р. Роджерса

The Culture of Human Relationships by Carl R. Rogers

Carl R. Rogers (1902-1987), amerykański psycholog i psychoterapeuta jest jedną z najbardziej interesujących indywidualności współczesnej humanistyki. Związany z licznymi ośrodkami naukowymi świata, był profesorem psychologii m. in. na uniwersytetach w Ohio, Chicago w latach 1945–1975 oraz w Wisconsin w latach 1957–1963. Ostatnio mieszkał w Kalifornii, w La Jolla, gdzie znajdował się jego zakład Center for Studies of the Person. Niemal całe życie C. R. Rogersa było związane z bogatą praktyką psychoterapeutyczną oraz z szerokim nurtem „psychologii humanistycznej”, którego był współtwórcą i propagatorem. Światowy rozgłos przyniosły mu m. in. takie prace jak: *Client-centered Therapy* (1951), *On Becoming a Person* (1961), *Freedom to Learn* (1969), *Carl Rogers on Encounter Groups* (1970), *Carl Rogers on Personal Power* (1977), *A Way of Being* (1980).

Carl Rogers był przede wszystkim praktykiem. Dlatego też jego poglądy teoretyczne należy rozpatrywać w ścisłym związku z jego przeszło czterdziestoletnią praktyką terapeutyczną i niezwykle aktywną działalnością w ramach utworzonego przez niego nurtu grup spotkaniowych, tzw. *encounter groups*.

Typ filozofii, do której nawiązuje Rogers to przede wszystkim filozofia podmiotu. Wśród filozofów, do których często się odwołuje znajdują się tacy myśliciele jak: S. Kierkegaard, M. Heidegger, M. Buber, J. P. Sartre i inni.

KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Koncepcja człowieka, a zatem i psychoterapia, jaką reprezentuje Rogers, pozostaje w opozycji do dwóch dominujących w psychologii i psychiatrii XX wieku kierunków, tj. psychoanalizy oraz behawioryzmu. Wspólną cechą obu

tych kierunków, pomimo wielu dzielących je różnic, jest przyjęcie, że człowiek jest z natury istotą zdeterminowaną bądź to przez czynniki zewnętrzne (behawioryzm), bądź wewnętrzne, tj. naturę (psychoanaliza); w obu teoriach pozbawiony jest on aktywnej podmiotowości. Terapia szkoły Rogersa, którą charakteryzuje „podejście skierowane na osobę” (*person centered approach*) nie szuka kierunku w czynnikach przyjętych zewnętrznie, lecz zakłada istnienie podstawowego pozytywnego dynamizmu osoby — rehabilitując tym samym „ja” w jego podmiotowości oraz w jego godności. Natura ludzka, jak zakłada Rogers, jest konstruktywna i zasługuje na zaufanie, jeżeli człowiek funkcjonuje w pełni.

Żywię raczej małą sympatię dla rozpowszechnionego obecnie poglądu głoszącego, że człowiek jest istotą z gruntu irracjonalną, że niekontrolowane impulsy prowadzą do niszczenia innych i siebie. Ludzkie zachowanie jest znakomicie racjonalne, poruszane przez misterny i uporządkowany mechanizm w kierunku celów, które jego organizm usiłuje osiągnąć. Tragedią dla większości z nas jest to, że nasze mechanizmy obronne nie pozwalają nam uświadomić sobie owej racjonalności, tak że świadomie poruszamy się w jednym kierunku, podczas gdy nasz organizm zdąża w inny¹.

Najbardziej istotną cechą natury człowieka jest, zdaniem Rogersa, tendencja aktualizacyjna², a więc wewnętrzna, wrodzona tendencja jednostki do rozwijania wszystkich swoich zdolności w sposób służący jej stawianiu się i wzbogacaniu. Jest to, jak twierdzi Rogers w oparciu o prawo biologiczne, właściwość wszystkich żywych organizmów.

Organizm ludzki, tak jak każdy inny, ujawnia w swym funkcjonowaniu podstawową tendencję do utrzymania się i do wzbogacania. Żaden organizm nie aktualizuje swych zdolności po to, by siebie zniszczyć bądź by cierpieć³.

Niejednokrotnie jednak człowiek bywa blokowany w rozwijaniu swych możliwości. By tendencja aktualizacyjna mogła się ujawnić, niezbędne są jednostce odpowiednie warunki natury psychicznej, tak jak konieczne są do jej funkcjonowania — na poziomie fizycznym — woda czy powietrze.

Poszukiwanie oraz stwarzanie warunków optymalnych dla pojawienia się tej tendencji, podobnie jak i niwelowanie czynników ją blokujących, jest podstawowym zadaniem systemu terapeutycznego C. R. Rogersa. Opis tych warunków ma pomagać jednostce w jej autentycznym procesie rozwoju,

¹ C. R. Rogers: *Poglądy terapeuty na to, czym jest dobre życie. W pełni funkcjonująca osoba*, tłum. E. Drozd [w:] *Psychologia humanistyczna. Wybór tekstów*, oprac. K. Starczewska, z. 1, s. 231; pozostałe teksty przytaczam we własnym tłumaczeniu.

² Terminy „samowychowanie”, „samorealizacja”, „samostwarzanie”, „samoaktualizacja” często funkcjonują w literaturze psychopedagogicznej zamiennie. Rogers zdecydowanie sprzeciwia się określeniu: „samorealizacja”, gdyż, jak twierdzi, odnosi się ono do stabilnych sposobów istnienia, on sam zaś pojmuje życie ludzi jako proces, a nie stan istnienia.

³ C. R. Rogers: *The Actualizing Tendency in Relations to "Motives" and "Consciousness"* [w:] *Nebraska Symposium on Motivation*, ed. by M. Jones, Univ. of Nebraska Press 1963, s. 3.

w procesie dojrzewania jej osobowości, którą Rogers rozumie jako proces, a nie stabilną strukturę.

Specyficzną dla terapii Rogersa cechą jest klimat psychologiczny, jaki stwarza terapeuta, klimat, w którym jednostka ma szansę odkryć w sobie różne zewnętrzne doświadczenia swego „ja” (*self*). Klimat ten umożliwia jednostce bycie w zgodzie z sobą, dzięki czemu może wyrażać to, co czuje, kim jest i kim może być. Celem i niejako synonimem efektu optymalnej psychoterapii jest dla Rogersa „osoba w pełni funkcjonująca”, której charakterystykę przedstawia autor w pracy *On Becoming a Person*. Osobę taką cechuje: twórcza postawa, otwartość na świat i badawcze nastawienie wobec niego, autonomiczność wyrażania swych możliwości, postawa etyczna i społeczne zaangażowanie. Zdolność do wykorzystywania wszystkich swoich możliwości, do wyzwiania i koncentracji wszystkich potencjalnych sił osobowości, to — jak twierdzi — istota twórczości⁴.

Doświadczenia terapeutyczne pozwalają Rogersowi stwierdzić, że podstawowy dynamizm wzrostu osoby ujawnia się w pełni w procesie osobowej interakcji. W niemal wszystkich swych książkach i artykułach Rogers odwołuje się do sformułowanych przez siebie warunków, które jego zdaniem konstytuują klimat psychologiczny wyzwalający rozwój jednostki⁵. Warunki te odnoszą się do każdej sytuacji, w której zasadniczą kwestią jest rozwój osobowości, bez względu na to, czy dotyczy ona relacji: terapeuta — klient, rodzic — dziecko, *leader* grupy — członkowie czy też nauczyciel — uczeń. Są nimi:

1) autentyczność i zgodność (*genuineness, realness, congruence*), jako postawa będąca zaprzeczeniem stanów obronnych, jest jednym z koniecznych warunków nawiązywania konstruktywnych interakcji,

2) akceptacja (*acceptance*), to następny niezbędny element prawdziwej, egzystencjalnej relacji między osobami, a więc i ważny czynnik tworzenia klimatu do zmiany. Musi to być postawa życzliwa, w sposób bezwarunkowy akceptująca człowieka takim, jakim on jest, również z jego wadami i trudnościami,

3) empatyczne zrozumienie (*empathic understanding*) polega na wczuwaniu się w drugą osobę (pacjent, uczeń), próbie jak najbardziej adekwatnego odzwierciedlenia przeżycia drugiej osoby i komunikowaniu, że się ją rozumie.

Formułując warunki sprzyjające optymalizacji rozwoju tendencji do samoaktualizacji Rogers wskazuje jednocześnie na warunki konstruktywnej psychoterapii oraz autentycznego wychowania, przez które rozumie pomoc (*facilitation*) w rozwoju i dojrzewaniu osobowości.

⁴ C. R. Rogers: *Toward a Theory of Creativity*, Boston 1954.

⁵ Por. m. in.: C. R. Rogers: *Encounter Groups*, London 1971; *C. R. Rogers on Personal Power*, New York 1977; *A Way of Being*, Boston, 1980; *On Becoming a Person*, Boston 1981.

KONCEPCJA WYCHOWANIA

W jednej z ostatnich ze swych prac i bodaj najgłośniejszej, *Freedom to Learn*, C. Rogers powołując się na M. Heideggera stwierdza, że najważniejszym zadaniem nauczyciela jest uczenie jak się uczyć, gdyż tylko takie uczenie może mieć wartość teraz i w przyszłości⁶.

Zdaniem Rogersa nie można w sposób bezpośredni nauczać czy wychowywać, należy zaś pomagać — „facylitować proces uczenia się”. Podobnie jak M. Buber⁷ Rogers uważa, że wychowawca powinien nauczyć się swojej roli jako pomocnika sił aktualizujących. Proces wychowania i uczenia się może autentycznie rozwijać się jedynie w relacji osobowej nauczyciel — uczeń. Rogers akcentuje prymat jakości relacji osobowej nad wszelkimi środkami technicznymi i metodami stosowanymi względem ucznia. Takie osobowe spotkanie nauczyciela i ucznia musi opierać się na autentyczności, otwartości i empatii. Tak rozumiana relacja nie może konstruktywnie przebiegać bez akceptacji. Ona pomaga budzić wiarę ucznia we własne możliwości, zwiększa wewnętrzną swobodę, stwarzając tym samym szansę na wyzwalamie się w jednostkach utajonych potencjałów, szansę na „zbliżanie się do twórczości”. Pomoc w uczeniu jak się uczyć oznacza — konkluduje Rogers — uczenie twórczości⁸.

Tradycyjna szkoła, która jest współcześnie dominującą instytucją edukacyjną, jest zdaniem Rogersa najbardziej sztywną, biurokratyzowaną i niekompetentną instytucją w naszej kulturze. W przeciwieństwie do zmian, jakie dokonały się w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat (np. w myśli technicznej, sposobach zarządzania czy nawet w obrębie Kościoła katolickiego będącego niegdyś pomnikiem stabilności), w szkole nie dokonały się żadne konstruktywne zmiany⁹.

Propozycję wyjścia z kryzysu edukacji łączy Rogers ze zmianami w systemie kształcenia nauczycieli. Nadzieję na sukces wiąże ze zmianą funkcji nauczyciela, który, jak proponuje, byłby „facylitatorem uczenia się”. W ten sposób zmieniłby się cel systemu edukacji: z nauczania w facylitację uczenia się, który to cel Rogers uważa za cel przyszłości¹⁰.

Oznacza to, że należy rezygnować z wszelkich sztywnych ograniczeń, jakie wiążą się ze szkołą tradycyjną. Zasadniczą kwestią jest dla Rogersa-wychowawcy stworzenie takiego klimatu, w którym dziecko poczuje się wolne w przejawianiu ciekawości, wolne w popołnieniu błędów, z których wyciągnie wnioski na

⁶ Por.: C. R. Rogers: *Freedom to Learn. For the 80'* Columbus, Ohio, 1982, s. 18.

⁷ M. Buber: *Spoleczne i międzyludzkie*, tł. A. Doktor [w:] *Psychologia humanistyczna*, z. 1, s. 149-165.

⁸ Por. R. Gloton, C. Clero: *Twórcza aktywność dziecka*, Warszawa 1985, s. 119-127.

⁹ C. R. Rogers: *Self-directed Change. An Answer to the Educational Crisis?* Arizona 1969 (materiał nie opublikowany).

¹⁰ *Ibidem*.

przyszłość. Rogers krytykuje posługiwanie się ocenami jako narzędziem sankcji. Najbardziej przekonujące wymagania stawia, jego zdaniem, rzeczywistość i to ona pełni funkcję oceny. Odpowiedzi na pytanie, czego uczniowie mają się uczyć, facylitator uczenia się poszukuje — w przeciwieństwie do nauczyciela tradycyjnego — w nich samych. Jego zasadnicza rola sprowadza się do pomocy w odnalezieniu źródeł oraz zorganizowaniu pomocy szkolnych, lektur, pracowni, doświadczeń.

Misja, jaką ma do spełnienia nauczyciel rogersowski, polega na pomocy udzielanej uczniom (studentom) w odzyskiwaniu zaciekawienia (cechy tak specyficznej dla okresu dzieciństwa), które w sposób systematyczny i konsekwentny jest tłumione na wszystkich szczeblach edukacji tradycyjnej.

Aby instytucja edukacyjna mogła ponownie stać się instytucją ważną w naszym życiu, muszą definitywnie dokonać się proponowane przez Rogersa zmiany, których najbardziej efektywnym instrumentem jest intensywne doświadczenie spotkania (*encounter*), poprzez uczestnictwo w tzw. „grupie spotkaniowej” (*encounter group*).

Encounter groups, to kierunek zapoczątkowany przez C. R. Rogersa. Wywodzi się on z bogatego nurtu psychologii humanistycznej i powstał w tym samym niemal czasie, co działania w ramach *National Training Laboratories* (NTL), instytutu skupionego wokół wybitnego psychologa, K. Lewina (1947). NTL miało przede wszystkim służyć optymalizacji funkcjonowania grupy, doskonaleniu umiejętności współbycia w grupie. Uczono tu dostrzegania istoty interakcji z innymi ludźmi, jak również lepszego funkcjonowania w trudnych sytuacjach interpersonalnych. Początkowo grupy te organizowano dla ludzi zatrudnionych w przemyśle, później zakres ich znacznie poszerzono¹¹.

Istnieje bardzo wiele odmian i form w ramach nurtu doświadczeń grupowej terapii. Tak np. „grupy T” (*T-groups*) kładą nacisk na umiejętności interpersonalne; „trening wrażliwości” (*sensitivity training group*), przypomina „grupy T”; „grupy zadaniowe” (*task-oriented groups*) koncentrują się na interpersonalnych aspektach zadania stojącego przed daną grupą; „grupy rozwijające wrażliwość zmysłową, świadomość własnego ciała, możliwości ruchowe” (*sensory awareness groups, body awareness groups, body movement groups*) zajmują się rozwijaniem świadomości i ekspresji własnego ciała, np. przez ruch czy spontaniczny taniec; „warsztaty twórcze” (*creativity workshops*), których celem jest pobudzanie spontaniczności i swobody wyrażania siebie, ich istotą zaś jest twórcza ekspresja poprzez różne artystyczne środki wyrazu; „treningi umiejętności organizacyjnych” (*organizational development groups*), których istotą jest rozwój umiejętności kierowania ludźmi; „treningi pracy zespołowej” (*team building groups*), których celem jest umacnianie więzi w zespołach roboczych; „grupy Gestalt”

¹¹ S. Kratochvil: *Psychoterapia*, Warszawa 1978, s. 351–361, por. Rogers: *Encounter...*, rozdz. 1.

(*Gestalt groups*), oparte na założeniach psychologii postaci; „grupy czy gry synanonowe” (*synanon groups or games*), których celem jest leczenie narkomanów.

Specyfika rogersowskich „grup spotkaniowych” (*encounter groups*), mieszczących się w powyższej klasyfikacji¹², polega na tym, że w przeciwieństwie do grupowej terapii, *encounter groups* nie jest kierunkiem nastawionym na leczenie, lecz ma służyć rozwojowi osobowości oraz wzmacniać indywidualne wartości oraz wrażliwość w kontaktach z innymi ludźmi. Te dwa rodzaje działalności różni zasadniczo cel: z pierwszym mamy do czynienia, gdy uczestnik poszukuje pomocy w rozwiązaniu nurtujących go problemów, z drugim zaś, gdy motywem uczestnictwa jest optymalizacja i wzbogacanie własnego rozwoju.

KONCEPCJA SPOTKANIA

Droga do koncepcji spotkania wiedzie u Rogersa zarówno przez wieloletnią praktykę terapeutyczną i doświadczenia grupowe, jak też spotkania z filozofią: czy to poprzez lektury, czy też spotkania z samymi filozofami, jak np. z M. Buberem (1957), P. Tillichem (1966)¹³.

Termin „spotkanie” jest jedną z centralnych kategorii w rozważaniach C. Rogersa. W kontekście „*encounter group*”, oznacza ono: „otwarty, intensywny i silnie zabarwiony uczuciowo kontakt, oparty na aktualnie doświadczanych uczuciach, w którym każdy z uczestników rezygnuje z formalnych i wyuczonych konwencji i z otwartością oddaje się temu kontaktowi całą swoją istotą, bez hamulców i przeszkód — z przeżywaniem oraz werbalnym i niewerbalnym wyrażaniem uczuć”¹⁴.

W pracy *Encounter Groups*, Rogers opisuje grupę spotkaniową jako grupę, w której istnieje bardzo duża swoboda, duży stopień bezpieczeństwa i małe zaprogramowanie. Funkcjonują w niej zasady „tu i teraz”. W charakterystycznej dla takiej grupy atmosferze zaufania i szczerości uczestnicy zwykle zdobywają się na odwagę mówienia o swoich uczuciach, stopniowo zwiększając akceptację siebie i innych. Niwelowanie fasad, niszczenie obronnych masek, sprzężenie zwrotne (*feed-back*), konfrontacja — to elementy procesu grupy spotkaniowej, które prowadzą do coraz głębszych więzów emocjonalnych, większej życzliwości, tolerancji, zrozumienia, wzajemnej pomocy. Dzięki tym procesom możliwe jest tzw. „znaczące spotkanie” (*basic encounter*), które charakteryzuje się bliskim kontaktem emocjonalnym opartym na wzajemnym wczuwaniu się w drugiego człowieka, współprzeżywaniu jego radości i smutków¹⁵. Takie relacje, pisze

¹² *Loc. cit.*

¹³ Przykładem tego jest rozmowa Rogersa z M. Buberem, „Znak” 1968, 173-174, s. 1521-1538.

¹⁴ Kratochvil: *op. cit.*, s. 351-352.

¹⁵ Rogers: *Encounter...*, s. 39.

Rogers, „relacje Ja-Ty (by ponownie użyć terminu Bubera) występują co pewien czas na sesjach grupowych i prawie zawsze wywołują łzy w oczach uczestników”¹⁶. Dzięki takiej atmosferze grupy uczestnicy pozbywają się zahamowań, stają się bardziej spontaniczni, twórczy, doznają doświadczeń zmiany we własnym rozwoju i w rozwoju innych.

Choć system *encounter groups* w mniejszym stopniu koncentruje uwagę na aktywności intelektualnej (co stanowi często źródło krytycznych ataków wobec całej psychologii humanistycznej), stanowi wiele cennych inspiracji dla pedagogiki, psychologii i filozofii. O ile dyskusyjne są (głównie w sensie ilościowym) efekty prowadzonej przez Rogersa „nie-dyrektywnej terapii” klinicznej, to trudno podważyć wkład, jaki wnosi Rogers do praktyki pedagogicznej oraz jej podstaw teoretycznych.

Praktyczne konsekwencje proponowanego przez Rogersa „podejścia skierowanego na osobę” na gruncie wychowania obrazują szerokie badania prowadzone przez autora i jego współpracowników¹⁷, z których wynika, że studenci (uczniowie, dzieci) uczestniczący w procesie wychowania z pomocą „facylitatorów”, charakteryzują się o wiele szybszym rozwojem w zakresie postawy twórczej, uspołecznienia, samodzielności myślenia, wytrwałości, autokontroli w porównaniu z uczniami ze „szkoły tradycyjnej”, tj. nauczanymi metodami tradycyjnymi¹⁸.

W takim pedagogicznym kontekście humanistyczna koncepcja człowieka zaproponowana przez Rogersa, choć jest następnym przedmiotem krytyki filozoficznej za brak spójności i nadmierny optymizm w postrzeganiu natury człowieka, ma szczególną wartość. Oparte na wieloletnich doświadczeniach praktyki psychoterapeutycznej przekonanie Carla R. Rogersa o istnieniu pozytywnego jądra osoby, uzasadnia jego twierdzenie, że można i warto pracować nad przekształcaniem świata.

W Polsce niewiele jest prac podejmujących sygnalizowany w tytule problem. Podkreślić tu należy szeroki dorobek Andrzeja Nowickiego w zakresie badań inkontrolnych. Zestawieniu koncepcji tych dwóch autorów poświęcam odrębną publikację.

¹⁶ *Ibid.*, s. 40.

¹⁷ Ustna informacja uzyskana przez autorkę w trakcie uczestnictwa w warsztatach: Cross-cultural Communication Workshop w Dublinie, w 1985 r. oraz w czasie udziału w seminarium: Creative Approaches to Cross-cultural Communication, w 1986 r. w Szeged, na których obecny był C. R. Rogers.

¹⁸ Por. Rogers: *Freedom...*, s. 197–224.

SUMMARY

The term “encounter” belongs to the central categories in the works of the outstanding American psychologist and psychotherapist, C. R. Rogers, the Dean of the encounter group movement. The reconstruction of Rogerian concept of “encounter” cannot be provided without reference to his long therapeutic practice, inspiration of philosophical readings and meetings with philosophers. The main thesis of Rogers’s therapeutic system is the acceptance of the basic positive dynamism of a person. The most essential feature of human nature is “actualizing tendency” whereas exploration and creating the best conditions for its appearing is the main goal of Rogers’s system. “The encounter group” in which one can find the atmosphere of “openness”, “genuineness”, “acceptance” and “empathic understanding”, seems to create such conditions which facilitate the growth of a person, strengthens his (her) individual values and sensitivity in his (her) interpersonal relations with others, helps in getting free from blocks and facades and in more creative and spontaneous becoming of a person. That’s why the application of the encounter groups movement in education is of special importance.

РЕЗЮМЕ

Термин „встреча” принадлежит к числу центральных категорий в работах выдающегося американского психолога и психотерапевта, К. Р. Роджерса, основателя направления групп встреч (encounter groups). Концепцию встречи Роджерса невозможно восстановить не относя ее к его многолетней терапевтической практике, инспирации философских чтений, а тоже встреч с философами. Главный тезис терапевтической системы Роджерса — предположение на существование позитивного динамизма личности. Самой существенной чертой человеческой натуры является актуализирующая тенденция, одновременно поиски и создание оптимальных для ее появления условий это самая важная цель системы Роджерса. „Группа встреч”, в которой господствует обстановка „откровенности”, „аутентичности”, „одобрения”, „эмпатического сочувствия” создает условия для оптимализации развития личности, укрепления индивидуальных ценностей и восприимчивости в контактах с другим человеком, помогает освободиться от заторможенности и становится более творческим и спонтанным. Поэтому особенную ценность имеет применение „групп встреч” в области воспитания.

Zofia MAJEWSKA

Miejsce filozofii kultury w strukturze dorobku naukowego Romana Ingardena

Место философии культуры в структуре научных трудов Романа Ингардена

Philosophy of Culture and Its Place in the Scientific Achievement of Roman Ingarden

Chciałabym rozważyć w tym artykule problem usytuowania filozofii kultury w całości osiągnięć naukowych Romana Ingardena¹.

Zanim przystąpię do rozwiązania tej kwestii, eksplikacji wymaga uznawana przeze mnie koncepcja wymienionej nauki. Przy szerokim określeniu filozofii kultury oznacza ona wszelką refleksję, która nie dotyczy przyrody². Filozofia kultury w węższym sensie obejmuje jedynie ogólną refleksję nad kulturą jako całością oraz nad relacjami pomiędzy jej dziedzinami i formami. Podejmuje ona zagadnienia sposobu istnienia, istoty, struktury, genezy, czynników rozwoju kultury. Powstają tu również problemy zasad wyodrębnienia kultury, jej autonomii wobec innych dziedzin życia społecznego oraz względnej samodzielności poszczególnych jej form i dziedzin. Do dziedzin kultury zaliczam: sztukę, naukę, moralność, język itp.; do form kultury: kulturę estetyczną, naukową, filozoficzną, moralną, kulturę języka itp.

Należy uwzględnić aspekt przedmiotowy kultury (wytwory), na którego oznaczenie będę używała terminu „kulturowy” i aspekt podmiotowy (twórca), który oznaczam terminem „kulturalny”. Ustalenia teoretyczne, a także intuicje³

¹ Prezentowany artykuł jest fragmentem większej całości. Stanowi nieco zmienioną wersję jednego z rozdziałów pracy: *Filozofia kultury Romana Ingardena*. Z konieczności sygnalizuję tu wiele problemów, które tam zostały potraktowane szerzej, zwłaszcza tak znaczącą dla fenomenologii Ingardena kwestię, jak czysto intencjonalne istnienie kultury, której poświęciłam osobny rozdział. Korzystam tutaj też z przeprowadzonej w wymienionej pracy periodyzacji twórczości Ingardena.

² Nawiązuję do osiągnięć Ogólnopolskiego Zespołu Filozofii Kultury. Nie pretenduję tutaj do wyczerpującej charakterystyki filozofii kultury, niemniej staram się skrótkowo określić własne stanowisko. Por. też A. Nowicki: *Witwicki*, Warszawa 1982, s. 108.

³ A. Kłosowska analizując różne definicje kultury, wyróżnia trzy aspekty kultury: zinternalizowany, normatywno-aksjologiczny, opisowy. Por. A. Kłosowska: *Socjologia kultury*, wyd. 2, Warszawa 1983, s. 26.

związane z użyciem słowa „kultura” uprawniają do relacjonistycznego pojmowania kultury jako złożonej sieci związków między człowiekiem a jego światem. Jednakże nie wszelkie wytwory człowieka zasługują na miano kulturowych, nie wszystkie zachowania na miano kulturalnych. Kultura nie jest dla mnie pojęciem opisowym i globalnym, ale aksjologicznym i selektywnym — rozumiem przez nią sferę wytworów i czynności, które coś znaczą, są nieobojętne z punktu widzenia wartości, które w istotny sposób wzbogacają życie człowieka, nadają mu sens głębszy niż może to uczynić dynamizm biologiczny. Szczególnym przedmiotem zainteresowań filozofii kultury jest zatem sfera dzieł, spotkań z dziełami i czynności dziełotwórczych⁴.

W POSZUKIWANIU INGARDENOWSKIEJ FILOZOFII KULTURY

Należy się liczyć z kilkoma możliwościami: z brakiem filozofii kultury w myśli Ingardena albo jej obecnością. Jednakże w wypadku obecności trzeba rozważyć różne ewentualności: może istnieć uporządkowany zbiór twierdzeń stanowiący system filozofii kultury albo rozważania merytorycznie wkraczające na obszar filozofii kultury, nie tworzące jednak spójnej teorii. Jeśli myśliciel poza filozofią kultury uprawia inne działy filozofii, to ewentualne związki filozofii kultury z innymi działami przybierają różnorodny charakter. Bywają izolowaną częścią jego dorobku intelektualnego bądź łączą się z innymi wątkami jego filozoficznego myślenia. Filozofia kultury może być budowana w sposób bezpośredni i stanowić wynik świadomego zamierzenia autora, może być także osiągnięciem pośrednim, stanowić efekt rozważań tkwiących na innych obszarach. Problematyka filozofii kultury zawarta w dorobku myśliciela może ograniczać się tylko do jednego działu bądź do kilku. Może być także konsekwencją różnych działów filozofii, leżeć na terenie, na którym krzyżują się rozmaite problemy badawcze. Spróbuję odpowiedzieć na pytanie, która z tych teoretycznych możliwości zachodzi w przypadku dzieła Romana Ingardena.

Sądzę, że dla historii filozofii kultury twórczość Ingardena stanowi osobliwy fenomen. Rozważania z zakresu filozofii kultury pozostały prawie nie zauważone w dorobku Ingardena. Jedynie Zbigniew Kuderowicz w recenzji książki *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze* omawiając artykuł Danuty Gierulanki i Andrzeja Półtawskiego: *Kierunki badań filozoficznych Romana Ingardena*, zarzuca autorom, że nie docenili Husserlowskiej filozofii kultury i nie dostrzegli jej u Ingardena.

Pominęli natomiast ten istotny, jak się zdaje, aspekt idealizmu Husserla, że stanowił on przesłankę i filozoficzne uzasadnienie koncepcji kultury jako terenu ujawniania się czystej świadomości. Stanowisko idealistyczne Husserla stało się dlań bazą, na której rozwinął koncepcję

⁴ Por. zwłaszcza A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974.

odpowiedzialności ludzkości za całokształt kultury, bronił tezy o ogólnoludzkiej wartości kultury i zbudował teorię historiozoficzną na temat rozwoju i losów kultury. Husserl dzięki temu stał się jednym z odnowicieli zainteresowań antropologicznych i historiozoficznych w filozofii współczesnej. Ingarden podejmując atak na idealizm transcendentny Husserla nie pominął problematyki filozofii kultury. Podjął ją w formie rozważań estetycznych. Estetyka Ingardena może być rozumiana jako próba sprzeciwu wobec stanowiska Husserla w filozofii kultury⁵.

Rozwiązywanie zauważonych problemów nie należy do zadań recenzenta, dlatego też Kuderowicz formułuje tylko postulaty pod adresem badaczy filozofii współczesnej.

Nikt w znanych mi opracowaniach nie omawiał Ingardenowskiej filozofii kultury, choć niejednokrotnie podkreślano przydatność rozważań Ingardena i jego aparatury pojęciowej dla badań nad kulturą. Nierzadko także teoretycy sztuki i filozofowie uprawiający refleksję nad kulturą odwoływali się do myśli Ingardena⁶. Sytuacja jest zatem paradoksalna. Myśliciel, który rzekomo nie stworzył filozofii kultury, okazuje się źródłem inspiracji w filozoficznych i szczegółowych badaniach nad kulturą.

Na ogół wymienia się trzy sfery badawcze, wokół których koncentrowały się zainteresowania polskiego fenomenologa: ontologię, teorię poznania, estetykę⁷. Wydaje się to powszechnie akceptowane i oczywiste. Czy zatem jest miejsce na filozofię kultury? Nawet bardziej ambitne próby wniknięcia w strukturę dzieła filozofa nie uwzględniają tego obszaru badawczego. Myślę tu o wnikliwym studium Danuty Gierulanki⁸, uczennicy i znawczyni dorobku Ingardena. Autorka wyodrębniła dziewięć sfer, wokół których koncentrowały się zainteresowania polskiego fenomenologa: ontologię, teorię poznania, metodologię, logikę, filozofię języka, estetykę i teorię sztuki, aksjologię, filozofię człowieka, studia krytyczne. Gierulanka szczególnie podkreślała wieloaspektowość filozofii Ingardena. Uznała ontologię za dział wyróżniony wśród dokonań swego nauczyciela i wykazała obecność problematyki ontologicznej w każdej uprawianej przez

⁵ Z. Kuderowicz: *Księga jubileuszowa Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne” 1965, 1, s. 149.

⁶ Ingardenowską koncepcję istnienia intencjonalnego, zmieniając terminologię, odniósł do kultury J. Lipiec: *Podstawy ontologii społeczeństwa*, Warszawa 1972, s. 87–102, 170–185. Na obecność problemów filozofii kultury w twórczości Ingardena niejednokrotnie wskazywał A. Nowicki. Nie dokonuje on jednak rekonstrukcji Ingardenowskiej filozofii kultury, lecz interesuje go przekształcalność ingardenowskich pojęć, ich przydatność dla podejmowanych poza fenomenologią zadań teoretycznych. R. Fieguth uważa, że w filozofii Ingardena istnieje w postaci rozproszonej wiele materiału dla intencjonalnej teorii kultury i społeczeństwa, która nie została wypracowana do końca. Por. R. Fieguth: *Einleitung* [w:] R. Ingarden: *Gegenstand und Aufgaben der Literaturwissenschaft*, Tübingen 1976, s. X–XLIII.

⁷ M. in. M. Gołaszewska, A. B. Stępień; także D. Gierulanka w 1962 r. wymieniała tylko te trzy obszary.

⁸ D. Gierulanka: *Filozofia Romana Ingardena. Próba wniknięcia w strukturę całości dzieła* [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 71–90.

Ingardena dziedzinie filozofii. Nie kwestionując zasadności tego, co zrobiła Gierulanka, uważam jednak, że można w istotny sposób wzbogacić zaprezentowaną przez nią strukturę myśli Ingardena poprzez uzupełnienie jej zagadnieniami filozofii kultury. Wypowiedź samej autorki zachęca do takiego przedsięwzięcia. Omawiając związek aksjologii z filozofią człowieka i estetyką Gierulanka stwierdza:

Ingarden bowiem za to w człowieku, co decyduje o jego człowieczeństwie, uważa zdolność realizowania wartości i oddawania się w ich służbę oraz tworzenia — na podłożu pierwotnego świata przyrody — szczególnej rzeczywistości ludzkiej: świata intencjonalnych tworów kultury⁹.

W innej pracy natomiast Gierulanka pisała o epistemologicznych osiągnięciach Ingardena w sferze badań nad wytworami kulturowymi¹⁰. Tym bardziej zastanawia fakt, dlaczego problemy filozofii kultury pozostały nie zauważone. Otóż wynika to zapewne z tego, że Ingarden nie stworzył systemu filozofii kultury, nie była ona jego zamierzeniem. Jednakże wieloaspektowość prac Ingardena sprawia, że filozof wielokrotnie, przy różnych okazjach i w różnym stopniu, dotykał zagadnień filozofii kultury.

Zastanówmy się, w jakich znaczeniach Ingarden posługuje się terminem „kultura”. Z jednej strony filozof rozumie przez nią wytwory człowieka, wśród których wymienia: dzieła sztuki, dzieła naukowe, język, moralność, systemy prawne, religijne, instytucje publiczne i prywatne (państwa, uniwersytety, towarzystwa)¹¹. Przy czym wyrażnie w kulturze preferował pewne obszary i im poświęcał najwięcej uwagi. Za wyróżnione dziedziny kultury uważał sztukę i filozofię. Z drugiej strony Ingarden traktuje kulturę jako coś, co cechuje określone jednostki i społeczności ludzkie (kultura filozoficzna, kultura naukowa, kultura estetyczna)¹². W obu wypadkach pojęcie kultury nie jest dla Ingardena pojęciem opisowym, lecz aksjologicznym. Kulturę pojmuje filozof jako sferę realizacji wartości. Człowiek wytwarzając przedmioty kulturowe ucieleśnia w nich wartości, ale także obcowanie z wytworami kultury podnosi życie ludzkie do godności prawdziwego człowieczeństwa.

Jeśli filozof poświęcał uwagę poszczególnym dziedzinom i formom kultury, to uprawnia to do stwierdzenia, że reprezentował co najmniej podejście opisowo-wyliczające w odniesieniu do zagadnień kultury. Ale w dziełach Ingardena

⁹ *Ibid.*, s. 86.

¹⁰ D. Gierulanka: *Teoria poznania bez kompromisów*, „Życie i Myśl” 1968, 1, s. 46–64.

¹¹ Por. R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*, wyd. 3, Kraków 1975, s. 30. Tu należy zaznaczyć, że instytucje należą do kultury tylko jako wytwory intencjonalne (nie należą do niej ich fizyczne fundamenty bytowe), a zatem na mocy aktu erekcyjnego podmiotu uprawnionego do takiej decyzji. Por. id.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 65.

¹² Por. Ingarden: *Studia...*, t. 1, Warszawa 1957, s. 223, 250; t. 2, Warszawa 1958, s. 111, 181; t. 3, Warszawa 1970, s. 130, 273, 395; id.: *O poznaniu dzieła literackiego...*, Warszawa 1976, s. 90–91, 373, 405.

znajdujemy także coś więcej — problem relacji pomiędzy różnymi dziedzinami kultury, a zatem problem niewątpliwie należący do zakresu badań filozofii kultury. Ingarden miał świadomość, że wiele podejmowanych przez niego zagadnień prowadzi w kierunku filozofii kultury, że stanowi ona ogólniejszą perspektywę dla poruszanych przez niego spraw. A zatem, choć nie budował tej nauki w sposób systematyczny, niejednokrotnie wskazywał na problemy istotne dla filozofii kultury¹³.

FILOZOFIA KULTURY W WYMIARZE DIACHRONICZNYM

Chciałabym tu chronologicznie zanalizować prace Ingardena i wyakcentować w nich te wątki myślowe, które są ważne dla filozofii kultury. Poprzestanę jedynie na sygnalizowaniu zagadnień.

W okresie 1918–1925 nie powstało żadne dzieło, w którym kultura jako system wytworów człowieka stałaby się przedmiotem refleksji Ingardena. Filozofa pasjonują przede wszystkim problemy epistemologiczne¹⁴, choć uczynił też w tym czasie istotny krok w kierunku ontologii¹⁵. Jeśli potraktujemy poznanie jako część procesu kulturalnego, to w Ingardenowskiej koncepcji epistemologii możemy poszukiwać aspektu filozoficzno-kulturowego¹⁶. W proponowanej przez niego idei niezawisłości teorii poznania odnajdujemy postulat izolacji określonej sfery kultury wobec innych jej obszarów i przejawów. Popularyzacja fenomenologii była przez Ingardena pojęta jako jeden z momentów szerzenia kultury filozoficznej w Polsce. Ujawnił on zatem świadomość kulturotwórczej funkcji filozofii. Ponadto już wtedy (1923) dała znać o sobie Ingardenowska fascynacja dziełem literackim¹⁷.

Problematykę znaczącą dla filozofii kultury przynosi okres 1926–1939. Aby rozstrzygnąć, czy husserlowski idealizm transcendentálny w odniesieniu do świata realnego da się utrzymać, trzeba, zdaniem Ingardena, mieć dokładne rozeznanie co do budowy i własności przedmiotu intencjonalnego. Za taki Ingarden uznał dzieło literackie, którego budowę poddał analizie w *Das*

¹³ O filozofii kultury por. m. in.: Ingarden: *Studia...*, t. 1, s. 249–250, 275.

¹⁴ Problematyki tej dotyczyła jego praca doktorska: *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, ponadto artykuły: *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie*, 1921; *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, 1925 (wykład habilitacyjny).

¹⁵ Chodzi o *Essentiale Fragen*, 1925. Ingarden dokonał tu rozróżnienia pojęć: idea (*eidōs*) i istota (*Wesen*). Jego ontologia jest analizą zawartości idei, czyli badaniem czystych (nieempirycznych) możliwości i czystych związków koniecznościowych.

¹⁶ J. Kmita uważa, że każda teoria poznania zakłada jakąś teorię kultury. Por.: J. Kmita: *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 6.

¹⁷ Chodzi o fragment recenzji *Księgi pamiątkowej* [...] Kazimierza Twardowskiego, Lwów 1921 zamieszczonej w „Przeglądzie Warszawskim” 1923; przedruk [w:] R. Ingarden: *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 385.

literarische Kunstwerk (1931). Następujące kwestie omawiane w tym dziele są doniosłe dla filozofii kultury:

- ontologia przedmiotu czysto intencjonalnego;
- wielowarstwowa i wielofazowa teoria budowy dzieła literackiego;
- problem konkretyzacji i życia dzieła literackiego poprzez przemiany konkretyzacji;
- problem relacji między dziełem literackim a dziełem naukowym, widowiskiem teatralnym, adaptacją filmową, pantomimą;
- teoria języka.

Ponieważ fenomenologiczna zasada bezpośredniego doświadczenia nakazywała bez reszty poddać się badaniu przedmiotowi, Ingarden na marginesie ogólnofilozoficznych motywów, które nim powodowały, zbudował podstawy filozofii literatury. Badania dotyczące dzieła literackiego i różnych jego typów granicznych (jak dzieło naukowe, teatralne, filmowe), skłoniły Ingardena do poszukiwania ogólnej teorii dzieła sztuki, co nie od razu znalazło wyraz w publikacjach¹⁸. Należy stwierdzić, że rozważania odnośnie różnych sztuk cechują się niejednakową gruntownością. Wskazywano na przykład, że koncepcja architektury i filmu wyglądają na przeniesione z innych sztuk, a podobnie rzecz się ma z Ingardenowską koncepcją widowiska teatralnego¹⁹.

Wachlarz podjętych przez Ingardena problemów nie ograniczał się jednak do filozofii sztuki. *Das literarische Kunstwerk* nosiło podtytuł *Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, tym samym autor podkreślał wielowarstwowy i interdyscyplinarny charakter swoich badań. Rozważane przez Ingardena związki pomiędzy różnymi typami dzieł sztuki, między dziełem literackim a dziełem naukowym, literaturą a językiem sprawiły, że otrzymaliśmy wyniki ważne dla filozofii kultury. Refleksja nad tego typu relacjami nie mieści się bowiem ani w ramach filozofii literatury, ani w ramach filozofii języka, ani w ramach teorii nauki, lecz musi zostać usytuowana na płaszczyźnie ogólniejszej, jaką jest filozofia kultury.

Zainteresowania Ingardena w latach trzydziestych dotyczyły kwestii epistemologicznych i antropologicznych, filozof skoncentrował się zwłaszcza na sprawie poznawania i obcowania człowieka z dziełami sztuki. Pomyślana jako komplementarna wobec wspomnianego wyżej dzieła książka *O poznawaniu dzieła literackiego* (1937) podejmowała problemy:

¹⁸ Por. R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk*, Halle 1931, przekład polski: *O dziele literackim*, Warszawa 1960. Przy pisaniu tej książki Ingarden poczynił uwagi o dziele muzycznym, malarskim, architektonicznym, które nie weszły w skład wydania z 1931. Pierwsza publikacja dotycząca dzieła muzycznego ukazała się w 1933 r., a prace o dziele malarskim i architektonicznym dopiero w 1946 r. Rozszerzone redakcje zamieszczone zostały w: *Studia...*, t. 2, Warszawa 1958.

¹⁹ Por. S. Morawski: *Ingardenowska koncepcja sztuki filmowej*, „Kwartalnik Filmowy” 1958, 4, s. 17–32; J. Sławińska: *Uwagi o teorii dzieła architektonicznego Romana Ingardena*, „Studia Estetyczne” 1964, t. 1, s. 235–244.

- struktury przeżycia estetycznego;
- złożoności procesu poznawania dzieła literackiego;
- relacji między lekturą dzieła literackiego a poznawaniem dzieła naukowego;
- aktywności czytelniczej;
- różnorodności postaw czytelniczych.

W opublikowanej w 1968 r. wersji niemieckiej tej książki — rozszerzonej i zmodyfikowanej — Ingarden niektóre sprawy potraktował subtelniej i precyzyjniej, m. in. problem konkretyzacji i miejsc niedookreślenia²⁰.

Ingarden niejednokrotnie wyłuszczał powody, dla których podjął badania nad dziełem literackim, nie możemy jednak w interpretacji poglądów autora ograniczyć się tylko do jego intencji. Jeśli popatrzymy na *Das literarische Kunstwerk* poprzez pryzmat wewnętrznego rozwoju filozofii Ingardena i spróbujemy je dookreślić, to okazuje się, że otrzymaliśmy więcej niż twórca zamierzył. Znajdujemy oto zarys Ingardenowskiej ontologii wytworu kulturowego jako przedmiotu czysto intencjonalnego²¹, koncepcję „życia” dzieła poprzez konkretyzacje, poprzez udział w procesie kulturalnym. Ingarden dokonuje redukcji ejdetycznej (chce poznać istotę dzieła literackiego niezależnie od jego faktycznego umiejscowienia w kulturze, abstrahuje nawet początkowo od problemu jego wartości), ale znajduje w strukturze dzieła czynnik (miejsca niedookreślenia), który skłania go do podjęcia problemu recepcji kulturalnej i zmusza tym samym do przełamania izolacji.

Z samej struktury dzieła literackiego wynika, że obiektywnie jako twór schematyczny istnieje ono jedynie potencjalnie. „Życ” zaczyna dopiero dzięki aktualizacjom czytelniczym, dzięki nim zostaje włączone do obiegu kulturalnego. Okazuje się, że nie można ująć fenomenu literatury bez jej odniesienia do szerszego kontekstu kultury²². Ingardenowska koncepcja lektury akcentuje bowiem nie tylko osobowościowe uwarunkowania konkretyzacji, ale i jej zależność od atmosfery literackiej epoki (czy nawet szerzej — atmosfery kulturalnej). Tak oto Ingarden przechodzi od rozważań dotyczących wytworów kulturowych do relacji między nimi a podmiotami kulturalnymi. Okazuje się przy tym, że twórcy nadają dziełom jedynie istnienie potencjalne, że prawdziwie zaczynają one istnieć poprzez uczestnictwo w życiu kulturalnym, o którym w istotny sposób decydują też odbiorcy (współtwórcy). Kultura obejmuje więc złożoność fenomenów, dla której istnienia relacje przedmiotowo-podmiotowe nabierają szczególnego znaczenia.

²⁰ Por. R. Ingarden: *O poznawaniu dzieła literackiego*, Lwów 1937; przedruk [w:] *Studia...*, t. I, s. 1–251; id.: *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Tübingen 1968; tłum. pol. 1976.

²¹ Ingarden różnicuje pojęcie intencyjności i intencjonalności oraz przedmiotu także intencjonalnego i czysto intencjonalnego. Por. *Das literarische Kunstwerk*, s. 119–120; *O dziele literackim*, s. 179–180.

²² Podkreślała to też D. Ulicka: *O Ingardenowskiej koncepcji historii literatury*, „Przegląd Humanistyczny” 1982, 5–6, s. 27.

Przyczynek do Ingardenowskiej antropologii stanowi artykuł *Człowiek i jego rzeczywistość* (1935), mający też znaczenie dla filozofii kultury ze względu na następujące momenty:

- koncepcję człowieka jako istoty cielesno-duchowej wytwarzającej odrębną od przyrody rzeczywistość kulturową;
- potraktowanie tworzenia kultury i obcowania z kulturą jako cech swoiste ludzkich;
- wyliczenie dziedzin kultury;
- rozumienie kultury jako sfery ucieleśniania wartości;
- pojęcie świata dzieł jako stymulatora zmian zachodzących w człowieku;
- historyczny aspekt kultury.

Filozof uważa, że tym, co istotne dla człowieka, jest wytwarzanie swoistej ludzkiej rzeczywistości, w której niezwykle ważną rolę spełniają przedmioty kulturowe, włączone w przebieg procesu dziejowego.

[...] człowiek stwarza nadto tego rodzaju przedmioty jak dzieła sztuki, teorie naukowe, systemy metafizyczne lub teologiczne, języki jako różne sposoby utrwalania i przekazywania innym tego, co raz zostało pomyślane, państwa, instytucje publiczne (jak np. uniwersytety) lub prywatne (np. banki, towarzystwa itp.), systemy prawne, pieniąż itd. Hodując zaś i przekazując wiedzę o swej własnej przeszłości i o przeszłości dzieł wytworzonych przez swych przodków, wytwarza rzeczywistość historyczną, dzięki której życie działającego właśnie pokolenia staje się dalszym ciągiem procesów i wypadków historycznych już dokonanych²³.

Ingarden abstrahuje tutaj od sposobu istnienia tej rzeczywistości, choć zaznacza, że jest on na pewno inny od sposobu istnienia przyrody, nie jest także niczym psychicznym. Ten świat, istniejący na zewnątrz nas, decyduje o tożsamości całych ludzkich zbiorowości, narodów. Dzięki tej rzeczywistości człowiek jest kimś zakorzenionym w rzeczywistości kulturalnej²⁴.

Wątki antropologiczne są splecione z problemami filozofii kultury również w powojennych szkicach Ingardena²⁵. Filozof ujmuje człowieka jako istotę żyjącą na granicy dwóch światów: przyrodniczego i kulturalnego. Kultura stanowi swego rodzaju bunt przeciw zwierzęcości. Przekraczanie zwierzęcości to droga do człowieczeństwa. Twórczość kulturalna wytwarza warunki ukazania się wartości w świecie. Kultura jest też obszarem spotkań między ludźmi odległych epok historycznych²⁶.

Filozofia była dla Ingardena jednym z nasjstotniejszych elementów świata kulturowego, zatem praca w czasie drugiej wojny światowej nad *Sporem*

²³ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 30.

²⁴ Por. *Ibid.*, s. 34.

²⁵ R. Ingarden: *Człowiek i przyroda*, 1958; *O naturze ludzkiej*, 1961, przekłady polskie [w:] *Książeczka...*

²⁶ *Ibid.*, s. 24–25.

o istnienie świata²⁷ poza próbą rozwiązania pewnego poznawczego zagadnienia nabierała też głębszego kulturotwórczego sensu. Dzieło to zawiera też Ingardenowską koncepcję filozofii. Ponadto szereg twierdzeń Ingardenowskiej egzystencjalnej i formalnej ontologii można odnieść do badań nad kulturą:

- ontologię przedmiotu czysto intencjonalnego;
- problem relacji między kulturą a czasem;
- wątki antropologiczne;
- zagadnienia przeplatania się dziedzin bytowych (dziedzin różnych przedmiotów bytowo heteronomicznych oraz dziedzin przedmiotów bytowo autonomicznych i heteronomicznych).

Analiza różnych sposobów istnienia i momentów bytowych doprowadziła Ingardena do przekonania, że wytworom kulturowym właściwy jest czysto intencjonalny sposób istnienia²⁸.

Przedmioty czysto intencjonalne są bytowo heteronomiczne, tzn. że mają swój fundament bytowy w czymś innym. Są one bytowo pochodne wobec aktów świadomościowych twórcy i bytowo zależne od fizycznego fundamentu bytowego.

Wytwory kulturowe, choć nie przesługuje im istnienie realne, przynależą do świata realnego poprzez procesy twórcze i odbiorcze oraz realność swoich fundamentów bytowych. Wytwory te powstają w czasie, ale jeśli później nic w nich nie zmienia intencja twórcy, to nie ulegają zmianom w czasie. Szczególny rodzaj powiązań kultury ze światem realnym (istotny moment świata stanowi czasowość) rodzi problem relacji między kulturą a czasem — przyporządkowania kultury do odcinków realnego czasu i ewentualnych modyfikacji, jakim podlega czas w wytworach człowieka.

W ontologii formalnej Ingarden sporo uwagi poświęca formie przedmiotów czysto intencjonalnych, podkreślając dwustronność ich formalnej struktury, czy inaczej — dwupodmiotowość tego rodzaju przedmiotów. Z jednej strony są one bowiem korelatami intencjonalnymi i jako takim przysługuje im cały szereg własności wynikających właśnie ze szczególnego sposobu istnienia. Z drugiej strony korelaty te mają pewną zawartość. Istotną cechą przedmiotów czysto intencjonalnych jest występowanie w ich zawartości miejsc niedookreślenia. To doprowadziło Ingardena do ważnych dla filozofii kultury konkluzji. Mianowicie nie tylko twórczość, ale i recepcja kulturalna wymaga aktywności. Obcujący z przedmiotami kulturowymi staje się ich współtwórcą poprzez wypełnianie miejsc niedookreślenia. Różne konkretyzacje dzieł sztuki, odmienne interpre-

²⁷ R. Ingarden: *Spór o istnieniu świata*, t. 1, Kraków 1947, t. 2, Kraków 1948. Ingarden dzieli zagadnienia filozoficzne na ontologiczne, metafizyczne i epistemologiczne. Ontologia bada zawartości idei i obejmuje problemy egzystencjalne, formalne i materialne (dotyczące odpowiednio sposobu istnienia, struktury formalnej i uposażenia jakościowego przedmiotów). Ontologia rozważa jedynie czyste możliwości, metafizyka dotyczy ogółu bytu faktycznie istniejącego.

²⁸ Id.: *Spór o istnieniu świata*, wyd. 2, t. 1, Warszawa 1962, s. 286; t. 2, Warszawa 1961, s. 5–63.

tacje teorii naukowych prowadzą do życia dzieła sztuki, do życia pewnych poglądów, co składa się na szersze pojęcie życia kulturalnego. Charakterystyczne dla określonego stadium historycznego sposoby funkcjonowania dzieł Ingarden nazywa atmosferą kulturalną epoki²⁹.

Należy podkreślić, że istnieje rozbieżność pomiędzy rozważaniami ogólnofilozoficznymi Ingardena (*Spór...*) a niektórymi jego wypowiedziami estetycznymi. Niektóre dzieła sztuki (architektura) uznawał Ingarden za czysto intencjonalne, ale odmawiał im posiadania miejsc niedookreślenia. Jeśli pamiętamy, że w *Das literarische Kunstwerk* i *Sporze* miejsca niedookreślenia uważał za istotną własność przedmiotów czysto intencjonalnych, to po badaniach dotyczących takich dzieł sztuki należałoby albo zmodyfikować teorię czystej intencjonalności, czego Ingarden nie uczynił, albo odstąpić od twierdzenia o czysto intencjonalnym sposobie istnienia tych dzieł.

Trzeba jednak zaznaczyć, że zarówno twierdzenie o braku miejsc niedookreślenia, jak i pojawiający się w późniejszej twórczości Ingardena postulat pozostawiania miejsc nie wypełnionych w recepcji kulturalnej nie uchyla tezy o potrzebie aktywności odbiorcy³⁰.

Ingarden poprzez analizę procesu twórczego i odbiorczego, poprzez wyróżnienie w obydwu tych procesach faz czynnych i pasywnych, stworzył teoretyczne podstawy do nowego spojrzenia na zagadnienie twórczości i recepcji kulturalnej — zagadnienie merytorycznie przynależące do filozofii kultury.

Ingardenowska teoria przedmiotów czysto intencjonalnych od początku była uwikłana w kontrowersyjne przekonanie o istnieniu autonomicznej bytowo sfery idealnej³¹, co tłumaczy protesty, z którymi się spotkała. Ingarden wycofał się np. z twierdzenia o istnieniu idealnych pojęć³², ale nie poddał swej teorii koniecznym retuszom. Dlatego też jego propozycja, choć zawiera atrakcyjne dla relacjonistycznej teorii kultury aspekty przedmiotowe i podmiotowe, nie może być po prostu przeniesiona w obręb tej teorii.

Dotychczasowe rozważania stanowią dowód, że w Ingardenowskiej ontologii, estetyce i antropologii pojawiają się kwestie znaczące dla filozofii kultury. Materialna ontologia Ingardena miała też objąć problematykę kultury, jak świadczy o tym pochodzący z lat 1945–46 konspekt III tomu *Sporu o istnienie świata*. 84 paragraf tego konspektu brzmi: „Zagadnienie przeplatania się «świata» twórców duchowych ze światem realnym. Kultura jako część składowa świata realnego”³³. Niestety, plan Ingardena nie został zrealizowany. Istniejący

²⁹ O pojęciu atmosfery literackiej por. Ingarden: *Studia...*, t. 1, s. 240–244; o pojęciu atmosfery literackiej i kulturalnej: id. *O dziele literackim*, s. 429 i n.

³⁰ Aktywność ta polega m. in. na uświadamianiu sobie wielu możliwości tkwiących w dziele, na rozkoszowaniu się jego wieloznacznością, obejmuje też zachowania cielesne towarzyszące percepcji.

³¹ W *Das literarische Kunstwerk* przyjmuje istnienie idealnych pojęć jako podstawę intersubiektywności znaczeń.

³² Ingarden: *O dziele literackim*, s. 14.

³³ D. Gierulanka: *Przedmowa* [w:] Ingarden: *Spór...*, t. 3, Warszawa 1981, s. 6.

III tom, który ukazał się już pośmiertnie, zawiera jedynie zagadnienia filozofii przyrody. Tak więc systematyczne opracowanie materialno-ontologicznych problemów kultury pozostało w sferze zamysłów filozofa.

Powojenne prace Ingardena dotyczące aksjologii, filozofii języka, teorii przekładu i historii filozofii nie są pozbawione waloru dla filozofii kultury³⁴. Ingarden występuje z propozycją typologii wartości, polemizuje z relatywizmem i subiektywizmem aksjologicznym. Rozwija intencjonalną teorię języka. Szczególna rola języka w kulturze wynika z faktu, że inne wytwory (np. dzieła literackie w szerokim sensie) zawdzięczają swą pochodną intencjonalność intencjonalności tworów językowych. Odmiennie pojęciowo ujęcia rzeczywistości w różnych językach są przejawami odmiennych sposobów widzenia świata. Struktury semantyczne i syntaktyczne języka są źródłem informacji o społecznościach, w których język funkcjonuje. Tłumaczenie jako pokonanie bariery językowej w obiegu kulturalnym poszerza przestrzeń kulturową. Zakres recepcji historycznych poglądów filozoficznych stanowi przejaw kultury filozoficznej.

Okresem obfitującym w zagadnienia istotne dla filozofii kultury są w twórczości Ingardena lata 1956–1970. Filozof koncentruje swoje zainteresowania na sprawach estetycznych, aksjologicznych i antropologicznych. Łatwo zauważalny jest nacisk empirii świata kulturowego, zwłaszcza dzieł sztuki. Ilościowo i tematycznie zwiększa się udział dokonań istotnych dla filozofii kultury. Mam na uwadze nie tylko publikacje, ale i działalność dydaktyczno-naukową, której dowodem jest pośmiertna edycja *Wykłady i dyskusje z estetyki*³⁵. Filozof zdaje sobie sprawę, że wypracowana przez niego ontologiczna aparatura pojęciowa okazuje się nieadekwatna wobec niektórych fenomenów kulturowych³⁶.

Ingardenowskie osiągnięcia estetyczne zadecydowały o rozbudowaniu fragmentu dotyczącego formalnej budowy dziedziny przedmiotowej w niemieckiej redakcji *Sporu o istnienie świata*. Wskazała na to D. Gierulanka³⁷, która zwróciła uwagę na modyfikacje metody fenomenologicznej pod wpływem empirii dzieł sztuki. Różnorodność sztuki stwarzała trudności w zbudowaniu ogólnej idei dzieła sztuki. Ze względu na bogactwo dzieł sztuki operacja uzmienniania okazała się tu nieprzydatna. Ingarden odwołał się więc do funkcji dzieł sztuki w życiu człowieka (1956)³⁸.

Dojrzewa wreszcie w myśli Ingardena koncepcja estetyki filozoficznej jako dyscypliny wolnej od ograniczeń obiektywistycznych i subiektywistycznych.

³⁴ R. Ingarden: *Uwagi o względności wartości*, 1948, przedruk [w:] *Studia...*, t. 3; *Krytyczne uwagi o poglądach fonologów*, 1948; *O języku i jego roli w nauce*, 1948/49; *O tłumaczeniach*, 1955, przedruki [w:] *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1971; *O przedmiocie historii filozofii*, Sprawozdania PAU, t. 53, 1952, 5, s. 273–279.

³⁵ R. Ingarden: *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa 1981.

³⁶ R. Ingarden: *Czego nie wiemy o wartościach* [w:] *Studia...*, t. 3, s. 244.

³⁷ D. Gierulanka: *Jak dopełniało się dzieło Romana Ingardena*, „*Studia Filozoficzne*” 1980, 12, s. 3–11.

³⁸ *Ibid.*, s. 8.

W odczytach *O estetyce filozoficznej* (1968) i *O estetyce fenomenologicznej* (1969)³⁹ Ingarden proponuje ujęcie estetyki jako nauki badającej spotkanie podmiotu z dziełem sztuki, którego efektem jest ukonstytuowanie się przedmiotu estetycznego. Rozstrzygnięcie to uwalnia teorię od jednostronności, nie pozostawia poza obszarem zainteresowań estetyki ani dzieł sztuki, ani procesów twórczych i odbiorczych. Kategoria spotkania pojawiła się w twórczości Ingardena w 1947, a następnie w 1956 i 1961 r.⁴⁰ Jednakże *implicite* tkwiła ona w jego teorii już w pracach przedwojennych, bo przecież konkretyzacje estetyczne są efektem spotkań z dziełami sztuki.

Dwa wyżej wymienione odczyty uznane zostały za swoisty testament estetyczny Ingardena. Nie ma analogicznych podsumowań innych sfer badawczych. Uważam to za znamienne, bo przecież estetyka filozoficzna Ingardena jest częścią filozofii kultury⁴¹.

KONSEKWENCJE PROGRAMU METODOLOGICZNEGO

Chciałabym obecnie zwrócić uwagę na niektóre punkty Ingardenowskiego programu metodologicznego. Ingarden preferował badania strukturalne i jakościowe, na niekorzyść genetycznych i ilościowych. Sądził, że dopiero wówczas wolno nam pytać o genezę, gdy mamy już opis badanego fenomenu, znamy jego anatomię. Filozof był zdecydowanie niechętny wobec metod statystycznych w badaniach humanistycznych, uważał, że jest to ucieczka do liczb przed trudnymi zadaniami analizy jakościowej⁴². Jednakże sprzeciwiał się tylko wyłączości metod ilościowych, dopuszczał natomiast ich stosowanie, jeśli nie zastępowały one metod jakościowych, lecz były krokiem do nich. Fakt stosowania przez samego Ingardena badań statystycznych (np. w pracach poświęconych dziełom literackim czy recenzjach)⁴³ nie jest zatem niekonsekwencją wobec preferowanych jakościowych sposobów poznawania. Takie stanowisko Ingardena ma źródło w podtrzymywanej przez niego koncepcji odmienności nauk o kulturze od nauk przyrodniczych.

Należy podkreślić swoistą ambiwalencję Ingardenowskiej filozofii, wyrażającą z jej orientacji fenomenologicznej. W badaniach nad kulturą Ingarden

³⁹ Ingarden: *Studia...*, t. 3, s. 9–17, 18–41.

⁴⁰ Por. R. Ingarden: *Szkice z filozofii literatury*, Łódź 1947, s. 67; id.: *Studia...*, t. 3, s. 25; id.: *Książeczka...*, s. 25.

⁴¹ Przy szerokim pojmowaniu filozofii kultury zaliczymy do niej całość estetyki Ingardena, przy wąskim zaś jedynie te jej fragmenty, które dotyczą relacji między sztuką a innymi dziedzinami kultury oraz prowadzą w kierunku ogólnej refleksji nad kulturą.

⁴² R. Ingarden: *Sprawa stosowania metod statystycznych do badania dzieła sztuki* [w:] *Studia...*, t. 3, s. 79.

⁴³ Id.: *Funkcje artystyczne języka* [w:] *ibid.*, s. 316–376; *O poznawaniu...*, Warszawa 1976, s. 246–251; *Enciclopedia filosofica* 1967, „Ruch Filozoficzny”, t. 28, 1970, 1–2, s. 27–32.

postulował koncentrowanie się na istocie badanych zjawisk. Dotarcie do istoty zapewnić miał czysty ogląd poznawanych fenomenów, abstrahowanie od dotychczasowej, posiadanej przez badacza wiedzy. To stawia nas przed problemem znajomości tradycji kulturalnej. Czy można pewne fenomeny wy-preparować z ich kontekstu kulturalnego i badać je w nastawieniu ejdetycznym? Czemu służy ta ejdetyczna wiedza? Czy potrafimy z wiedzy dotyczącej tak wy-preparowanych fenomenów zbudować całościowy obraz świata kulturowego? Ingarden twierdzi, że przy metodzie opisowej „erudycja raczej przeszkadza” (1923)⁴⁴.

My — fenomenologowie — nie chcemy zrezygnować ze znajomości całej minionej kultury filozoficznej i naukowej. [...] Znajomość jednak nie jest równoznaczna z zakładaniem tego wszystkiego jako obowiązującej, niewątpliwej prawdy. Trzeba sobie jakoś radzić bez takich założeń (1967)⁴⁵.

Czas, jaki upłynął między tymi dwoma sformułowaniami, sprawił, że Ingarden jest nieco ostrożniejszy w swych rozstrzygnięciach, ale ciągle jeszcze obawia się zniewalającej roli tradycji intelektualnej. Czy można istotnie abstrahować od osiągnięć poprzedników i za każdym razem zaczynać od początku? Nie sposób przecież nie docenić inspirującej roli tradycji wobec poglądów polemicznych w stosunku do przeszłości. W filozofii samego Ingardena znajdujemy także próbę przezwyciężenia tego izolacjonizmu:

Każde rozważanie, nawet w najbardziej radykalny sposób przeprowadzone, stanowi w rzeczywistości jedynie fazę przejściową w rozwoju badania. Jego wyniki są wskutek tego zawsze tymczasowe, a jego punkt wyjścia jest zależny od sytuacji teoretycznej, do której nawiązuje⁴⁶.

Cytat powyższy dowodzi otwartości filozofii Ingardena wobec przeszłych i przyszłych dokonań naukowych. Musimy jednak pamiętać, że jest to otwartość w określonych granicach — Ingarden nawiązywał do określonej tradycji filozoficznej i pewne problemy uważał za rozstrzygnięte. Otwartość wobec przyszłości oznaczała niekiedy formułowanie programu przyszłych badań. To wyjaśnia okazywane niekiedy niezadowolenie Ingardena z pewnych prób nawiązywania do jego myśli w zakresie badań nad kulturą.

Sądzę, że dwutorowość Ingardenowskiej refleksji nad tradycją kulturalną (kulturotwórcza i zniewalająca rola tradycji) może być rozpatrywana nie tylko na planie metodologicznym, ale i ogólniejszym. Jeśli bowiem znajomość obiektów kulturowych jest wykładnikiem kultury jednostki czy społeczności, ale z drugiej strony może hamować twórczość i spontaniczność kontaktów z innymi wytworami kulturowymi, to powstaje problem złożoności rozwoju kultury. Ingar-

⁴⁴ Id.: *Studia...*, t. 3, s. 384.

⁴⁵ Id.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 78.

⁴⁶ Id.: *Spór...*, t. 1, s. 18.

den tego problemu nie postawił, ale implikują go jego rozważania o kulturze. Posłużmy się przykładem kultury filozoficznej. Jak twierdzi Ingarden, jeśli wzrasta znajomość historycznych poglądów filozoficznych, to wzrasta też kultura filozoficzna jednostki czy grupy, w której upowszechniła się ta znajomość. Jeśli jednak, jak twierdzą fenomenologowie, erudycja jest przeszkodą w uzyskaniu samodzielnego stanowiska, to ze wzrostem znajomości poglądów cudzych, wiązałaby się niezdolność do formułowania poglądów własnych, czyli ograniczenie twórczości filozoficznej, a przecież twórczość ta jest także istotnym elementem kultury filozoficznej. Wzmoczonej recepcji towarzyszyłaby zatem ograniczona twórczość, a wzmoczonej twórczości ograniczona recepcja. Mam wątpliwości, czy sam Ingarden zaakceptowałby tego rodzaju prostą zależność, choć wynika ona z uznawanych przez niego przesłanek. Źródłem tych przesłanek jest nastawienie fenomenologiczne, postulat fenomenologicznej epoché.

W antropologicznych rozważaniach Ingarden akcentuje kulturotwórczą funkcję tradycji, zakorzenienie człowieka w kulturze, natomiast w metodologii postuluje branie w nawias tej tradycji. Znaczy to, że człowiek istnieje w środowisku kulturowym, a abstrahowanie od zdobyczy kultury jest jedynie sztucznym zabiegiem przeprowadzanym na pewnym etapie badania. Dlatego uzasadnione jest pytanie o sensowność metod redukcyjnych⁴⁷.

PRÓBA REKONSTRUKCJI STRUKTURY INGARDENOWSKIEJ REFLEKSJI O KULTURZE

Myszę, że dotychczasowa prezentacja wskazuje na obecność zagadnień filozofii kultury w dziele Ingardena. Przy szerokim traktowaniu filozofii kultury należałoby niemal całą jego twórczość uznać za przynależącą do tej nauki. Wykluczenia wymagałyby tylko III tom *Sporu o istnienie świata* i niektóre artykuły. W wielu dziełach Ingardena znajdujemy też problemy filozoficzno-kulturowe w węższym sensie. Powyżej starałam się je wyakcentować.

Obecnie chcę przedstawić rekonstrukcję struktury Ingardenowskiej filozofii kultury. Obejmuje ona:

- ontologię kultury (sposób istnienia wytworów kultury — byt czysto intencjonalny, ich struktura formalna i uposażenie jakościowe);
- „metafizykę” kultury (istota faktycznej kultury, wypowiedzi o faktycznych przedmiotach kulturowych i faktycznych podmiotach kulturalnych);
- epistemologię (sposoby poznawania fenomenów kultury, zagadnienia obiektywności wiedzy o kulturze);

⁴⁷ Ingarden zauważył niebezpieczeństwa związane z dokonywaniem redukcji transcendentalnej, zwłaszcza z koniecznością powtarzania zabiegów redukcyjnych. Sądzę jednak, że trudności może powodować też redukcja ejdetyczna (możemy pominąć sprawy obecne, choć nie pierwszoplanowe).

- aksjologię (ontologia i fenomenologia wartości);
- fenomenologię spotkań kulturalnych (twórczych i odbiorczych);
- filozofie poszczególnych dziedzin kultury (filozofia sztuki, nauki, języka, moralności itd.).

Ponadto u podstaw refleksji Ingardena dotyczącej kultury leży określona koncepcja człowieka i funkcji kultury w jego życiu (kultura nadaje sens życiu ludzkiemu), dlatego nurt antropologiczny w dziełach Ingardena wiąże się z problemami filozofii kultury, te dwa działy mają obszerny kompleks zagadnień wspólnych. Może należałoby tutaj jeszcze zaproponować (analogicznie jak uczynił to Ingarden w estetyce⁴⁸) wyodrębnienie filozoficznej teorii sensu i zadań kultury w życiu człowieka.

Charakterystyczną dla Ingardenowskiej filozofii opozycję między ontologią i metafizyką odnajdujemy też na planie kulturoznawczym. O ile nie udało mu się zbudować metafizyki w odniesieniu do zagadnień ogólnofilozoficznych, to budował coś, co można byłoby nazwać „metafizyką” (w sensie ingardenowskim) kultury, czyli nauką o istocie faktycznie istniejących dzieł kulturowych i istocie faktycznych kontaktów człowieka z kulturą. Filozof dokonał tu przejścia od ontologii, badającej zawartość ogólnych idei określonych wytworów kultury, do metafizyki, zawierającej twierdzenia o faktycznie istniejącej kulturze⁴⁹.

Ingarden rozpoczął od ontologii sztuki i języka, by podjąć ogólniejsze problemy sposobu istnienia kultury a równocześnie uzupełniał je perspektywą epistemologiczną. Następnie zwrócił się w stronę aksjologii. W ostatnim okresie swojej twórczości wyeksplikował moment inkontrologiczny, który *implicite* od początku towarzyszył jego myśleniu o kulturze. W sferze refleksji dotyczącej poszczególnych dziedzin kultury najpełniej przedstawia się Ingardenowska filozofia sztuki i fenomenologia kontaktów człowieka z dziełami sztuki.

Chciałabym chwilę uwagi poświęcić porównaniu Ingardenowskiej i Husserlowskiej filozofii kultury. Husserlowska filozofia kultury została zbudowana w latach trzydziestych (m. in. wykłady: wiedeński i praskie wygłoszone w 1935 r.)⁵⁰. Natomiast pierwsza praca estetyczna Ingardena (*Das literarische*

⁴⁸ Por. Ingarden: *Studia...*, t. 3, s. 11.

⁴⁹ Jako egzemplifikacja niech posłużą badania nad dziełami literackimi. Filozof przechodzi od badania zawartości ogólnej idei dzieła literackiego (ontologia kultury — *Das literarische Kunstwerk*) do rozważań o istocie faktycznie istniejących dzieł literackich („metafizyka” kultury — *Dwuwymiarowa budowa dzieła sztuki literackiej i Schematyczność dzieła literackiego* [w:] *Szkice z filozofii literatury*, s. 15–65).

⁵⁰ Wykład w Wiedniu wygłosił Husserl 7 maja, por. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag 1954, s. 314–348; przekład polski J. Sidorek: *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 29, 1983, s. 317–347. Wykłady praskie wygłosił Husserl w listopadzie 1935 r. Pracował jeszcze nad tą koncepcją kultury do 1937 roku. Por. *ibid.*, s. 1–276. Wydanie z 1954 r. zostało przygotowane przez W. Biemela, zawiera też liczne uzupełnienia, s. 349–516. Fragmenty tego dzieła były tłumaczone na języka polski, por. „Studia Filozoficzne” 1976, 9, s. 93–121.

Kunstwerk) była pisana w 1927 r. Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że Husserl zmieniał poglądy i że kontakt między nauczycielem a uczniem w latach trzydziestych był mocno utrudniony, można przypuszczać, że Husserlowska i Ingardenowska filozofia kultury powstawały w tym czasie równolegle i na peryferiach sporu, który Ingarden toczył z Husserlem. Mam świadomość, że stosunku Ingardena do Husserla nie można ograniczać do płaszczyzny wyeksplikowanej przez ucznia. W trakcie polemiki Ingardena z nauczycielem w sprawie zależności egzystencjalnej między czystą świadomością a światem realnym wyłoniły się problemy ontologii przedmiotów kulturowych, zatem impuls do tych rozważań tkwił w Husserlowskim idealizmie transcendentnym. Poza nawiązaniem do husserlowskich pojęć widoczne są też inspiracje z *Idei I* przy rozstrzyganiu niektórych problemów estetycznych⁵¹.

Zaryzykowałabym twierdzenie, że propozycja Husserla z zakresu filozofii kultury nie oddziaływała na Ingardena bezpośrednio, bo wtedy, gdy się z nimi zapoznał, zręby jego teorii kultury były już ukształtowane, na pewno bardziej znaczący był tu kontakt z faktyczną kulturą. Natomiast obie teorie wyrastają po części ze wspólnego źródła — z wcześniejszych prac Husserla.

Zasadniczą różnicę, jaka istnieje między polskim fenomenologiem a jego mistrzem odnośnie zagadnień kultury, skłonna byłabym upatrywać w nstawieniu obiektywistycznym Ingardena. Dla Husserla nasz świat otaczający jest obrazem tego świata, nasza nauka o historii jest „wielokrotnym zmyśleniem historii”⁵². Kultura jako sfera intencjonalnych korelatów czystej świadomości stanowi dla niego obszar badań konstytutywnych. Konstytucję sensu wyznaczają struktury czystej świadomości. Ingarden natomiast w sferze kultury poszukuje obiektywnych struktur (niekiedy w sferze przedmiotowej znajduje analogon Husserlowskich pomysłów dotyczących czystej świadomości⁵³), takimi są też dzieła sztuki jako twory schematyczne.

O ile więc Husserl pyta, jak w czystej świadomości konstituuje się sens kultury, to Ingarden pod koniec lat dwudziestych i w latach trzydziestych bada

⁵¹ Inspirująca mogła tu być koncepcja pola niedookreśloności, świadomości aktualnej i potencjalnej, teoria wygłódów i różnych warstw konstytucji przedmiotu, problematyka aksjologiczna (Husserl zauważa nie tylko świat rzeczy, ale i świat wartości, wprowadza pojęcie prawdy aksjologicznej), zagadnienie roli fantazji i podkreślenie doniosłości sztuki. Należy podkreślić, że fenomenologicznemu wyłączeniu w *Ideach I* podlegają też wytwory kultury jako fakty kulturowe, mogą być zatem rozważane tylko jako jednostki sensu. Por.: E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, s. 185.

⁵² E. Husserl: *Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 29, s. 353.

⁵³ Za taki uznałabym miejsca niedookreślenia w przedmiotach czysto intencjonalnych jako odpowiednik w sferze ontologicznej Husserlowskich twierdzeń o polu niedookreśloności aktów świadomościowych. Do tej interpretacji skłania się też W. Schopper: *Das Seiende und der Gegenstand*, München 1974, s. 41. Autor ten zauważa też związek między Ingardenowską koncepcją miejsc niedookreślenia a podejmowanym przez Husserla problemami aktywnej i pasywnej syntezy. *Ibid.*, s. 43.

zawartość idei wybranych przedmiotów kulturowych. Jego teoria intencjonalności wiąże się z przyjęciem istnienia autonomicznego świata idealnego, Husserl natomiast już w latach dwudziestych rozszerzył swój idealizm transcendentálny także na sferę idealną⁵⁴. Ingarden odrzuca redukcję transcendentálną w badaniach nad kulturą i rozważania konstytutywne, zachowuje redukcję ejdetyczną i prowadzi badania ontologiczne. W okresie powojennym wzrasta ilość wypowiedzi Ingardena o faktycznej kulturze, co uważam za swoisty dla niego sposób ugruntowywania realizmu⁵⁵.

Dokonując zacieśnienia i precyzacji husserlowskiego pojęcia intencjonalności, Ingarden odnosi pojęcie przedmiotu czysto intencjonalnego do wytworów kultury. W ten sposób epistemologiczna czy transcendentalistyczna kategoria Husserla staje się kategorią kulturową.

Podmiotem kultury nie jest dla Ingardena „ja” transcendentalne, lecz „ja” realne — realni twórcy i odbiorcy.

Momentem zbliżającym w pewnym stopniu filozofię Ingardena do stanowiska Husserla z lat trzydziestych byłaby teoria recepcji kulturalnej. Konkretyzacje estetyczne są jednak uwarunkowane nie tylko podmiotowo, ale i przedmiotowo (zależą od dzieła-schematu). Odmienne też obaj filozofowie traktują czynnik historyczny. U Husserla filozofia kultury jest zarazem historiozofią. Wytwory kulturowe są według Ingardena ahistoryczne, choć zachowania kulturalne (czynności dziełotwórcze, konkretyzacje) przebiegają w czasie i dopiero one decydują o włączeniu dzieł do procesu kulturalnego.

Podobieństwo między fenomenologią Husserla i Ingardena widziałbym w połączeniu wątków antropologicznych i aksjologicznych ze sprawami doniosłymi dla filozofii kultury. Szczególną uwagą darzą oni problem odpowiedzialności, dla obydwu też filozofia staje się dziedziną realizacji nie tylko wartości poznawczych, ale i moralnych. Dla obydwu filozofia stanowi istotny wykładnik kultury, choć sądzę, że Ingarden obejmuje szerszy zakres fenomenów kultury, niż czyni to Husserl w znanych mi jego dziełach.

Ingardenowskie badania dotyczące kultury zawierają zarówno aspekt przedmiotowy, jak i podmiotowy, które w okresie przedwojennym filozof eksponował w osobnych pracach. Walcząc z psychologizmem podkreślał transcendencję wytworu wobec realnego twórcy. Jednakże Ingardenowska koncepcja twórczości i recepcji kulturalnej, która kulminuje w kategorii spotkania, stwarza szansę wypracowania przedmiotowo-podmiotowej koncepcji kultury. Koncepcja ta nie znalazła pełnej artykulacji w filozofii polskiego fenomenologa, choć wiele jego pomysłów prowadziło w tym właśnie kierunku (koncepcja estetyki, myśl

⁵⁴ Nastąpiło to w *Formale und transzendente Logik*. Por. wypowiedź Ingardena dotyczącą tego dzieła w *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 487–515.

⁵⁵ Ingarden nie dokonał systematycznego rozwiązania zagadnienia „idealizmu — realizmu”. Uważam, że powstające po drugiej wojnie prace dotyczące sztuki, języka, moralności a także szkice antropologiczne z lat 1958 i 1961 można interpretować w sposób realistyczny.

o spotkaniach ludzi poprzez dzieła, pojawiające się wbrew jego zamierzeniom tendencje relacjonistyczne w aksjologii⁵⁶).

W ten sposób filozofia kultury objęłaby zasięgiem swych badań zarówno przedmioty kulturowe jak i podmioty kulturalne — ludzi oraz zachodzące między nimi relacje. Na pojęcie kultury składa się bowiem świat wytworów i ludzi, wśród których wytwory funkcjonują. Jeśli wytwory nie znajdują oddźwięku wśród ludzi, to istnieją jedynie jako martwy świat fizycznych fundamentów bytowych. Jeśli ludzie nie znajdują w sobie dostatecznej siły, by tworzyć i obcować z dziełami, to życie ich pozbawione jest momentu kulturalnego. Okresy rozkwitu kultury to zatem nie tylko etapy powstawania nowych wytworów, ale też etapy zwiększania się obiegu kulturalnego⁵⁷ wytworów istniejących. Dzieje kultury to dialektyka procesów przedmiotowo-podmiotowych.

W filozofii Ingardena nie ma systematycznego wykładu filozofii kultury, więc musimy ją rekonstruować, a to, co filozof ma do powiedzenia na ten temat, warte jest takiego przedsięwzięcia. Sądzę, że można wskazać na pewne kryteria, wyodrębniające kulturę jako swoistą rzeczywistość. Do takich kryteriów należą:

- odrębność ontyczna świata kulturowego,
- fakt realizacji wartości w kulturze,
- swoiście ludzka aktywność.

Te trzy warunki, w moim przekonaniu, Ingarden uważa za konieczne dla kultury. Przedmioty o tym samym statusie egzystencjalnym mogą być różne co do wartości, dlatego samo istnienie czysto intencjonalne nie wystarcza. Także fakt wytworzenia przedmiotu przez człowieka nie przesądza automatycznie o jego przynależności do kultury⁵⁸. Na pewno tam, gdzie któryś z tych warunków pozostał nie spełniony nie wolno mówić o kulturze, ale nie potrafię odpowiedzieć na pytanie, czy są one wystarczające.

Filozofia kultury nie była uprawiana przez Romana Ingardena w postaci wyodrębnionego działu, ale tkwi ona *implicite* w podejmowanych przez niego problemach, sytuujących się na obszarze różnych działów filozofii. Właściwie każda z rozwijanych przez Ingardena dyscyplin filozoficznych zawiera akcenty zdolne stymulować myślenie o kulturze. Zaznaczam jednak, że aspekt kulturoznawczy nie jest wyłączny, ale stanowi jeden z wielu, które dostrzegamy

⁵⁶ Por. B. Dziemidok: *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1980, s. 230.

⁵⁷ Zwiększenie się obiegu kulturalnego rozumiem tu nie tylko w sensie ilościowym, ale i jakościowym (nowe odczytania dzieł). Ingardenowska teoria konkretyzacji jest tu szczególnie inspirująca.

⁵⁸ Ingarden wychodził od zagadnień ontologicznych dotyczących określonych dziedzin kultury, ale jako cel przyświecało mu ujęcie aksjologiczne. O sztuce por.: *Wykłady i dyskusje z estetyki*, s. 372. To, co służy jedynie podtrzymaniu egzystencji biologicznej człowieka, nie należy do kultury. Ingardenowska wizja człowieka jest zdecydowanie optymistyczna, ale niekiedy filozof zwraca też uwagę na czyny naganne i wytwory nieudane.

w wielowątkowej myśli Ingardena. Niemniej jest to aspekt istotny i przenika dzieła filozofa, wiążąc się z centralnymi problemami jego filozofii. Fakt, iż nie został on zauważony, wynika — moim zdaniem — z silnej tendencji do tworzenia rozłącznych klasyfikacji dorobku naukowego filozofów. Takie postępowanie, choć uzasadnione jako sposób porządkowania problemów, w przypadku dzieła wieloaspektowego, bogatego w refleksje o naturze interdyscyplinarnej, może przyczynić się do przesłonięcia wielu ważnych zagadnień.

SUMMARY

The study poses the problem of the place of philosophy of culture in the whole of the scientific achievement of Roman Ingarden. In spite of the extensive state of research in Ingarden's writings, these problems have remained almost unnoticed by scholars. Philosophy of culture was not constructed by Ingarden in a systematic way, nevertheless the great variety of aspects discussed in his writings made him touch the problems of this domain on many occasions. In a chronological survey of the philosopher's works. I have indicated the philosophical-cultural threads present in them. I have also undertaken an attempt to reconstruct the structure of Ingarden's reflection about culture and discussed the criteria on whose basis the philosopher distinguishes culture — a purely intentional mode of existence, the fact of the realization of values in culture, a specifically human activity. I think that Ingarden's work contains many inspiring remarks for the relational theory of culture.

Philosophy of culture was not practised by Ingarden as a separate domain but it is implicitly present in the problems undertaken by the philosopher in the domains of various branches of philosophy. The fact of its neglect in Ingarden's thought results from a strong tendency to create separate classifications of philosopher's scholarly achievements.

РЕЗЮМЕ

В статье я ставлю проблему места философии культуры в научной деятельности в целом Романа Ингардена. Независимо от развития исследовательских работ над творчеством Ингардена проблема эта осталась почти незамеченной. Философия культуры не создавалась Ингарденом, как известно, систематически, все таки в своих трудах он часто затрагивал эту проблематику.

Хронологический обзор творчества философа позволяет обнаружить в нем философско-культурные мотивы. Кроме того я стараюсь реконструировать структуру размышлений о культуре Ингардена и представляю критерии, на основе которых философ характеризует культуру: чисто намеренный способ существования, реализация ценностей в культуре, свойственная человеку активность. Считаю, что труды Ингардена являются источником инспирации релятивистской теории культуры.

Философия культуры не рассматривалась Ингарденом отдельно, но она включается во многие проблемы различных отраслей философии. Факт ее неприметности в мышлении Ингардена обусловлен сильным стремлением создавать отдельные классификации научных трудов философов.

Piotr SZYDŁOWSKI

Filozofia kultury Szymona Starowolskiego (1588–1656)

Философия культуры Шимона Старовольского (1588–1656)

Philosophy of Culture in the Works of Szymon Starowolski

1

Badania nad twórczością Starowolskiego szły dotychczas w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek reprezentują historycy literatury, drugi badacze analizujący jego poglądy w zakresie prawa, ekonomii, teologii, historii, wojskowości, muzyki, kaznodziejstwa, filozofii, polityki i nauki o społeczeństwie. Brak jest natomiast jakiegokolwiek publikacji poświęconej filozofii kultury tegoż autora.

Prawdą jest, że Starowolski nie poświęcił filozofii kultury żadnego dzieła, dyscyplina ta bowiem w owych czasach nie istniała, nie wynika jednak z tego, że dziś nie można pisać o jego filozofii kultury. Podobnie Starowolski żadnego dzieła ze swoich 66 tytułów nie poświęcił *explicite* filozofii. Ponieważ jednak w jego dziełach „niefilozoficznych” zawarta była określona filozofia, można było poświęcić jej odrębną rozprawę monograficzną¹. Podobnie spróbujemy odtworzyć jego filozofię kultury, ograniczając badania — ze względu na skromne ramy artykułu — do jego poglądów na człowieka jako podmiot i przedmiot kultury.

Zakres pojęcia kultury jest wyjątkowo szeroki, obejmuje bowiem wszystko, co nie jest wytworem samej przyrody (natury), obejmuje zatem wszystko co na bazie przyrody wytworzył człowiek — twórca kultury. A wytworzył w ciągu dziejów swego gatunku bardzo wiele. Świadczą o tym zarówno wymarłe, jak i żyjące dzisiaj cywilizacje. Były one i są dziełem człowieka, były i są śladem obecności człowieka w przyrodzie. To człowiek w procesie eksterioryzacji swojej

¹ P. Szydłowski: *Miedzy renesansem a kontrreformacją. Poglądy filozoficzne Szymona Starowolskiego 1588–1656*, Zeszyty Naukowe UJ ser. Studia Religiológica 1978, z. 2, s. 1–166.

osobowości przetwarzał przyrodę i wyciskając na niej swój ślad, obiektywizował siebie w dziełach swego umysłu i rąk — w cywilizacjach. Eksterioryzując się zaś i obiektywizując, człowiek realizował przede wszystkim siebie. Dlatego słusznie uważa się² człowieka nie tylko za podmiot, ale i za przedmiot kultury, co trafnie ujął Paweł Hulka-Laskowski pisząc, że „kultura to człowiek”³.

Z wyjątkiem kilku najnowszych publikacji⁴, większość opracowań ukazujących się w ostatnim czterdziestoleciu tworzy dość negatywny obraz Starowolskiego. Był bowiem Starowolski człowiekiem wierzącym, członkiem katolickiej hierarchii kościelnej, aktywnie zaangażowanym w polemikę z „heretykami”. Opowiedział się po stronie kontrreformacji, której szczytowe nasilenie przypadało na lata 1573–1655, zatem na lata życia Starowolskiego⁵.

Działalność kontrreformacyjna Kościoła w owych czasach łączyła się równocześnie z działalnością kontrrenesansową. Należy podkreślić, że kontrreformacja i kontrrenesans to dwa różne kierunki aktywności reakcji katolickiej, realizowanej na dwóch różnych polach: kontrreformacja była akcją wymierzoną przeciw protestanckim odłamom chrześcijaństwa, natomiast kontrrenesans był zjawiskiem o wiele groźniejszym od kontrreformacji, skierowany był bowiem przeciw zdobyczom renesansu⁶. Kontrreformacyjne spory teologiczne były tylko formą, pod którą toczyła się głębsza walka o treści wcale nie teologiczne. Pomijamy działalność kontrreformacyjną, spory bowiem dogmatyczne, koncentrujące się na ogół wokół „problemu”, które wyznanie (religia) jest prawdziwe, a które fałszywe, nas nie interesują. Interesuje nas wyłącznie działalność kontrrenesansowa.

² Por. A. Nowicki: *Perspektywy rozwoju świeckiej kultury socjalistycznej w Polsce i związane z nimi zadania religioznawstwa*, „Euhemer-Przegląd Religioznawczy” 1974, 4, s. 3–15.

³ P. Hulka-Laskowski: *Wolność sumienia*, „Wolność Sumienia” 1934, 2, s. 5–7.

⁴ P. Szydłowski: *Koncepcja człowieka Szymona Starowolskiego*, „Euhemer” 1974, 2, s. 41–52; *Humanistyczny aspekt pojęcia nieśmiertelności w poglądach Szymona Starowolskiego*, „Studia i Materiały”, z. 3 (Nauki Społ.-Polit., nr 2), Zielona Góra 1975, s. 73–81.

⁵ W sporach między badaczami epoki na temat szczytowego okresu kontrreformacji przeważają argumenty Władysława Czaplińskiego, który polemizuje z Januszem Tazbirem. J. Tazbir szczyt kontrreformacji przesuwają na lata 1668–1768, kiedy to Kościół katolicki osiągnął maksimum uprzywilejowania, a jego przeciwnicy byli pokonani. Patrz: J. Tazbir: *Historia Kościoła katolickiego w Polsce 1460–1795*, Warszawa 1966, s. 139 i n. Natomiast W. Czapliński za szczyt akcji kontrreformacyjnej uważa lata 1573–1655, w tym bowiem okresie protestanci byli silni i Kościół katolicki miał z kim walczyć, mobilizując do walki wszystkie swoje siły. Czas natomiast późniejszy będąc czasem triumfu był równocześnie okresem przekwitu i zastoju akcji kontrreformacyjnej. Patrz: W. Czapliński: *Myśl polityczna w Polsce w dobie kontrreformacji (1573–1655)* [w:] *Wiek XVII – Barok – Kontrreformacja*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.

⁶ Termin „kontrrenesans” pochodzi od Hiram Haydna, który wylansował go w książce *The Counter-Renaissance* (1950), lecz posługiwał się nim w sposób budzący zastrzeżenia, zacierał bowiem zasadniczą różnicę pomiędzy przedstawicielami kontrreformacji a postępowymi filozofami żyjącymi w okresie kontrreformacji. Prawdłowo termin ten stosowany jest przez badaczy polskich, m. in. przez A. Nowickiego: *Teoria Kopernika a nowożytna antropologia filozoficzna*, „Euhemer” 1973, 1, s. 15 oraz przez T. Bieńkowskiego: „*Bibliotheca Selecta de ratione studiorum Possewina*” jako *teoretyczny fundament kultury kontrreformacji* [w:] *Wiek XVII – Barok – Kontrreformacja*, s. 291–307.

Reakcja katolicka na przełomie XVI i XVII wieku, kiedy renesans polski chylił się ku upadkowi, odniosła zwycięstwo polityczne. Nastąpił czas wygaszania ideałów humanistycznych, tak żywotnych w dobie polskiego odrodzenia. Renesansowej wizji kultury przeciwstawia w tym czasie kościół katolicki wizję zbliżoną do koncepcji kultury panującej w średniowieczu. Podstawowym elementem tej wizji jest religijny cel życia człowieka. Propaguje się wówczas pogląd, że człowiek jest tylko przemijającym przechodniem na ziemi, istotą małą i słabą, bezwolną i nędzną. Głosi się, że zadaniem człowieka jest poznanie samego siebie, wyzbycie się grzechów i przygotowanie do śmierci, przeprowadzającej go z „tego świata” do świata „tamtego”. Poglądy takie, głoszące, że nic na świecie nie ma wartości prócz cnoty, ograniczały cel życia ludzkiego do uprawiania pobożności. U pisarzy kontrrenesansowych, zarówno na Zachodzie Europy⁷, jak i w Polsce⁸ nie ma mowy o działalności i pracy twórczej, jest natomiast mowa o żegludze do portu śmierci i wieczności. Różnica między tymi poglądami a renesansową dewizą Decjusza, głoszącą, że życie jest śmiercią, ale dzieła człowieka są nieśmiertelne, jeśli zasługują na uznanie potomności — jest oczywista. Ta ponura wizja człowieka i kultury ludzkiej wypracowana przez działaczy kontrrenesansu była reakcją na poglądy o człowieku reprezentowane przez renesans, poglądy dotyczące nauki, dzieł sztuki, filozofii odrodzenia, ogólnie mówiąc całej ludzkiej kultury świeckiej.

W tej całej działalności kontrrenesansowej zauważamy niezwykle ciekawe zjawisko: przeciw zdobyciom renesansu opowiadają się przedstawiciele różnych wyznań. Wcale nie jest tak, jak by się mogło wydawać, że katolicy są przeciwni renesansowi, a protestanci opowiadają się za renesansem. Przynależności wyznaniowej nie można identyfikować z opowiedzeniem się „za” lub „przeciw” renesansowi. Z renesansową bowiem filozofią, nauką, literaturą i sztuką toczyli bezwzględną walkę, wzywali do palenia renesansowych książek i niszczenia renesansowych obrazów zarówno katolicy, jak i protestanci. We Francji np. Marin Mersenne za najlepszy sposób zwalczania renesansowych zdobyczy uznał palenie książek autorów renesansowych⁹. Podobnie poeta jezuicki Jakub Balde, działający w XVII wieku we Francji, krytykował osiągnięcia nauki i sztuki, zarówno starożytnej, jak i nowożytnej, atakował Kopernika i Rubensa¹⁰. Z kręgów protestanckich Teodor Spizelius zwalczał renesansową koncepcję sławy rozumianej w sensie laickim i chęć jej zdobycia uważał za wynik podszeptów szatana¹¹. W Polsce do niszczenia obrazów renesansowych wzywali

⁷ B. Suchodolski: *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 479–484.

⁸ T. Bieńkowski: *Problematyka nauki w literaturze staropolskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 52–62.

⁹ M. Mersenne: *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum 1623, kol. 669–674.

¹⁰ Bieńkowski: *Problematyka nauki...*, s. 69.

¹¹ Spizelius, pastor protestancki, powołuje się na Fr. Lamberta Com. de prophetia, I. VI, c. 30: „*Quid proderit tibi [...] gloria quam expetis, quamque rapere non expavescis? Quid habes quod non*

w trosce o zasady moralności zarówno kaznodzieje katoliccy — Jan Dymitr Solikowski, Fabian Birkowski, jak i protestanczy — Grzegorz z Żarnowca¹². Opowiedzenie się zatem za osiągnięciami renesansu lub przeciw nim należy przyjąć jako ostre kryterium prezentowanej przez Starowolskiego filozofii kultury. Był to bowiem centralny problem ówczesnej epoki, a sposób jego rozwiązywania decydował o charakterze postulowanej kultury przez ówczesnych myślicieli.

Refleksje nasze nad filozofią kultury Starowolskiego ograniczamy do jego poglądów na człowieka, zawartych we wszystkich jego dziełach, a zwłaszcza w *Scriptorum Polonicorum Hekatonas* (Frankfurt 1625, Wenecja 1627). Jest to dzieło w spuściźnie literackiej Starowolskiego centralne i kluczowe, zawiera bowiem w pierwszym wydaniu 172, a w drugim 232 życiorysy sławnych pisarzy polskich. Życiorysy te przyjmujemy jako rezultat określonej postawy autora, wynikającej z jego przekonań aksjologicznych i szczególnie przejrzyście naświetlające jego filozofię kultury. Wprowadzenie tych a nie innych postaci do zbioru pisarzy poprzedzone wszak było jakimiś kryteriami ich doboru. Należy przyjąć, że Starowolski wprowadził do swego zbioru tylko tych pisarzy, których, jego zdaniem, warto było wprowadzić. Nie umieszczał bezkrytycznie wszystkich, lecz wybierał. Wybierał zaś biorąc pod uwagę jakieś cechy, które tych pisarzy wyróżniały spośród innych, wybierał ze względu na wartości i wyłącznie wartości, jakie reprezentowali. Potraktujemy zatem te postaci historyczne jako personifikacje określonych wartości.

Analizę wzorów osobowych zawartych w *Hekatonas* uzupełnimy analizą centralnych kategorii antropologii filozoficznej, którymi Starowolski posługiwał się jako pojęciowymi narzędziami w rozwiązywaniu stawianych przez siebie problemów. Prezentacja owych kategorii — w połączeniu z prezentacją wzorów osobowych — umożliwi odtworzenie filozofii kultury Szymona Starowolskiego.

2

Dla naszego tematu istotne są kryteria, którymi Starowolski posłużył się w doborze postaci do swego zbioru, kryteria te bowiem pomogą ukazać akceptowane przez autora wartości kulturowe. Swego czasu¹³ wyodrębniłem cztery takie kryteria: wyznaniowe (przynależność do wiary katolickiej), wykształcenie i twórczość umysłów, fakt kształcenia się lub pracy na Akademii Krakowskiej i plebejskie pochodzenie pisarzy. Pomińmy ewentualną dyskusyj-

acceperis? Habes tuos sufflatores satanam et adultores, qui dicunt FAC TIBI NOMEN IMMORTALE, quam consultius faceres, si faceres tibi nomen mortale [...]". T. Spizelius: *Felix Literatus...*, Augustae Vindelicorum 1676, s. 540.

¹² Patrz: W. Tomkiewicz: *Pisarze polskiego Odrodzenia w sztuce*, Wrocław 1955, s. 217, 218, 243.

¹³ P. Szydłowski: *Między renesansem a kontrreformacją...*, s. 54–57.

ność dwóch ostatnich kryteriów jako nieistotną dla sprawy. Uznanie ich istnienia umożliwi bowiem dokładniejsze scharakteryzowanie aksjologii Starowolskiego. Przypatrzmy się tym kryteriom po kolei.

3

Kryterium wyznaniowe formułuje sam autor w dedykacji *Hekatomtas* S. B. Sobieskiemu, kiedy pisze: „[...] najlepszych synów zasłużonych dla Kościoła i kultury, zamierzam uratować od zapomnienia i utrwalić w pełnym blasku w pamięci ludzi wykształconych”¹⁴. Zrozumiałe jest, że ma na myśli synów należących do Kościoła katolickiego. Większość pisarzy zawartych w zbiorze wywodzi się z obozu kontrreformacji i prowadzi aktywną walkę z wyznaniem niekatolickimi. Obok jednak „synów Kościoła” Starowolski zamieszcza również przedstawicieli innych wyznań, przyznając im wiele wartości, a piętnując jedynie odstępstwo od wiary katolickiej. Uznanie autora cieszy się Stanisław Sarnicki, kalwin, a jego życiorys pełen jest pochwał¹⁵. Różne wartości dostrzega Starowolski w Stanisławie Orzechowskim, życiorys jego jednak jest pełen niewybrednych inwektyw pod adresem innowierców¹⁶. Potępiając odstępstwo od katolicyzmu Jakuba Przyłuskiego, dostrzega również i uznaje jego zalety, które dostrzegł i docenił Kmita wojewoda krakowski¹⁷. Wiele zarzuca Andrzejowi Fryczowi Modrzewskiemu, ale samym faktem umieszczenia go w zbiorze wyraża dla niego uznanie. Ponadto mówi jeszcze pozytywnie o Modrzewskim w innych swoich dziełach¹⁸ i cytuje jego księgę *O szkole*¹⁹. Jedynie życiorys Andrzeja Trzecieckiego, trochę z niezrozumiałych względów, pozbawiony jest całkowicie religijnych akcentów polemicznych²⁰.

Jeżeli zestawimy *Setnik Pisarzy Polskich* z biografiami innych autorów, zarówno katolickich jak i niekatolickich, dostrzeżemy u Starowolskiego postawę tolerancyjną wobec innych wyznań, gwarantującą swobodny rozwój kultury. Jakże inaczej prezentują się życiorysy wielkich ludzi pióra stworzone przez takich katolików jak Aubertus Miraeus i Piotr Skarga oraz życiorysy autora kalwińskiego Théodora de Bèze. Wszyscy oni surowo zastosowali kryterium

¹⁴ S. Starowolski: *Scriptorum Polonicorum Hekatomtas...*, Venetiis 1627, in dedic., in medio. Wszystkie cytaty z *Hekatomtas* w wersji polskiej pochodzą z tłum. J. Starnawskiego: *Setnik pisarzy polskich*, Kraków 1970.

¹⁵ *Setnik...*, s. 135–136.

¹⁶ *Ibid.*, s. 155–159.

¹⁷ *Ibid.*, s. 159–160.

¹⁸ *De claris oratoribus Sarmatiae*, Florentiae 1628, s. 90; *Prawy Rycerz*, S.S., b.m.w., 1648.

¹⁹ *Laudatio Almae Academiae Cracoviensis*, Cracoviae 1639, s. 3–4.

²⁰ *Setnik...*, s. 162–163.

wyznaniowe. Miraeus²¹ i Skarga²² umieścili w swoich zbiorach wyłącznie katolików, natomiast de Bezè ani jednego katolika do zbioru nie dopuścił²³. Starowolski bliższy jest swoim *Setnikiem* dziełu biskupa renesansowego Paolo Giovio²⁴ oraz francuskim autorom biografii wielkich ludzi — J. J. Boissardowi²⁵ i André Thévétowi²⁶, którzy odrzucając ciasną postawę konfesyjną, wprowadzili do swoich zbiorów biografii wybitne postaci należące do innych niż europejski kręgi kulturowe, innych niż chrześcijańska religia, wypowiadając się o nich z uznaniem i nie robiąc żadnych aluzji do wyznań chrześcijańskich niekatolickich.

Jeśli natomiast zestawimy *Setnik* z *Żywotami Świętych* P. Skargi, to wnioski, jakie stąd wynikną, rzucą jeszcze większe światło na charakter kultury prezentowany przez Starowolskiego. Otóż, jak dowodzą badania J. Krzyżanowskiego²⁷, H. Dziechcińskiej²⁸ i K. Górskiego²⁹, Skarga reprezentuje hagiografię wybitnie średniowieczną. W swoich *Żywotach* zastosował surowo kryterium wyznaniowe, wzmacniając je dodatkowo o aspekt świętości. J. Krzyżanowski określa *Żywoty* Skargi jako jeden

[...] z charakterystycznych dokumentów nawrotu do kultury duchowej i literackiej przewycięzonego — zdawałoby się — średniowiecza. Nie tylko kult ascezy, nieunikniony w dziele, którego treść z pism średniowiecznych w lwiej części pochodziła, nie tylko atmosfera naiwnej cudowności, nie tylko skupienie uwagi na samej treści przy lekceważeniu walorów artystycznych stawiają pracę Skargi

²¹ Aubertus Miraeus-Le Mire (1573–1640), historyk belgijski, żyjący na dworze regentów Belgii arcyksięstwa Albrechta i Izabeli. Napisał m. in. *Elogia illustrium Belgii scriptorum qui vel Ecclesiam Dei propugnarunt, vel disciplinas illustrarunt Centura decadibus distincta* [...], Antverpiae 1602.

²² P. Skarga: *Żywoty Świętych...*, Wilno 1579, cz. I i II. Dziesięć wydań ukazało się za życia autora a przeszło dwadzieścia wydań w stuleciach następnych.

²³ Théodor de Bèze (1519–1605), francuski teolog kalwiński, uczeń Kalwina, po którym objął w roku 1564 kierownictwo akademii teologicznej w Genewie. Autor licznych pism teologicznych, historii reformacji we Francji i biografii Kalwina. Tłumacz i wydawca Biblii. Napisał: *Icones id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium* [...] Théodoro Beza autore, Genevae 1580, in 8°, str. 316 nlb.

²⁴ Paolo Giovio (1483–1552) pochodził z Como we Włoszech. Od r. 1528 był biskupem Nocera Umbra. Początkowo zajmował się medycyną, potem historią. Napisał, m. in. *Elogia doctorum virorum...* Basileae 1571, in 8°, stron 336; *Elogia virorum bellica virtute illustrium...*, Basileae 1575, in fol., str. 411; wyd. zbior. dzieł *Opera omnia*, Basileae 1678.

²⁵ J. J. Boissard (1528–1602), poeta łaciński i archeolog francuski. Napisał: *Emblemata gallica et latina* (1584); *Vitae et icones sultanorum Turcorum* (1596); *Theatrum vitae humanae* (1596); *Romanae urbis topographiae et antiquitatum* (1597); *Habitus variarum gentium* (1581); *Icones Quinquaginta virorum...*, Francofurti 1597, cz. 1–4, str. 1250 plus 38 nlb.

²⁶ André Thévét (1503–1592) francuski podróżnik, kartograf i historiograf. Ważniejsze dzieła: *Cosmographiae du Levant* (1554); *Les singularités de la France antartique* (1557); *Pourtraits et vies des hommes illustres...*, Paris 1583, in fol., ksiąg 7, str. 60 nlb plus 1330.

²⁷ J. Krzyżanowski: *Historia literatury polskiej*, Warszawa 1953, s. 162.

²⁸ H. Dziechcińska: *Biografistyka staropolska w latach 1476–1627*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. 128.

²⁹ Por. K. Górski: *Słownictwo reformacji polskiej* [w:] *Z historii literatury*, Warszawa 1964.

obok *Złotej legendy* i dzieł podobnych, ale również obrok moralny, który autor w formie krótkich nauk do żywota każdego dodał. Jego interpretacje niezbyt odbiegają od tradycyjnego „wykładu moralnego” takich *Gesta Romanorum*, lecz również były jednym ze źródeł żywociarza jezuickiego³⁰.

Setnik pisarzów natomiast jest zbiorem biografii wybitnie renesansowym. Starowolski, który choć stosuje kryterium wyznaniowe, nie robi tego bezwzględnie, dopuszcza bowiem do zbioru pisarzy niekatolickich, podkreślając ich wartości ogólnoludzkie. Kontrast między *Setnikiem* a *Żywotami Świętych* Skargi jest olbrzymi. Nietrudno odczytać obiektywną funkcję *Setnika*, jaką spełniał on w zestawieniu z *Żywotami* Skargi. Oto społeczeństwo otrzymało do wyboru dwie różne galerie wzorów osobowych: kontrreformacyjną Skargi i renesansową (choć podaną w oprawie kontrreformacyjnej) galerię Starowolskiego. Właśnie galeria uczonych zawarta w *Setniku* funkcjonowała w ten sposób, że odwracała uwagę od świętych i eksponowała uczonych, ludzi twórczych, którzy swoją pracą wnosili wielki wkład w życie społeczne. Można powiedzieć, że obiektywnie *Setnik* był przeciwstawny *Żywotom Świętych*, niezależnie od intencji Starowolskiego.

4

Kryterium wykształcenia i twórczości umysłowej formułuje również sam Starowolski w przedmowie do czytelnika: „zamiarem moim było wymienić tylko tych, którym towarzyszył geniusz nieśmiertelności i którzy ważnymi dziełami dowiedli wielkości swego umysłu”³¹.

Jest to kryterium wybitnie renesansowe. Starowolski surowo zastosował je do wszystkich postaci znajdujących się w *Setniku*. Na ogół na początku poszczególnych biografii autor pokazuje wykształcenie pisarza, wymienia szkoły, w których studiował, uzyskane przez niego stopnie naukowe, opanowane języki obce, zajmowane stanowiska profesorskie. Nie ma w *Setniku* ani jednej postaci niewykształconej. Wiedzę cenił Starowolski bardzo wysoko, sam ją posiadał i do jej zdobywania zachęcał innych widząc w niej wielką wartość dla jednostki i społeczeństwa. Wiedzę pojmował bardzo szeroko. Nie ograniczał jej do teologii, ani teologii nie uważał za królową nauk. W poszczególnych życiorysach podkreślał znaczenie nauk astronomicznych (wymowny życiorys M. Kopernika), wojskowych, prawniczych, geograficznych, ekonomicznych, historycznych i innych.

Obok wykształcenia Starowolski mocno eksponował twórczość umysłową swoich bohaterów, a eksponował ją nie tylko w *Setniku*, lecz we wszystkich swoich dziełach. Twórczość pojmował bardzo szeroko, jako wszelką działalność społecznie użyteczną. Działalność tę ujmował w kategoriach „czynów” (*res gestae, facta*) i „pomników” (*monumenta*). Efektem czynu jest określony

³⁰ Krzyżanowski: *op. cit.*, s. 162.

³¹ *Setnik...*, s. 43.

„pomnik”, czyli to, co człowiek wytworzył, w czym siebie zobiektywizował, co po nim pozostaje i świadczy o swoim twórcy. Jaki zatem jest charakter owych „czynów” i „pomników” w tekstach Starowskiego? Poznanie treści owych kategorii pozwoli bliżej określić pojmowanie kultury przez badanego autora.

Kategoria „czynów” występuje w twórczości Starowskiego raczej rzadko, ustępując miejsca na rzecz czynów konkretnych, podpadających już pod kategorię „pomników”. Za „pomniki” pozostawione po sobie w wyniku twórczości Starowski uważa: 1) dokument pisany potwierdzający zawarcie pokoju między Zygmuntem Starym a Bogdanem Wołoskim oraz dzielne czyny i zwycięstwa wojenne przodków³², 2) książki, m. in. Starowski prosi, by Jan Gostomski opat z Wąchocka umieścił jego książkę w bibliotece jako pomnik³³, 3) kantylenę muzyczną Marcina ze Lwowa, 4) filię Akademii Krakowskiej założoną w Poznaniu przez Lubrańskiego, 5) instrumenty matematyczne подарowane Akademii Krakowskiej przez króla Węgier Macieja Korwina³⁴, 6) osobę Jana Zamojskiego, 7) miasto Zamość wraz z jego sławną Akademią, 8) bazylikę zamojską³⁵, 9) złotą statuetkę patrona Władysława IV złożoną w Rzymie w dowód pobożności z okazji odbytej tam pielgrzymki³⁶, 10) publiczne wyznanie wiary Orzechowskiego potwierdzone na piśmie³⁷, 11) konkretne cnoty jako wartości moralne przejawiające się w formie pobożności, dobroczynności, szczodrości i sprawiedliwości³⁸. Ponadto Starowski uznał za pomniki wszystko, co człowiek pozostawia po sobie w wyniku swojej działalności. Wyjaśniał przy tym, że o naszych czasach zamierzchłych wiemy niewiele, gdyż nie pozostały po nich żadne pisane pomniki, dzięki którym jedynie pamięć o zmarłych jest nieśmiertelna³⁹. W całej twórczości Starowskiego kategoria „pomników” występuje 66 razy. W tej sumie w 63 wypadkach posiada charakter renesansowy, a tylko 3 razy nabiera znaczenia cnoty pobożności lub innych cnót moralnych funkcjonujących w systemie etycznym opartym na motywacji religijnej. Dodać tutaj trzeba, że w podobny renesansowy sposób funkcjonują te kategorie w dziełach P. Giovio⁴⁰, J. J. Boissarda⁴¹, T. de Bèze⁴² i A. Miraeusa⁴³.

³² *De rebus Sigismundi I...*, Cracoviae 1616, s. 8, 32.

³³ *Mellifluus Bernardus...*, Cracoviae 1622, s. 5 nlb.

³⁴ *Setnik...*, s. 29, 39, 45, 58, 78, 81, 98, 105, 122, 135, 140, 148, 190.

³⁵ *Pietatis Zamosciana Monumentum...*, Zamość 1637, s. 2 nlb, 5-6 nlb, 9 nlb, 16; *Elogium funebre* [...] *Thomae Zamoscii Sarii...*, Zamość 1638, s. 22 nlb.

³⁶ *Panegyricus Vladislao Sigismundo* [...] *consecratus*, Antverpiae 1633, s. 15, 18.

³⁷ *Setnik...*, s. 155-159.

³⁸ *Adorea* [...] *Andreae Lipski...*, Cracoviae 1617, s. 25.

³⁹ *Sarmatiae Bellatores*, Coloniae Agrippinae 1631, s. 1 nlb, 5 nlb, 8.

⁴⁰ *Pauli Iovii* [...] *Elogia* [...] *virorum literis illustrium...*, Basileae 1577, s. 8, 41, 81, 110, 127, 138, 159; *Elogia virorum bellica virtute illustrium...*, Basileae 1575, s. 22, 131, 190, 289, 372.

⁴¹ J. J. Boissard: *Icones quinquaginta virorum...*, Francofurti 1597; cz. II, s. 145, 161, 207, 233, 239, 240, 246; cz. III, s. 11, 125, 141, 160, 161, 184, 267, 296; cz. IV, s. 7, 45, 89, 275.

⁴² *Icones id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium* [...] *Theodoro Beza autore*, Geneva 1580, s. 47, 139, 149, 161.

⁴³ A. Miraeus: *Elogia illustrium Belgii Scriptorum...*, Antverpiae 1602, s. 4, 36, 45, 86, 105, 164, 172, 275.

Analiza kryterium wykształcenia i twórczości umysłowej, uwidocznionego w kategoriach „czynów” i „pomników” pozwala odtworzyć wzór osobowy człowieka, stworzony i eksponowany przez Starowolskiego w całej jego twórczości literackiej. „Pomniki” umysłu i rąk ludzkich świadczą o ujmowaniu przez Starowolskiego człowieka jako istoty aktywnej. Ta aktywność przejawia się w tworzeniu. Człowiek eksterioryzuje się w procesie tworzenia dzieł społecznie użytecznych. Tworząc przekształca świat przedmiotowy w świat ludzki, „świat w sobie” w „świat dla człowieka”. Natomiast ten człowiek, który nie pozostawia po sobie żadnych dzieł, nie prowadzi życia ludzkiego. Żyje wprawdzie, ale życie jego niczym nie różni się od życia zwierząt. Drugim elementem tegoż wzoru osobowego jest wykształcenie, gdyż tworzyć, pozostawiać po sobie „pomniki” może tylko człowiek wykształcony. Możemy zatem powiedzieć, że za wzór osobowy Starowolski uznaje człowieka wykształconego, tworzącego dzieła społecznie użyteczne.

Uczciwie jednak należy przyznać, że dla Starowolskiego wzorem autentycznego katolika jest człowiek aktywnie zaangażowany w walkę z innymi wyznaniami, broniący Kościoła katolickiego i jego przywilejów. Walkę z herezjami Starowolski uwypukla w wielu życiorysach swoich bohaterów i sam ją realizuje, robi to jednak w sposób — jeśli tak można powiedzieć — umiarkowany. Walka z herezjami nigdy nie przekształca się u niego w walkę z renesansem, nie wzywa bowiem do niszczenia renesansowej kultury ani renesansowej wizji człowieka nie przeciwstawia wizji średniowiecznej. Co więcej, można bez popełnienia błędu powiedzieć, że wzór osobowy katolika walczącego z heretykami, wypracowany w kontekście walk religijnych epoki, w całokształcie twórczości Starowolskiego zdecydowanie ustępuje miejsca wzorowi osobowemu człowieka renesansu. Potwierdzi to analiza kolejnych kategorii filozoficznej antropologii Starowolskiego.

5

Następnymi kategoriami, które są jakby logiczną konsekwencją kategorii „czynów” i „pomników”, są kategorie „sławy” (*gloria – laus – fama*), „nieśmiertelności” (*immortalitas*), „pamięci” (*memoria*), „imienia” (*nomen*), „potomności i potomnych” (*posteritas – posteri*). Zapoznajmy się z ich treścią, ona bowiem dopełni obrazu filozofii kultury Starowolskiego.

Z wielkim kultem, jaki Starowolski żywił dla nauki, łączy się jego pogląd na sławę. Już w jednym z pierwszych swoich dzieł autor zachęca młodego księcia, by pragnienie chwały oparł na dążeniu do zdobycia wiedzy. W przemówieniu przed bitwą wkłada w usta wodza porównanie sławy do wschodzącego słońca:

Jak bowiem słońce słabsze jest o wschodzie i blask jego wzmacnia się w miarę podnoszenia się w górę — tak chwała wyrasta z męstwa i zasług w miarę upływu czasu [...] strata zaś chwały winna być

dla umysłów szlachetnych czymś cięższym niż wszelkie niewygody czy inne klęski [...]. Polacy jednak zawsze uważali, że szlachetną jest rzeczą umrzeć za ojczyznę w szyku bojowym i w ten sposób trwać w sławie i chwale teraz i w przyszłości⁴⁴ [tłum. — P. Sz.].

Sławę Starowolski uważa za największe dobro, większe od samego życia. Pragnienie sławy wyróżnia ludzi znakomitych i szlachetnie wychowanych od pospólstwa. Otaczając opieką Akademię Krakowską Szyszkowski zdobędzie sobie nieśmiertelną sławę u wszystkich miłośników literatury, a sława ta będzie dla niego największą nagrodą za wszystkie jego prace⁴⁵. Sława i honor są w życiu najwyższymi wartościami, dla nich nie należy żałować kosztów ani pracy⁴⁶. Wolność kwitnie sławą nieśmiertelną, a pragnienie sławy u przodków winno być dla nich jakby nasieniem czy sokiem, który wyda owoc w postaci nowych dążeń do prawdziwej sławy⁴⁷. Poszczególne postaci *Setnika* zdobywają sławę różnymi sposobami. Piotr Wolski był „sławny raczej z cycerońskiej wymowy niż ze szlachetności rodu lub wysokiej godności, choć posiadał i jedno i drugie”⁴⁸. Jan Clobucius, profesor filozofii na Akademii Krakowskiej „sławny z zalet umysłu, rozważli, uczonej wymowy i talentu pisarskiego”. Andrzej Schön sławny był za granicą ze swej uczoności, Krzysztof Warszawicki ze swych dzieł pisanych, Maciej Strykowski i Jan z Głogowa z uprawianej przez nich nauki i sztuki⁴⁹. W książce *De claris oratoribus Sarmatiae* Starowolski wyprowadza sławę głównie ze sztuki wymowy zamieszczonych w niej sławnych mówców sarmackich⁵⁰, a *Sarmatiae Bellatores* (Coloniae Agrippinae 1631) stanowi jeden pean na cześć sławy płynącej z działalności wojennej i sztuki wojskowej. Poza działalnością militarną sławę zdobywa się również na polu działalności naukowej. Nieśmiertelną sławę imienia daje piśmiennictwo⁵¹. Sława jest jedyną zapłatą za pracę, jest najwyższym dobrem i dobra tego nie są pozbawieni zmarli. Musi być jednak oparta na własnej, nie cudzej pracy, tj. musi wynikać z własnego wysiłku i własnych osiągnięć⁵². Nie trzeba tu dowodzić, że podobne opinie o roli i wartości sławy głosili J. J. Boissard, A. Thévet i P. Giovio.

Konsekwencją zdobytej sławy jest dobre imię i nieśmiertelność, czyli trwanie w pamięci potomnych. Ponieważ Starowolski w sporach religijnych opowiedział się po stronie kontrreformacji, interesujące jest, do jakiego stopnia religijne pojmowanie nieśmiertelności jako trwania w życiu pozagrobowym, wpłynęło na

⁴⁴ *De rebus Sigismundi I*, s. 6–7 nlb.

⁴⁵ *Eucharisticon* [...] M. Szyszkowski, Cracoviae 1617, s. 4–5 nlb.

⁴⁶ *Pobudka abo rada na zniesienie Tatarów Perekopskich*, Kraków 1618, s. 19.

⁴⁷ *Oratio in obitum* [...] C. Chodkiewiczii..., Cracoviae 1622, s. 10, 28.

⁴⁸ *Setnik*..., s. 64–65.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 100, 114, 127, 188, 192, 204, 207.

⁵⁰ *De claris oratoribus Sarmatiae*, Florentiae 1628, s. 6, 19, 41, 36, 53, 59–60, 62, 66, 73, 132, 145, 171, 193, 200, 210.

⁵¹ *Laudatio Almae Academiae Cracoviensis*, Cracoviae 1638, s. 17.

⁵² *Ibid.*, s. 6, 15, 17; *Elogium funebre Thomae Zamoscii Sarii*, Zamość 1638, s. 4, 7 nlb.

renesansową treść nieśmiertelności jako trwania w pamięci potomnych? Ważne jest, jakie pojmowanie nieśmiertelności przeważa u Starowolskiego. Pozwoli to lepiej ocenić, ku jakiej — średniowiecznej czy renesansowej — kulturze Starowski się skłaniał.

Tytułem do nieśmiertelności Marcina Szyszkowskiego u wszystkich miłujących naukę jest opieka nad Akademią Krakowską⁵³, podobnie jak u Andrzeja Lipskiego nakłady finansowe poniesione na naukę⁵⁴. Tytułem do nieśmiertelności jest również cnota (*virtus*) rozumiana nie w sensie religijnym, lecz w znaczeniu stosowanym już w starożytności i funkcjonującym w epoce odrodzenia, jako dzielność i moc, którą odznaczał się Karol Chodkiewicz⁵⁵. Nieśmiertelność, której pragniemy, płynie z zalet umysłu, sławy, czynów i zamierzeń podejmowanych dla ojczyzny, m. in. z wielkich czynów wojennych. *Hekatontas* pisze Starowolski po to, by najlepszych synów narodu uratować od zapomnienia i utrwalić w pełnym blasku w pamięci ludzi wykształconych⁵⁶. Trwanie w pamięci ludzkiej jest największą nagrodą za wspaniałe czyny. Dla potomnych pisze Starowolski pochwały sarmackich wojowników, by cnoty ich i imiona tak długo żyły, jak długo świat trwać będzie, a w *Prawym Rycerzu* wprost przytacza wypowiedź Cicerona z I księgi *Tuskulanek*, gdzie ten starożytny Rzymianin wyjaśnia, że nikt nie ponosi śmierci za ojczyznę, jeśli nie ma wielkiej nadziei na nieśmiertelność⁵⁷. W panegiryku poświęconym Władysławowi IV czytamy, że zyskanie nieśmiertelności najbardziej ułatwiają boskie talenty ciała i duszy, a sam Władysław IV będzie nieśmiertelny, gdyż stanął w obronie Akademii przed jezuitami i umożliwił jej rozwijanie nauki⁵⁸. Motywem do nieśmiertelności jest również sprowadzenie kamedułów do Krakowa przez Mikołaja Wolskiego⁵⁹, walka Stanisława Reszki i Tomasza Tretera z herezjami⁶⁰ oraz tępienie przez papieża Innocentego X bezbożności, podstępów i nieuczciwości. Starowolski robi w *Setniku* wyrzuty ówczesnym magnatom polskim, że wolą pieniądze wydawać na psy, konie, szaty, służbę, wina lub pachnidła, aniżeli na drukowanie książek, co mogłoby imię ich utrwalić po wszystkie wieki i wszystkie pokolenia⁶¹.

W życiorysach biskupów krakowskich przytacza Cicerona (z *Oratio pro Marcello*) podkreślającego, że nie to życie należy uznać za prawdziwe, które polega na utrzymaniu ciała i ducha, lecz to, które trwa w pamięci wszystkich wieków żywione przez potomność, na które spojrzenie swe zawsze zwraca

⁵³ *Eucharisticon* [...] M. Szyszkowski, s. 18.

⁵⁴ *Adorea* [...] A. Lipski, s. 14 nlb.

⁵⁵ *Oratio in obitum* [...] C. Chodkiewiczii, s. 8, 22, 29.

⁵⁶ *Setnik*..., przedmowa.

⁵⁷ *Prawy Rycerz*, b.m.dr., 1648, s. 56.

⁵⁸ *Panegyricus Vladislao Sigismundo*..., s. 7–8, 36, 46.

⁵⁹ *Laudatio funebris Nicolai de Podhayce Wolski*, Cracoviae 1630, s. 32–33.

⁶⁰ *Hekatontas*..., 1627, s. 4.

⁶¹ *Ibid.*, in *dedic.*, *lectorio meo*.

wieczność⁶². Wreszcie w życiorysie Wincentego Kadłubka Starowolski wyraźnie odróżnia dwa rodzaje nieśmiertelności. Jedna — to nieśmiertelność pojmowana w znaczeniu ściśle religijnym, rozumiana jako trwanie w życiu pozagrobowym, druga — to nieśmiertelność rozumiana w sensie laickim jako trwanie w pamięci potomnych. Pierwszy rodzaj nieśmiertelności zyskuje się świętością życia, drugi osiągnięciami zbrojnymi i nauką⁶³. Pod koniec życia Starowolski podsumowuje wszystkie sposoby zyskiwania nieśmiertelności i wylicza je w *Breviarium Iuris Pontificii*. Są nimi: działalność zbrojna wojenna, studia, cnota, sztuki techniczne, utrzymanie pokoju, stanowiska profesorskie, biegłość w mowie, pisane dzieła, urzędy kościelne i świętość obyczajów⁶⁴.

Przegląd wyodrębnionych przez Starowolskiego 15 motywów zdobywania nieśmiertelności pozwala zauważyć, że tylko dwa z nich — walka z herezjami i walka z bezbożnością (areligijnością) — nie posiadają charakteru renesansowego. Przyjęcie ich było wynikiem osobistych przekonań religijnych autora oraz wpływu wywieranego nań przez obóz kontrreformacji. Wszystkie inne przytaczane przez Starowolskiego motywy pozbawione są charakteru religijnego, a wiążąca się z nimi nieśmiertelność posiada również charakter laicki, rozumiana jest bowiem jako przedłużenie istnienia człowieka po jego śmierci w pamięci potomnych⁶⁵. Nie trzeba dowodzić, że u P. Giovio, J. J. Boissarda, T. de Bèze i A. Miraeusa kategoria ta posiada również charakter renesansowy.

6

Kolejnym, trzecim kryterium doboru pisarzy do *Hekatontas* jest fakt ich kształcenia się lub pracy w Akademii Krakowskiej. Zwróćmy uwagę na kontekst historyczny. Akademia Krakowska toczyła w owym czasie walkę z jezuitami, usiłującymi ją sobie podporządkować, narzucić swój system naukowy i wychowawczy, wyprofilowany w duchu działalności kontrreformacyjnej i kontrrenesansowej⁶⁶. Walka rozpoczęła się w roku 1619, a pierwszy jej etap zakończył się zwycięstwem Akademii w roku 1634, kiedy to król Władysław IV listem z dnia 26 V 1634 r. nakazał jezuitom zastosować się do *breve* papieża Urbana VIII

⁶² *Vitae Antistitum Cracoviensium*, Cracoviae 1655, s. 46 nlb.

⁶³ *Vita [...] Vincentii Kadlubkonis*, Cracoviae 1642, s. 2.

⁶⁴ *Breviarium Iuris Pontificii*, Romae 1654, s. 8.

⁶⁵ Por. P. Szydłowski: *Humanistyczny aspekt pojęcia nieśmiertelności w poglądach Szymona Starowolskiego*, *Studia i Materiały*, z. 3, (Nauki społeczno-polityczne, Nr 2), Zielona Góra 1975, s. 73–81.

⁶⁶ F. Bielak: *Wstęp* [w:] Starowolski: *Setnik*, s. 18–21; H. Barycz: *Historia Szkół Nowodworskich*, Kraków 1939–1947; id.: *Jan Brożek na tle walki elementów postępowych z tradycyjnymi w Uniwersytecie Jagiellońskim* [w:] *Krakowskie Odrodzenie* 1954; id.: *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, id.: *Perypetie Jana Brożka z powodu „Gratis”* [w:] „Roczniki Biblioteczne” t. VIII, 1965, s. 101–111; A. Przyboś: *Akta sejmikowe województwa krakowskiego (1621–1648)*, Kraków 1953, t. II, s. 49, 55–56; *Jana Brożka „Gratis”* (1625), wyd. H. Barycz, Kraków 1929.

(z dnia 22 III 1634) i zamknąć swoje, założone w roku 1625, kolegium. Prawdą jest, że Starowolski w całym przebiegu walki nie stanął otwarcie po stronie Akademii, nie chciał bowiem narazić się swoim protektorom; Ostrogskim, Tomaszowi Zamojskiemu, Mikołajowi Wolskiemu, Annie z Kostków Ostrogskiej, którzy byli równocześnie gorliwymi protektorami jezuitów. Nie walczył wprost, jak to robił Jan Brożek, walczył jednak inną metodą. W 1625 r., roku założenia w Krakowie kolegium jezuickiego, opublikował pierwsze wydanie swego *Hekatontas*. Specjalnym doбором pisarzy — gdyż na 100 biografii tytułowych aż 60 pisarzy studiowało na Akademii — dowodził dobrego ducha panującego w Akademii. Nie pominął przy tym Mikołaja Dobrocieskiego i Jakuba Janidły — bojowników o niezależność uczelni. Z zestawu nazwisk wniosek narzucał się sam: jak dotychczas, tak i nadal Akademia zdolna jest wychowywać prawdziwych obywateli, obrońców religii katolickiej (o którą wszak tak bardzo walczyli jezuici) bez konieczności podporządkowania się jezuitom⁶⁷. A kiedy jezuici ten pierwszy etap walki przegrali, Starowolski wystąpił już otwarcie z pełną pochwałą uczelni i opublikował *Laudatio Almae Academiae Cracoviensis* (Cracoviae 1639), gdzie entuzjastycznie eksponował jej zasługi.

Wymowa tego kryterium w kontekście problemu filozofii kultury Starowolskiego jest wyjątkowo ważna. Jeśli się zważy na rolę, jaką jezuici odegrali w akcji kontrreformacyjnej i kontrrenesansowej oraz do czego doprowadzili szkolnictwo polskie w dobie saskiej, wówczas opozycyjne stanowisko Starowolskiego wobec jezuitów świadczyć może tylko o jego akceptacji kultury renesansowej

7

Czwartym wreszcie kryterium doboru pisarzy do *Hekatontas* jest ich plebejskie pochodzenie. Umieszczając w swoim zbiorze 232 sławnych pisarzy polskich Starowolski nie ograniczył się do ludzi pochodzenia szlacheckiego, lecz wprowadził również wiele postaci z niższych warstw społecznych. Ważny jest sam fakt wprowadzenia ich do zbioru oraz sposób mówienia o nich. Świadczy on w pewien sposób o poglądach społecznych i przekonaniach aksjologicznych autora. Starowolski niejednokrotnie w swoich dziełach walczy z feudalnym pojmowaniem szlacheństwa, polegającym wyłącznie na fizycznym pochodzeniu z rodu szlacheckiego, a nie połączonym ze szlacheństwem ducha. Toczy w ten sposób polemikę, jak to wcześniej robił Marcin Kromer, z poglądami szlachty na wielką i wyłączną wartość swego stanu, wynoszącą go z tytułu samej przynależności do rodu ponad inne stany. Wskazuje, że również ludzie z niższych warstw społecznych zdolni są do osiągnięcia wykształcenia i do poważnego wkładu

⁶⁷ Por. H. Barycz: *Dzieło literackie Jana Brożka* [w:] *W blaskach epoki Odrodzenia*, Warszawa 1968, s. 362–375; J. Tazbir: *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625. Antologia*, Warszawa 1963, wstęp.

w narodową kulturę⁶⁸. To właśnie zarzucano Starowolskiemu już za jego życia, o czym świadczy jeden z ówczesnych pisarzy, Gaspar Siemek: „Byli tacy, którzy mieli Starowolskiemu za złe to, że on do grona sławnych mężów zaliczył niektórych z krwi nieznanej i plebejskiej”⁶⁹ [tłum. — P. Sz.]. Dlatego nie można w tej sprawie pogodzić się z poglądem Jerzego Starnawskiego, który utrzymuje, że: „Starowolski kreśląc niezliczone życiorysy zarówno pisarzy pochodzenia szlacheckiego jak i gminnego, nie dostrzegał, iż stanowisko zdobyte w społeczeństwie własną pracą więcej warte niż odziedziczone po przodkach”⁷⁰.

Obok faktu wprowadzenia do zbioru pisarzy plebejskich nie mniej ważny jest sposób mówienia o nich, sposób pełen dla nich podziwu i uznania. Bardzo wymownie przedstawił np. postać Marcina Kromera, podkreślając jego wielki talent i uczoność, sygnalizując jednocześnie, że zajmował on w państwie wysokie stanowiska, mimo że nie pochodził ze stanu szlacheckiego: „Tym bardziej należy to podziwiać, że nie otaczał go blask przodków i własną jedynie zasługą doszedł do najwyższej w Polsce godności”⁷¹.

W taki właśnie sposób mówili pisarze odrodzenia, kiedy szerzyli przekonanie, że własna praca, a nie szlacheckie urodzenie daje prawo do zajęcia należytego miejsca w społeczeństwie. Czyż nie można przyjąć, że Starowolski opowiedział się w ten sposób za demokratyzacją kultury? Nie można wprawdzie mówić o istnieniu w owych czasach „kultury masowej” w dzisiejszym rozumieniu tego terminu, ale czyż nie można uznać Starowolskiego za jej prekursora, skoro opowiadał się nie tylko za dostępem do kultury, ale i za aktywnym jej rozwijaniem przez ludzi z warstwy mieszczańskiej i chłopskiej? Czyż postulat tworzenia kultury przez członków wszystkich stanów społecznych nie jest elementem filozofii kultury, w tym wypadku filozofii Starowolskiego?

Przekonanie swoje w tym zakresie potwierdzał Starowolski praktyką dobierania sobie bliższych znajomych z kręgów społecznie nieuprzywilejowanych. Byli nimi, jak dowodzi Henryk Barycz, ludzie inteligentni, plebeje świadomi swego stanu klasowego, lekceważonego w społeczeństwie szlacheckim. Starowolskiego łączyła z nimi walka z jezuitami, wyraźnie zarzucającymi Akademii i Kolegium Nowodworskiemu wszechstanowy charakter⁷².

⁶⁸ W *Sarmatiae Bellatores* Starowolski wyraźnie poucza, że szlachetnych ludzi poznaje się po tym, iż nie żyją wyłącznie chwałą przodków, lecz własnymi czynami zdobywają sobie sławę. Dlatego lepiej jest pochodząc z pogardzanego rodu stać się sławnym, niż pochodząc z rodu sławnego stać się godnym pogardy.

⁶⁹ G. Siemek: *Civis bonus*, s. 5 nlb.

⁷⁰ J. Starnawski: *Szymona Starowolskiego „Hekatonas” i początki bibliografii polskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 1964, t. XII, z. 1, s. 148.

⁷¹ *Setnik...*, s. 69.

⁷² H. Barycz: *Historia Szkół Nowodworskich*, s. 94.

Podsumowując, nawiążmy do przyjętego we wstępie kryterium, mającego określić charakter filozofii kultury Szymona Starowolskiego. Tym kryterium jest opowiedzenie się „za” lub „przeciw” osiągnięciom renesansu. Otóż w kontekście tego centralnego problemu ówczesnej epoki należy przyjąć, że zawarta w pismach Starowolskiego filozofia kultury jest filozofią renesansową. Świadczą o tym zastosowane kryteria doboru pisarzy do *Hekatomas* oraz wypełnione renesansową treścią kategorie filozoficznej antropologii tegoż autora. Dlatego z pozostawionych przez Starowolskiego pisanych „pomników” korzystały i będą korzystać kolejne pokolenia polskich humanistów⁷³.

⁷³ Dzieje obecności S. Starowolskiego w piśmiennictwie polskim za okres od XVII wieku do 1975 r. opracował P. Szydłowski: *Między renesansem a kontrreformacją...*, s. 111–142.

SUMMARY

Among extensive studies on Starowolski this is the first attempt to extract his philosophy of culture from his “nonphilosophical” writings. The author presents Starowolski’s ideas about man as a subject and object of philosophy of culture.

Although he belonged to the Counter-Reformation camp, Starowolski did not carry out counter-Renaissance activities; he did not participate in destroying the humanistic ideals of the Polish Renaissance.

On the basis of the analysis of personality patterns contained in Starowolski’s *Hekatomas* (Venetis 1625, 1627), the criteria of their selection and values represented by these patterns, as well as on the basis of the analysis of the central philosophical categories of Starowolski’s anthropology, the author comes to the conclusion that philosophy of culture contained in Starowolski’s writings is a Renaissance philosophy.

РЕЗЮМЕ

Автор впервые в богатых исследованиях творчества Старовольского указывает в его „нефилософских” трудах его философию культуры. Статья представляет взгляды Старовольского на человека как субъект и объект философии культуры.

Старовольски, несмотря на то, что он принадлежал к контрреформатам, не ведет контрренессансной деятельности, не принимает участия в уничтожении гуманистических идеалов польского Ренессанса.

На основе анализа образцов личности показанных в *Hekatomas* (Venetis 1625, 1627) Старовольского, критериев их отбора и представляемым ими образцов ценностей, а тоже на основании центральных категорий философской антропологии Старовольского, автор приходит к выводу, что философия культуры представлена в письмах Старовольского это ренессансная философия.

Beata TĘCZA

Wybrane problemy filozofii kultury Alberta Caracciola

Избранные проблемы философии культуры Альберта Карачиоло

Selected Problems of Albert Caracciolo's Philosophy of Culture

Alberto Caracciolo (ur. 1918) przedstawiciel włoskiego egzystencjalizmu jest autorem licznych prac teoretycznych oraz historycznych o Benedetto Croce (1866–1952), Karlu Jaspersie (1883–1969) i Martinie Heideggerze (1889–1976), którego *Byt i czas* uważa za najwybitniejsze dzieło filozoficzne naszego wieku. „Głównymi dziedzinami jego rozważań są filozofia religii i filozofia sztuki”¹. Obie zawierają się w problematyce filozofii kultury. Na temat filozofii religii Caracciolo pisał już Andrzej Nowicki (*Współczesna filozofia włoska*, Warszawa 1977, s. 38–42 oraz *Alberto Caracciolo i jego filozofia religii*, „Euhemer” 1973, 3 (89), s. 73–82), dlatego zamierzam skoncentrować się jedynie na poglądach Caracciola dotyczących filozofii sztuki, które zawarł w dwóch pracach: „*Storicità*” e „*politicità*” dell’arte e della musica in particolare zamieszczonej w pracy zbiorowej *Musica e filosofia* (Bologna 1973) oraz najnowszej pracy *La verità nel dominio del poetico* („Teoria” 1/1986). Artykuł mój będzie więc rodzajem kontrapunktu, pewnym dopełnieniem tego, co o filozofii kultury Caracciola napisał znawca współczesnej filozofii włoskiej — Andrzej Nowicki.

Caracciolo zwraca szczególną uwagę na precyzję języka, którym posługuje się w swoich przemyśleniach o sztuce. Myślę, że można wyliczyć kilkanaście centralnych kategorii występujących w jego pracach o sztuce. Poznanie znaczeń, jakie zawierają oraz relacji zachodzących między nimi pozwala dokładniej zrozumieć konstrukcję systemu filozofii sztuki Caracciola. Mam na myśli następujące pojęcia: sztuka, komunikatywność, historyczność i polityczność sztuki, przestrzeń boża (transcendencja), *poiesis*, poezja, prawda w poezji, muzyka, *Urmusik*, *musikalisches Erzählen*, *musikalisches Denken*, *Augenblick*, *αἰσθητός* czasowość i wieczność, *katharsis*, działanie i dzieła oraz sens życia.

¹ A. Nowicki: *Współczesna filozofia włoska*, Warszawa 1977, s. 39.

Caracciolo wiedząc doskonale o tym, że termin sztuka ma wiele znaczeń, zdefiniował go na nowo poprzez negację błędów w jego rozumieniu oraz przez ukazanie relacji, jakie zachodzą między nim a innymi terminami, tworząc w ten sposób piramidę centralnych kategorii, którymi posługuje się w pracy *Musica e filosofia*. Po pierwsze „wyobrażenie sztuki nie jest tożsame [według niego] z wyobrażeniem (pojęciem) poezji, [ale] jest oczywiście konieczne, by poezja mogła zrealizować się w pełni i wcielić w dzieła”². W historii literatury włoskiej mówi się więc nie tylko o poetach, ale także o filozofach, metodologach nauki i naukowcach, historykach. Jest więc „sztuka jako inkarnacja *poiesis*, sztuka jako inkarnacja filozofii, sztuka jako inkarnacja inwokacji religijnej”³. Po drugie sztukę należy ujmować w jedności istnienia i działania jednostki. Refleksja nad nią musi posiadać historyczną świadomość. Historia w tym punkcie, w którym zostaliśmy w nią włączeni, oferuje nam pewne wartości pomagając w doświadczaniu sztuki. W poszukiwaniu najwyższego doświadczenia sztuki prowadzi nas coś, co zawiera się w nieuniknionym imperatywie, który wymaga jednak nieskończonej pracy, by być zrozumianym. Implikuje to uznanie niemożności pominięcia transcendencji (której wieczność wyłania się w historycznym procesie jej badania)⁴.

Ten, kto rozmyśla o sztuce, szuka wśród możliwych partnerów do dyskusji takich, z którymi rozmowa jest najbardziej pobudzająca. Zresztą sam Caracciolo w myśl tej zasady polemizuje z różnymi myślicielami w swoich rozważaniach o sztuce, realizując w stosunku do ich prac zasadę, „aby słowa tekstu mówiły więcej niż mówią”⁵. Najchętniej przywołuje Heideggera i Jaspersa. Na przykład podziela ich pogląd na „sztukę jako objawienie, objawienie jako nadawanie sensu, nadawanie sensu jako to, co czyni ziemię zamieszkiwalną”⁶.

Zastanawiając się nad problemem komunikatywności sztuki przywołuje myślicieli „filozofii spotkania” oraz „filozofii stosunku pomiędzy ja i ty”, dla których jednostka istnieje jedynie jako współ-człowiek (*Mit-Mensch*), a „istnieć znaczy współ-istnieć, rozmawiać, współ-pracować”⁷. Rzuca pytanie: Dla kogo pisze artysta-poeta? Zastanawia się, czy pisząc dla siebie nie pisze w rzeczywistości dla kogoś, gdyż nie istnieje jako ja, a jedynie jako my. Wynikałoby stąd, według mnie (kontynuując myśl Caracciola), że tworzenie to nie tylko zwykły dialog między twórcą a odbiorcą, ale coś więcej: to dialog z odbiorcą twórcy wraz z całym jego polem dajmoniona, w którym znajdują się ci, których twórca wydobył z historii jako demonów pobudzających jego myśl i zdolności artystyczne.

² A. Caracciolo: *Storicità e politicità dell'arte e della musica in particolare* [w:] *Musica e filosofia*, Bologna 1973, s. 76.

³ *Ibid.*, s. 77.

⁴ *Ibid.*, s. 66–67.

⁵ A. Caracciolo: *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano 1965, s. 148.

⁶ Caracciolo: *Storicità...*, s. 69.

Caracciolo podkreśla, że „ruch do idealnej historyczności nie znaczy dla poety [...] poszukiwania w przestrzeni wieczności czegoś innego niż wieczności, ale dojście do wieczności w sposób bardziej autentyczny; nie znaczy poszukiwania w dziejach świata tego, co jest po prostu historyczne, ale w sposób bardziej oryginalny tego, co jest naprawdę wieczne. Historyczność jest przecież *novitas spiritus* (nowością ducha)⁸. Polityczność sztuki natomiast polega na tym, że „ureczywistnienie dobra dla innych ludzi [...] z konieczności zachodzi poprzez te struktury społeczne i ekonomiczne, które znajdują swoje uświęcenie w *polis*, w państwie”⁹.

Centralna kategoria filozofii religii Caracciola — przestrzeń boża — funkcjonuje także w filozofii sztuki. Dzięki owej przestrzeni możliwe jest istnienie religii, religii która — jego zdaniem — nie zaniknie nigdy, gdyż jest strukturą i autonomiczną formą świadomości, a obserwowane obecnie procesy desakralizacji, to tylko zmiana *sacrum*. Caracciolo używa tego terminu zamiennie z terminem transcendencja¹⁰. Otóż „muzyka i poezja stanowią świat Caracciola, świat tych wartości, które wpisuje on w pustą przestrzeń bożą”¹¹. Sztuka jest więc — dla niego — nie do pomyślenia poza wymiarem religijności¹².

„W sztuce — *poiesis* — jakąkolwiek przyjęłaby formę [...] nie można nie odczuć [...] umierania, winy, niesprawiedliwości, prawa i jego tajemnicy, dla którego istnienie jest [...] rzeczywistością śmierci, czasowości, winy, niesprawiedliwości”¹³. Uważam, że takie postawienie problemu treści w sztuce przez Caracciola nie jest trafne. Znacznie więcej odczuć można percypując dzieła: nie tylko umieranie, lecz także narodziny nowych wartości, nowych światów, które dzieła pokazują i sobą tworzą. Sam Caracciolo wypowiada się podobnie na ten temat w innym miejscu swoich rozważań, gdy mówi o nienarodzonych światach, które zna poeta¹⁴. Jest więc tu pewna niekonsekwencja w jego poglądach. Z kolei „*poiesis* osiąga swą rzeczywistą pełnię tylko wtedy, gdy staje się sztuką, gdy wciela się w dzieło, gdy staje się językiem i interpretacją”¹⁵. Jest jednakże obecna w każdym życiu: „wciela się przyjmując jako materię swego wcielenia różnego rodzaju materię, podporządkowując sobie różne siły, używając różnych instrumentów”¹⁶.

Poiesis może mieć dwie postacie, które mogą być symbolicznie reprezentowane przez *poiesis* jako poezję i *poiesis* jako muzykę. Słuchając poezji

⁷ *Ibid.*, s. 70.

⁸ *Ibid.*, s. 87.

⁹ *Ibid.*, s. 88.

¹⁰ Nowicki: *op. cit.*, s. 339.

¹¹ *Ibid.*, s. 41.

¹² Caracciolo: *Storicità...*, s. 69.

¹³ *Ibid.*, s. 74.

¹⁴ *Ibid.*, s. 84.

¹⁵ *Ibid.*, s. 77.

¹⁶ *Ibid.*, s. 78.

Leopardiego Caracciolo chwyta pod słowami atmosferę pieśni, rytm, tempo. Rytm i przestrzeń nie istniałyby bez tych słów. Słuchając muzyki Beethovena porusza się w przestrzeni, oczekuje wydarzeń, nie natrafiając na słowa odbiera jednak, że coś się dzieje istotnego, rozumie coś, co jest enigmatyczne i jednocześnie realne, racjonalne. Caracciolo uważa, że nie ma „nic bardziej niejasnego niż to *musikalisches Erzählen*, niż to *musikalisches Denken*. A jednak z tej właśnie niejasności pochodzą niektóre wyjaśnienia podstawowe dla *poiesis* jako poezji”¹⁷. Powiedzenie romantyków: „wszystkie sztuki dążą do muzyki” potwierdza się, gdyż „opowiadanie i myślenie obecne [...] w romansie, w dramacie, w posągu, w filmie poetyckim są uchwytnie tylko wewnątrz specyficznej muzyki tej pieśni, tego romansu, tego posągu, tego filmu”¹⁸. A więc Caracciolo przyjmuje pewną wzorcowość muzyki (*poiesis* muzycznej) dla zrozumienia *poiesis* w ogóle.

Poezję nazywa Caracciolo filtracją wieczności¹⁹ i namiastką religijności przez to, że jest kontemplacyjna. Wciela się w jej formę (w język foniczny) — *poiesis*. Jej mowa „jest światłem lub co najmniej poszukiwaniem światła, jest ciszą, jest umiarem”. Poezja to pieśń, a pieśń to harmonia²⁰.

Poezja może być *katharsis*; „jej istota i moc oczyszczająca ma przede wszystkim związek z istotą świata, ze strukturą i prawem istnienia i kosmosu”²¹. Myślę, że istnieje błąd w rozumowaniu Caracciola gdy twierdzi, że elementem konstytutywnym poetyk i teorii filozoficznych to nie jest harmonia, lecz dysonans²². Uważam dysonans za przeciwieństwo konsonansu a nie harmonii, w której zawarte mogą być brzmienia zarówno zgodne (konsonanse), jak i niezgodne (dysonanse). Używając tej błędnej (według mnie) terminologii wypowiada się Caracciolo również na temat poetyk muzycznych XX wieku. Twierdzi, że zawierają one mimo dysonansów istotną harmonię, którą nazywa ciszą (spokojem). Muzyka rozumiana jako taka cisza jest jednością z *katharsis* jako jej istota. Jako istota *katharsis* może występować w każdej *poiesis*: i muzycznej, i poetyckiej... *Urmusik* natomiast jest (według Caracciola) rytmem kosmosu, a *poiesis*, która powtarza tę *Urmusik* to harmonia wieczności²³.

Interesujące są spostrzeżenia Caracciola dotyczące muzyki Beethovena: „Zdarzenie, które się odrywa, przestrzeń, która się wylania, *Stimmung*, która powstaje [...], światło, które przestrzeń powoli pochłania, są tymi, które [...] tak jakby wewnątrz [...] dźwięku współ-wylaniają się”²⁴.

W przedmowie do pracy zbiorowej *Musica e filosofia*, w której wypowiadają się Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo, Emico Fubini, Luigi Rognoni — Carac-

¹⁷ *Ibid.*, s. 81.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, s. 89.

²⁰ *Id.*: *La verità nel dominio del poetico*, „Teoria” 1986, 1, s. 21.

²¹ *Ibid.*, s. 23.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibid.*, s. 22–23.

²⁴ *Id.*: *Storicità...*, s. 81.

ciolo stwierdza, że filozofia uważa muzykę za swój uprzywilejowany obszar badań. W motywacji wskazuje na to, że w momencie muzycznym objawia się wieczność, „która przenikając czasowość nadaje sens i ruch życiu ludzkiemu. Muzyka, która mówi nie nazywając dokładnie niczego [...] ukazuje się jako najbardziej tajemniczy refleks [...] zagadki, którą jest egzystowanie jako działanie i doznawanie działania”²⁵.

Chcąc uchwycić jak Caracciolo rozumie kategorie: prawda, wieczność i czasowość oraz *Augenblick* należy rozpatrywać je we wzajemnych relacjach. Stwierdza on: *Verità si dice in molti sensi*²⁶ (Prawda ma wiele znaczeń). John Keats w *Odzie do urny greckiej* utożsamia ją z pięknem, wiecznością i *Augenblick*. Caracciolo uważa, że autentyczne znaczenie prawdy to znaczenie etyczno-soteryczne, gdzie prawda „odpowiada na pytanie, będące u źródeł każdego możliwego pytania: dlaczego raczej jest byt, a nie ma nicości”²⁷. Caracciolo uważa za synonimy zwroty: „myśleć prawdę” i „oczekiwać wieczności”.

Wieczność to „antyteza czasu rozumianego jako stawanie się, przejście, niszczenie”²⁸, „nie jest zwykłym wstrzymaniem wydarzeń w czasie [...] — zatrzymanie wydarzeń [...] było własnością piękna (*poiesis* stającej się słowem w sztuce) jako wieczności”²⁹. Wspomnienie wieczności oraz śmiertelności istnienia w *poiesis* (jakiegokolwiek) to *Augenblick*. Słowo *Augenblick* to oksymoron, łączący negację przemijania z jego punktem kulminacyjnym. Poeci opisywali objawiającą i ewokacyjną moc wieczności będącą w błysku oczu ludzkiego stworzenia (*Augenblick*). Caracciolo przytacza jako przykład fragment *Kwiatów zła* Charlesa Pierre’a Baudelaire’a (1821–1867):

mam, by oczarować moich miłośników
Zwierciadła, w których świata pięknieją obrazy:
Oczy me, wielkie oczy — o blaskach bez skazy!

Według Caracciola formami wieczności są *poiesis*, filozofia, modlitwa, komunikowanie się. Wieczność objawia się w czasowości istnienia i nie jest dla człowieka wyobrażeniem eschatologicznie transcendentnym, ale „jest ona dlań w pewnym stopniu doświadczeniem obecnym [...] w każdej godzinie jego życia [...], przesącza czasowość w jego istnienie, nadając mu sens”³⁰. A więc „wieczność, sens, wartość są synonimami [...], badanie nad wiecznością i nad postaciami wieczności w czasie są tym samym, co badania nad tym, co rządzi i uzasadnia wiarę i *poiesis*, bez których nie do pomyślenia jest działanie i [...] dzieła”³¹. W stwierdzeniu tym zawiera się kilka myśli nie wypowiedzianych, lecz

²⁵ *Ibid.*, s. 8.

²⁶ *Id.*: *La verità...*, s. 3.

²⁷ *Ibid.*, s. 6.

²⁸ *Ibid.*, s. 28.

²⁹ *Ibid.*, s. 26.

³⁰ *Ibid.*, s. 9.

³¹ *Ibidem*.

założonych przez Caracciola. Chodzi o przekonanie, że pewnymi wartościami są wiara i *poiesis*, natomiast sens życia zawiera się w działaniu mającym na celu wytwarzanie dzieł przesyconych *poiesis* (tzn. zarówno utworów literackich, jak muzycznych). Wieczność „będąc pełnią sensu, emanując i nadając sens, jest jako taka negacją śmierci”³². Rozszerzając odkrycie o synonimach na *poiesis* powiedziałby Caracciolo z pewnością, że także dzieła sztuki emanują i nadają sens będąc same sensem życia człowieka (który dzięki nim pokonuje śmierć). Ponieważ „pragnieniem człowieka, podstawowym i niemożliwym przez swą absolutność [...] jest, aby czasowość była bez reszty wchłonięta w wieczność”³³, by zbliżyć się maksymalnie do zrealizowania tego marzenia należałoby jak najwięcej czasu poświęcać na kontakt z dziełami oraz tworzenie dzieł. „Podmiot absolutny pełni wieczności [...] jest zawsze pomyślany jako ἄ-θάνατος”³⁴ (nieśmiertelny).

Ἀθάνατος (nieśmiertelny) to centralna kategoria, której znaczenie doskonale wyjaśnia filozof na przykładzie *Ody do słowika*. Stwierdza, że człowiek „nie jest nieśmiertelny, a więc jest w istocie śmiertelny: jest tym, kto zna śmierć. Darem tymczasowym i ulotnym, niezależnie od śmierci, jest nadzieja, że w trakcie życia człowiekowi dane jest stworzyć poezję”³⁵. W metapoetyckim śpiewie nieśmiertelność to synonim wieczności rozumianej jako *Augenblick*. Ale samo „dzieło sztuki, w którym ucieleśnia się czasami poetycki *Augenblick* jest śmiertelne”³⁶, choć jest światłem wieczności na śmiertelność człowieka. To, że człowiek żywi się wiecznością sprawia, że jego życie ma sens.

Caracciolo udziela bardzo interesującej odpowiedzi na pytanie, czy sztuka naśladuje i odzwierciedla przyrodę. Według niego tworzy ona własny, niezależny świat. „Świat, z którym człowiek ma do czynienia w *poiesis* jest o wiele bardziej rozległy i prawdziwy niż ten, z którym ma do czynienia historyk”, bo „artysta-poeta zna także światy nienarodzone, światy słusznie i niesłusznie odrzucane w rzezi wyboru, światy bez przerwy do odrzucenia, te, które nigdy się nie realizują, gdyż są strukturalnie niemożliwe [...], poeta stwierdza tak przemożnie rzeczywistość światów nienarodzonych, że może powiedzieć: tylko to jest, czego nie ma”³⁷.

Między kulturą a społeczeństwem zachodzą pewne relacje zależne od stopnia rozwoju sił wytwórczych. Caracciolo przypomina, że „sztuka i epos grecki są związane z pewnymi formami rozwoju społecznego [...], niedojrzałe warunki społeczne, z których wyrosły, z których jedynie mogły wyjść, nie mogą już nigdy powrócić”³⁸. Zawiera się tu myśl nie wypowiedziana, ale wyraźna, że w obrazie

³² *Ibidem*.

³³ *Ibid.*, s. 12.

³⁴ *Ibid.*, s. 9.

³⁵ *Ibid.*, s. 30.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Id.*: *Storicità...*, s. 84.

³⁸ *Ibid.*, s. 75.

kultury (sztuki) wyciśnięte jest zawsze piętno okresu historycznego z całym bogactwem jego elementów składowych oraz że określone dzieła mogą powstawać tylko w określonych warunkach, których sztucznie w następnych okresach historycznych nie można powtórzyć, a więc nie można stworzyć dzieł, które tylko wówczas mogły powstawać. Kontynuując należy dodać, że w wytworach ludzi poznajemy sposób myślenia grupy społecznej, narodu, epoki, którą oni reprezentują.

Odnosnie percepcji sztuki Caracciolo zwraca uwagę na fakt, że „pieśń tworzy [...] świat, w którym to co było winą, zaślepieniem, tragicznym losem, znajduje tajemnicze uspokojenie, tajemnicze ontologiczne usprawiedliwienie. Człowiek [...] wydaje się patrzeć na królestwo *poiesis* z pewną eschatologiczną nadzieją”³⁹. W kontakcie z dziełami jest uczestnikiem wieczności. Tworząc je przeciwstawia się umieraniu.

Caracciolo w swoich rozważaniach o sztuce często porównuje wypowiedzi innych filozofów, a także wydobywa treści filozoficzne o niej ukryte w dziełach literackich, poetyckich, muzycznych. Praca *La verità nel dominio del poetico* jest tego przykładem. Wykorzystał tu jako uzupełnienie swoich przemyśleń o *Augenblick* fragmenty *Kwiatów zła* Baudelaire’a, rozważań dotyczących poezji o poezji i wieczności: *Ode on a Grecian Urn* Keatsa, rozważań o nieśmiertelności: *Ode to a Nightingale*. Zdaje się podzielać pogląd Nietzschego (1844–1900), że „cierpimy, oczekujemy śmierci i zniszczenia, aby poetom nie brakowało materiału na pieśni”⁴⁰ oraz Waltera Friedricha Otto, że „Śpiew Muz [...] unosi się z samej istoty świata [...]. Gdyby duch pieśni nie był obecny już w głębi [...] cierpienia, żaden Homer nie mógłby zeń zrobić tematu pieśni”⁴¹.

Uważam, że bardzo cenne w pracach Caracciola jest to, że nie tylko zbiera i porządkuje materiały już istniejące na temat sztuki i interpretuje je, nie tylko poszukuje własnych odpowiedzi na problemy dotyczące tej dziedziny, ale stawia przede wszystkim nowe pytania, a tym samym nowe zadania przed filozofią kultury. Są one według Caracciola następujące: Czy zamierzenie komunikatywności jest wewnętrzne językowi artystycznemu? Dla kogo pisze artysta — poeta? Dla siebie? Czy istnieje ja bez innego (człowieka), bez innych? Czy istnieje pewne ja głębokie, którego odnalezienie jest odnalezieniem autentycznego ty? Czy szukanie słów przeznaczonych dla ja głębokiego nie jest już rozmową z ty? Czy komunikacja poetycka jest intencjonalna? Kto czy co przemawia poprzez słowa artysty-poety?⁴². Czy właśnie w przestrzeni, gdzie gubi się myśl, trzeba szukać źródła *katharsis*? Jakie są rodzaje *katharsis*? Dlaczego i jak mogą się narodzić różne formy *ἁθανάτῃς*? Czy można słuchać słów prawdy przekazywanych w sposób poetycki przez dzieło i nie zniszczyć ich krytyką, (czy można) przełożyć

³⁹ Id.: *La verità...*, s. 20.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibid.*, s. 21.

⁴² Id.: *Storicità...*, s. 71.

je na myśl filozoficzną?⁴³ Sądzę, że jeśli chodzi o prace Caracciola (a w szczególności pracę *La verità...*) należy odpowiedzieć na to ostatnie pytanie, gdyż jest ona nie tylko filozoficzna, ale i bardzo poetycka i dzięki temu pełna rytmu, akcentów, harmonii (a więc muzyki).

⁴³ Id.: *La verità...*, s. 31.

SUMMARY

The main domains of the considerations of Albert Caracciolo (b. 1918), a representative of Italian existentialism, are philosophy of religion and philosophy of art (contained in the broader domain of philosophy of culture). His conceptions concerning philosophy of art are presented, among others, in his works: *Storicità e politicità dell'arte e della musica in particolare* contained in a collective study *Musica e filosofia* (Bologna 1973), and his latest work *La verità nel dominio del poetico* in "Teoria" 1/1986. The understanding of the meanings of the central categories in his thought about art and relations pertaining among them makes it possible to grasp more exactly the construction of Caracciolo's philosophical system of art. These concepts include: art, god's space, *poiesis*, poetry, music, *Augenblick*, ἀθανάτος, temporality and eternity, *catharsis*, action and works as well as the sense of life.

Reflection about art understood as an incarnation of *poiesis*, philosophy or religious invocation, must possess historical consciousness. Certain works come into being only under some determined conditions which cannot be repeated artificially in subsequent historical periods. The world of values contained in music and poetry is entered by Caracciolo into god's space (also the values of worlds yet unborn but known to poets). To understand *poiesis* in general he accepts the patterning of music. According to him, music is the essence of *catharsis* occurring in every *poiesis*. In the musical moment there is revealed eternity which, by piercing temporality, gives sense to man's life which is contained in action whose aim is the creation of works impregnated with *poiesis*. The remembrance of eternity in (any) *poiesis* is an *Augenblick*. The forms of eternity (i.e. of the fullness of sense) include *poiesis*, philosophy, prayer, communication, while the absolute subject of the fullness of eternity is conceived of as ἀθανάτος.

Caracciolo orders the already existing theories of art, interprets them, looking for his own answers to the problems of this domain, but he mainly poses new questions and, hence, new tasks for philosophy of culture.

РЕЗЮМЕ

Основным предметом размышлений Альберто Карачиоло (род. 1918), представителя итальянского экзистенциализма, являются философия религии и философия искусства (входящие в состав философии культуры). Карачиоло изложил свои взгляды на философию искусства м.пр. в работах: *Storicità e politicità dell'arte e della musica in particolare*, опубликованной в сборнике *Musica e filosofia* (Bologna 1973), а тоже новейшей работе *La verità nel dominio del poetico* в журнале „Теория” 1/1986. Познавание значения центральных категорий его размышлений об искусстве, а тоже соотношение между ними, позволяет глубже понять конструкцию системы философии искусства Карачиоло. Эти понятия это: искусство, божье пространство, *poiesis*, поэзия, музыка, *Augenblick*, ἀθανάτος временность и вечность, катарсис, действие и творение, а тоже смысл жизни.

Размышления над искусством, которое понимается как воплощение *poiesis*, философии или религиозную апострофу, должны отличаться исторической сознательностью. Определенные творения возникают, как известно, только в определенных условиях, которых искусственно повторить в очередных периодах нет возможности. Система ценностей свойственных музыке и поэзии вписывается Карачиоло в божье пространство (также как и ценность миров еще не рожденных, но знакомых поэтам). Музыка является образцом для понимания вообще. Музыка, по его мнению, это суть катарсиса, присутствующая в каждой *poiesis*. В музыкальном моменте проявляется вечность, которая; проникая временность, придает смысл человеческой жизни, проявляется в действиях, целью которых является создание творений пропитанных *poiesis*. Воспоминание вечности в *poiesis* (какой-нибудь) это *Augenblick*. Формами вечности (т.е. полноты смысла) являются *poiesis*, философия, молитва, сообщение, абсолютный субъект полноты вечности зато проявляется как *ἄ-θανατος*. Карачиоло классифицирует существующие уже работы по теме искусства, интерпретирует их, ищет свои ответы на поставленные ими вопросы, что, прежде всего, ставит новые вопросы и одновременно новые задачи перед философией культуры.

Bogumiła TRUCHLIŃSKA

Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego

Философия культуры Бохдана Суходольского

Bogdan Suchodolski's Philosophy of Culture

Termin „filozofia kultury” pojawia się w pracach Suchodolskiego po raz pierwszy już w 1923 roku; używa go też w pismach późniejszych. Na podstawie poruszanych problemów możemy ustalić, iż pod tym terminem rozumie on sposób pojmowania kultury, jej istoty i funkcji, a także rozważania o relacjach między poszczególnymi dziedzinami kultury, o pozytywnych i negatywnych wartościach jej składników, o dynamice rozwoju. Właściwie lata 1929–1934 przynoszą uformowanie się głównych założeń filozofii kultury Suchodolskiego. Wcześniejsze prace były niejako etapem poszukiwań i krystalizacji wspomnianej filozofii, zaś następne lata dwudziestolecia przynoszą jedynie rozwinięcie podstawowych tez i wzbogacenie koncepcji kultury o pierwiastki antyelitaryzmu. Ma też miejsce silniejsze powiązanie zagadnień kultury z kwestiami społecznymi i egzystencjalnymi.

Specyfika refleksji Suchodolskiego nad kulturą polega na tym, że zawiera w sobie dwa momenty: destrukcyjny i konstrukcyjny. Pierwszy wyraża się w krytyce kultury współczesnej i w negacji wszystkich koncepcji umacniających antykulturalne tendencje współczesności, drugi zaś przynosi własną propozycję rozumienia kultury i program zadań kulturalnych, mających na celu „odrodzenie” kultury i stworzenie humanistycznej kultury przyszłości. W niniejszej próbie rekonstrukcji koncentruję się przede wszystkim na filozoficznych aspektach refleksji nad kulturą, niejako okazjonalnie poruszam problemy krytyki kultury czy jej konceptualizacji negatywnie ocenione przez Suchodolskiego, pomijam też kwestie związane z wizją kultury przyszłości.

Filozoficzne poglądy Suchodolskiego koncentrowały się w tym czasie na istotnych dla teorii kultury zagadnieniach takich jak: opozycja kategorii „kultura” — „natura”, ontologiczny status kultury, pojęcie kultury subiektywnej

i obiektywnej i ich wzajemne relacje, zagadnienie jedności i różnorodności w kulturze, pojęcie kultury jako stylu życia. Zagadnieniom tym towarzyszyły również refleksje metodologiczne, wzbogacające ówczesną polską humanistykę o nowe treści.

OPOZYCJA KULTURA-NATURA. ANTYNATURALIZM SUCHODOLSKIEGO

Tradycyjna opozycja kultura-natura wyraża się we wczesnej twórczości Bogdana Suchodolskiego w przeciwstawnościach zmienności i niezmienności. Suchodolski charakteryzuje świat natury jako niezmienny, niewzruszony, rządony odwiecznymi prawami; nie uznaje poglądów głoszących ewolucję i samorozwój tegoż świata (*Kochaj życie – bądź dzielny*, 1927). Antytetycznie ujęty jest „świat dzieł ludzkich”, czyli kultura. Nie oznacza to wszakże, iż niezmienna przyroda nie może ulec przeobrażeniom pod wpływem działalności człowieka. Zdaniem Suchodolskiego tu właśnie przebiega granica między przyrodą a kulturą. Porządek naturalny kończy się bowiem tam, gdzie ma miejsce ingerencja człowieka. I to zarówno na tym etapie rozwoju ludzkości, gdy człowiek czyni z kamienia lub drzewa narzędzie czy broń, jak i wtedy, gdy przyrodnik-wynalazca przyczynia się do podporządkowania woli człowieka potężnych sił przyrody.

Ingerencja człowieka wiąże się, jak widzimy, z jakimś celem, z nadaniem przedmiotom przyrodniczym odpowiedniej formy, wyrażającej wszakże jakąś treść, jakiś określony sens. Stają się one tym samym z n a k a m i¹, które posiadają sens, coś wyrażają. Kategoria sensu jest więc następnym wyróżnikiem świata kultury. Nie stoi to w sprzeczności z poprzednim wyróżnikiem, tzn. cechą zmienności. Suchodolski bowiem konstatuje historyczną zmienność r o z u m i e n i a, czyli odbierania sensu przedmiotów kulturowych.

Kultura więc przejawia się w działalności przekształcającej przyrodę, w jej ujarzmianiu i zdobywaniu nad nią panowania przez człowieka. Ale czy ten fakt jest jej istotnym wyznacznikiem w koncepcjach Suchodolskiego? Należy tu wyrazić powątpiewanie. Najistotniejszym bowiem terenem przejawiania się kultury jest dla Suchodolskiego świat ludzki, społeczeństwo oraz psychika człowieka. Stąd też polemika ze stanowiskiem St. Brzozowskiego (1878–1911), który w latach 1907–1908 rozumiał kulturę jako dominację człowieka nad przyrodą². Według Suchodolskiego „kultura powstaje dzięki uszlachetnianiu popędów, rozwijaniu życia wewnętrznego i kształceniu zdolności współżycia”³

¹ B. Suchodolski: *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, Warszawa 1928.

² Por. B. Suchodolski: *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933.

³ *Ibid.*, s. 127. Z różnicy stanowisk dotyczących kultury i roli człowieka wynika też różnica w pojmowaniu istoty i funkcji pracy. Suchodolski dokonuje krytyki filozofii pracy Brzozowskiego. Omawiam te kwestie szerzej w pracy doktorskiej *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*, Lublin 1983 (roz. IV). Maszynopis w Bibliotece Głównej UMCS.

i temu celowi ma służyć, a nie walce z przyrodą. „Uszlachetnianie popędów” nie oznaczało negatywnej dla natury czy osobowości ludzkiej operacji (jak np. we freudyzmie), lecz dążenie ku jej doskonaleniu, ku jej subtelniejszemu rozwojowi, kultywowaniu w procesie wychowania i samowychowania. Ma tu więc miejsce nawiązanie do klasycznego rozumienia kultury jako „uprawy”, kształcenia.

Analiza pism Suchodolskiego wykazuje pewną umowność opozycyjności między przyrodą a kulturą, a tym samym i człowiekiem. Nie są to dwa światy absolutnie niezależne, wręcz odwrotnie — wzajemne związki i oddziaływania są wyraźne. Relacje człowiek — przyroda, jak i próby dotarcia do cech różnicujących człowieka i świat zwierzęcy są ważkim aspektem rozważanego zagadnienia. Z konieczności muszę pozostać tu na etapie zasygnalizowania problemu i podstawowych konstatacji. Pomocną okazuje się tu teza: człowiek jest istotą biologiczną i społeczno-kulturową zarazem. Tkwi ona *implicitie* w rozważaniach Suchodolskiego, stąd też w konsekwencji oddziaływanie tych dwu światów na człowieka. Tak więc człowiek nie tylko ingeruje w świat przyrody, ale podlega także jej prawom; co więcej, z definicji kultury spotykanych u Suchodolskiego wynika, że charakterystyczny związek między naturą a kulturą ustala się dzięki pośrednictwu człowieka. Stanowi on niejako pomost między tymi dwoma światami dzięki faktowi zakorzenienia w nich jego własnej istoty. Suchodolski polemizuje z tymi teoriami, które głoszą, iż tylko kultura stwarza człowieka i jego wewnętrzną kulturę. Idąc śladem swych poprzedników w walce o naturalne środowisko życia człowieka, W. Morrisa (1834–1896) i J. Ruskina (1819–1900) wskazuje na niebezpieczeństwa wynikające z idei ujarzmiania przyrody i nieograniczonej ekspansji człowieka, jak i z zachwiania równowagi i proporcji w kontakcie człowieka z przyrodą i kulturą (*Doba współczesna*, art. z 1929 roku). Kształcenie bowiem osobowości dokonuje się także poprzez spotkanie z przyrodą, podkreśla w *Wychowaniu moralno-społecznym* (1936).

Tworzenie w obrębie przyrody świata ludzkiego stanowi według Suchodolskiego swoistą cechę gatunkową człowieka. Akcentuje on tu niezwykle ważką sprawę, którą niedawno dopiero antropolodzy wysunęli na plan pierwszy po długich badaniach prowadzonych nad szympanсами. Otóż Suchodolski za swoiście ludzką uważa zdolność człowieka do stwarzania stosunków społecznych i mechanizmu współpracy w procesie działania. Nie jednostka, „człowiek samotny”, stworzyła i stwarza kulturę, ale ludzkość w zbiorowym procesie pracy i wysiłkiem pokoleń. Współpraca i przekazywanie sobie doświadczeń z pokolenia na pokolenie decyduje o kontynuacji, a więc ciągłości dziejów i kultury. Sądzę, że różnica gatunkowa wynika też z różnicy potrzeb, chociaż tej myśli Suchodolski nie wyartykułował wprost. „Naturę” ludzką określają bowiem — w świetle jego wypowiedzi — dwie stałe potrzeby: tworzenia i kształcenia⁴. Tych potrzeb nie posiadają zwierzęta; ich działanie sprowadza się do stałych na bazie instynktów opartych wzorów, polegających na zaspokojeniu potrzeb

⁴ B. Suchodolski: *Badanie i nauczanie*. Warszawa 1936.

przede wszystkim fizjologicznych. W wyjaśnianiu różnic między człowiekiem a innymi gatunkami biologicznymi zabrakło u Suchodolskiego argumentów o proveniencji religijnej, co więcej, znaleźć można powątpiewanie, czy istotę człowieka stanowi nieśmiertelna dusza, jak tego chcą zwolennicy światopoglądu religijnego⁵. Podkreślenie to wydaje mi się słuszne, zważywszy, że spotkać można jednoznaczne interpretacje i klasyfikacje wczesnego światopoglądu Suchodolskiego, a nawet próby aneksji ideowo-swiatopoglądowej⁶. Skrajne stanowiska wynikają jednakże z nieznamości całego dorobku, zwłaszcza „małych form” wypowiedzi naukowej, które zawierają wiele cennych myśli Suchodolskiego, rzucających światło na jego cały dorobek.

Należy tu też zaznaczyć, że Suchodolski stanowczo odrzuca każdą koncepcję, która starałaby się jakikolwiek fakt społeczny czy kulturalny wytłumaczyć poprzez wyłączne odwoływanie się do czynników naturalnych. Nie jest więc akceptowany przez niego ewolucjonizm i naturalizm pozytywistyczny Darwina i Spencera, a w płaszczyźnie historiozoficznej — teoria postępu. Wyraźnie też kwestionuje Suchodolski determinizm⁷ jako przejaw naturalizmu. Jednakże jego

⁵ Por. rec. z książki M. Zdziechowskiego *Renesans a rewolucja*, Wilno 1925, „Ruch Literacki” 1926, 1, s. 16–17, a także z pracy księdza A. Krzesińskiego *Kultura nowoczesna i jej tragizm*, „Nowa Książka” 1935, z. 6, s. 290–292.

⁶ W dobie międzywojennej wśród krytyków było kilku na ponad pięćdziesięciu, którzy interpretowali poglądy Suchodolskiego jako przejaw światopoglądu religijnego. Negatywnie do tego faktu ustosunkowywali się socjologowie J. Chałasiński (rec. w „Przeglądzie Socjologicznym” 1937, 2) oraz J. Obrębski (rec. tamże). Krytycy-socjologowie wyraźnie imputują koncepcjom Suchodolskiego treści i wymowę religijną, określając je jako „religię kultury”, „teologię kultury” i tym samym odmawiając filozofii Suchodolskiego prawa do naukowości. Natomiast A. Frei („Droga” 1936, 2–3), J. Krzyżanowski („Nowa Książka” 1937, z. 1), A. Reiterowa („Oświata Polska” 1930, 2) elementy religijne w twórczości Suchodolskiego przyjęli z życzliwością, dokonując wręcz religijnej aneksji całego dorobku. Zaznaczyć tu trzeba, że poza wczesnymi, debiutanckimi pracami, nie manifestował swego światopoglądu, a religię traktował jako dział kultury (por. antologię z dziejów kultury polskiej). O złożoności jego stanowiska świadczą chociażby recenzje (patrz przypis 5) nie akceptujące koncepcji kultury i człowieka wyrażanych przez autentycznych rzeczników światopoglądu katolickiego. Współcześnie te dwie tendencje interpretacyjne zdają się nadal utrzymywać. Negatywnie i jednoznacznie ocenił postawę Suchodolskiego M. Stępień w pracy *Spór o spuściznę po Stanisławie Brzozowskim w latach 1918–1939*, Kraków 1976. Stępień dostrzegł w Suchodolskim rzecznika wstecznego katolicyzmu, nie uwzględniając złożoności jego postawy. Wiele wypowiedzi świadczy wyraźnie, że Suchodolski nie identyfikował się z nurtem konserwatyzmu religijnego. Drugie skrajne stanowisko, to próba potraktowania wczesnej twórczości Suchodolskiego jako przejawu personalizmu; próba wychodząca z kręgów konfesyjnych. Myślę, że w przypadku dorobku Suchodolskiego przy interpretacji należy zastosować jego własną metodę: unikać skrajnych rozwiązań i stanowisk.

⁷ Suchodolski nie znał bądź nie uznawał determinizmu dialektycznego. O stosunku do determinizmu dialektycznego może świadczyć pośrednio jego stosunek do marksizmu. Otóż Suchodolski z doby dwudziestolecia jest przekonany, że marksizm wyraża też wiarę w dobroczynne działanie praw przyrody; jest więc odmianą naturalizmu. Zob. *Kultura współczesna a wychowanie młodzieży*. Lwów-Warszawa 1935, s. 5 oraz *Skąd i dokąd idziemy? Przewodnik po zagadnieniach kultury współczesnej*. Wilno 1939 (pseudonim R. Jadźwing i adres wydania mylący, gdyż praca jest drukiem konspiracyjnym wydanym w Warszawie w 1943 roku).

wersja determinizmu świadczy o znajomości determinizmu mechanistycznego, zakładającego występowanie tylko konieczności, toteż krytyka Suchodolskiego jest w pełni uzasadniona. Zwłaszcza krytyka poglądów głoszących podleganie człowieka koniecznościom wynikających z praw przyrody. Brak tu bowiem miejsca na świadome działanie, na indywidualność, twórczość i spontaniczność człowieka⁸.

Negacja stanowiska deterministycznego oznacza w płaszczyźnie refleksji nad kulturą odrzucenie wszystkich koncepcji kultury, które pytały o genezę bądź wyprowadzały ją z jakiejś innej dziedziny, zwłaszcza ze zjawisk przyrodniczych. Suchodolski poddaje więc w wątpliwość naukową, a następnie odrzuca te teorie, które powstanie i rozwój kultury wiązały z takimi czynnikami jak rasa, klimat, warunki geograficzne⁹.

Nurt antypozytywistyczny w humanistyce, którego przedstawicielem był również Suchodolski, miał na celu przede wszystkim wyeksponowanie roli człowieka w kulturze. Suchodolski konstatuje fakt wytworzenia we współczesnej świadomości pojęcia kultury jako sfery uległej woli ludzkiej (*Wychowanie moralno-społeczne*, 1936). Pojęcie więc natury i jej praw (analogicznie-pojęcie Boga) uległo modyfikacji i zostało tak określone, by rzeczywistość mogła być terenem przejawiania się ludzkiej woli, by nie uległa znieruchomieniu. Dzieje się tak wtedy, gdy traktujemy ją jako wytwór niezłomnych praw natury bądź dzieło Boga. Współcześnie również pod wpływem naturalizmu i determinizmu utrzymują się tendencje ograniczające wiarę w możliwości człowieka.

Tak więc stosunek do koncepcji przyrodniczych i naturalistycznych (naturalizmu filozoficznego) ujawnia konfrontację dwu typów poglądu na świat. I taki też wymiar ma krytyka Suchodolskiego. Jest ona krytyką pewnego typu filozofii, usprawiedliwiającej bierność, wiarę w konieczne, naturalne i samoczynne prawa rozwojowe. Suchodolski przeciwstawia im aktywność, twórczość, wolę i odpowiedzialność człowieka za kształt rzeczywistości, w której żyje. Jest to zarazem konfrontacja dwu systemów wartości, gdyż krytyka Suchodolskiego skierowana przeciwko wszystkim światopoglądom, które zakładałyby bierność, przebiega przede wszystkim w płaszczyźnie aksjologicznej.

⁸ Zob. B. Suchodolski: *pozytywizm i idealizm w badaniach literackich*, Warszawa 1928.

⁹ Suchodolski odrzuca te teorie w następujących pracach: art. *O kulturze, Uspołecznienie kultury. Kultura współczesna a wychowanie młodzieży*. Krytykę teorii rasy jako podstawy koncepcji nacjonalistycznych przynosi także recenzja z książki M. Sobieskiego *Kwiat złoty – Gobineau redivivus*, Poznań 1925, zamieszczona w: „Ruch Literacki” 1928, 5, s. 149–150. Suchodolski w swych pracach wykazuje przede wszystkim nienaukowość tej teorii i jej społeczną szkodliwość.

ONTOLOGICZNY STATUS KULTURY

KULTURA SUBIEKTYWNA I OBIEKTYWNA

Suchodolski w swoich pracach wielokrotnie przejawia świadomość wieloznaczności słowa kultura, toteż pojawiają się tam częstokroć próby ukonkretnienia, dookreśleń, wyjaśnień pomocniczych. Suchodolski wychodzi od ogólnej definicji kultury jako pracy (= twórczości) przekształcającej przyrodę, społeczeństwo i psychikę ludzką¹⁰. Jednakże kategoria pracy nie wyczerpuje pojęcia kultury. Zdaniem Suchodolskiego ujmuje jej istotę bardzo powierzchownie. Jest to najbardziej widoczna cecha kultury, powodująca, że mówimy o kulturze materialnej bądź duchowej jakiegoś kraju czy miasta. Natomiast przedmiotem refleksji Suchodolskiego w dobie dwudziestolecia jest kultura rozumiana jako wielka całość. Konkretyzuje więc on wyróżniki pozwalające dotrzeć bliżej do jej istoty. Są to: zbiorowy podmiot kultury i mechanizm współpracy międzypokoleniowej.

Przy analizie owego mechanizmu Suchodolski ujawnia dwoistość semantyczną terminu kultura, o której wspominał także G. Simmel (1858–1918)¹¹. Jest to zarazem odpowiednik dwoistości ontologicznej, dwóch sposobów istnienia zjawisk kulturalnych. Wyraża się ona poprzez kategorie podmiotu i przedmiotu, doprowadzając do wyróżnienia w obrębie pojęcia kultury dwu jej typów: subiektywnej i obiektywnej (*O kulturze*, art. z 1929 r., przedruk w *Uspolecznieniu kultury* jako *Życie kultury*; *Kultura a barbarzyństwo*, art. z 1931). W tym ostatnim artykule pojawia się też refleksja, iż rozróżnienie: przedmiot — podmiot, tj. podział faktów na obiektywne i subiektywne nasuwa pewne trudności z punktu widzenia filozoficznego. Nieobce więc były Suchodolskiemu spory w tym zakresie, a zwłaszcza toczące się dyskusje i rozważania na ten temat wśród neokantystów, przede wszystkim w szkole marburskiej, bo właśnie tam Herman Cohen (1842–1918) zanegował zasadność podziału na przedmiot i podmiot. Mimo tej świadomości Suchodolski odrzuca nasuwające się wątpliwości uważając, że nie są one istotne w rozumieniu kultury. Aspekt przedmiotowy więc odnosi się zdaniem Suchodolskiego do zastanych wytworów kultury, dorobku pokoleń (kultura obiektywna), podmiotowy zaś do psychiki kulturalnej człowieka (kultura subiektywna). Interpretacja kultury jako sfery obiektywnej wyraża tu tendencję „reifikującą”, natomiast jako subiektywnej „psychologizującą”¹².

¹⁰ Id.: *O kulturze*. „Oświata i Wychowanie” 1929, z. 3, s. 275–304. Przedruk w *Uspolecznieniu kultury*. Warszawa 1937 jako *Życie kultury*.

¹¹ Suchodolski często powołuje się na Simmla i jego rozróżnienie kultury subiektywnej i obiektywnej. Por. *Ludzie jako przedmiot badań odrębnej nauki humanistycznej*. „Ruch Literacki” 1927, 1, s. 1–9; *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, *O kulturze*, *Uspolecznienie kultury*.

¹² Rozróżnienie i nazwa typów interpretacji pojęcia kultury za: M. Czerwiński: *Kultura i jej badanie*. Wrocław-Kraków-Warszawa 1971. Czerwiński wskazuje też, że drugi typ rozumienia

W eksponowaniu dwoistości kultury Suchodolskiemu chodzi o odróżnienie gotowych, zastanych przez człowieka wytworów, wyniku działania podmiotu zbiorowego, od kształtującej się, a więc dynamicznej, psychiki człowieka¹³. Pod pojęciem kultury obiektywnej rozumie to wszystko, co powstało dzięki działalności przekształcającej przyrodę i społeczeństwo, zbiór wytworów i osiągnięć ducha ludzkiego, a więc domy i drogi, dzieła sztuki i książki, zdobycze techniki i organizacje społeczne oraz przeobrażenia w otaczającej nas przyrodzie. Zaś pod pojęciem kultury subiektywnej kryją się te przemiany, które pod wpływem natury i kultury (obiektywnej) dokonują się w psychice czy osobowości człowieka. Tutaj jednak Suchodolski stawia warunek. Kultura subiektywna nie wytwarza się automatycznie; wymaga i ingerencji drugiego człowieka, i własnej pracy jednostki. Stąd też w pracach Suchodolskiego ma miejsce ściśle powiązanie zagadnień kultury z wychowaniem, jak i eksponowanie sprawy samokształcenia.

Nie trudno zauważyć, że tradycyjny podział na kulturę materialną i duchową uległ w koncepcji Suchodolskiego zanegowaniu, chociaż same terminy pojawiają się niekiedy w jego pracach. To, co rozumiemy pod pojęciem kultury materialnej i duchowej występuje łącznie, określane mianem kultury obiektywnej. Natomiast pojęcie kultury subiektywnej jest kontynuacją łacińskiej tradycji słowa *kultura*, rozumianego jako „uprawa”, czyli kształcenie, doskonalenie człowieka. Bliższe określenia kultury subiektywnej wskazują bowiem, że jest ona pojmowana przez Suchodolskiego wartościująco. Składają się nań „opanowane uczucia”, „wytrobione dodatnie przyzwyczajenia”, „wykształcony umysł” itp., a więc to, co składa się na pojęcie człowieka kulturalnego czy dobrze wychowanego.

W pytaniu o rolę kultury obiektywnej w tworzeniu kultury subiektywnej Suchodolski wyraża przekonanie, że kultura obiektywna jest warunkiem powstawania subiektywnej. Mocno jednak artykułuje myśl, iż nie jest to warunek wystarczający. Kultura subiektywna (kultura wewnętrzna człowieka) według jego przekonań nie powstaje automatycznie w wyniku spotkania z kulturą obiektywną, a więc światem dzieł ludzkich. Nie wystarcza tu też znajomość wielu dzieł czy dziedzin kultury. Musi natomiast mieć miejsce głębokie przyswojenie przez człowieka wartości kultury, ich przeżycie i następnie wyzyskanie bądź w życiu codziennych, bądź do dalszej twórczości. Suchodolski odwołuje się tu do Sprangerowskiej koncepcji indywidualnego związku między przeżyciami wywo-

kultury funkcjonuje w języku potocznym oraz na gruncie nauk o człowieku. W piśmiennictwie polskim do tego drugiego rozumienia kultury jako stanów świadomości podmiotu, trwałego zasobu postaw i umiejętności skłaniał się St. Ossowski. W pracy *Wciąż społeczna i dziedzictwo krwi* (1947) odróżniał on „kulturę” i „rzeczowe korelaty kultury”, czyli wytwory kultury: dzieła sztuki, dzieła literackie, jak i zwerbalizowane, „urzeczowione” wzory postaw w formie nakazów itd.

¹³ Zaznaczyć tu trzeba fakt występowania w koncepcji Suchodolskiego dwupoziomowości psychiki. Pierwszy poziom, to psychika nie poddana kultywacji, kształceniu; nazwać ją można naturalną. Drugi zaś stanowi psychika kulturalna, wykształcona pod wpływem kultury zastanej w procesie wychowania, a potem samokształcenia i własnej działalności. Suchodolski zaznacza też, że nie każda psychika ludzka jest psychiką kulturalną.

ływanymi i pobudzanymi przez wytwory kultury. Związek ten determinuje twórczy charakter naszej osobowości, z pewnością też warunkuje rozumienie i tworzenie kultury.

Zależność więc między kulturą obiektywną i subiektywną nie jest bezpośrednia i jednoznaczna; Suchodolski polemizuje z teoriami oświeceniowymi, które wyrażały przekonanie, iż rozwój sfery obiektywnej pociąga za sobą rozwój w sferze subiektywnej. Co więcej, autor *Kultury i barbarzyństwa* wskazuje na tendencje destrukcyjne kultury obiektywnej. Jego stanowisko wyrasta z analizy i diagnozy kultury współczesnej; poświęcił tym kwestiom wiele miejsca i uwagi w swej twórczości. Wynikiem było stwierdzenie dysproporcji w zainteresowaniach obu typami kultury, a konkretnie — nadmiernej troski o rozwój strony obiektywnej, o produkcję dóbr kulturalnych przy jednoczesnym zaniedbaniu strony subiektywnej, czyli kształcenia człowieka. W sporze między zwolennikami obiektywnego, przedmiotowego aspektu kultury a zwolennikami subiektywnego Suchodolski opowiada się po stronie tych drugich. Jednakże we własnym przekonaniu nie jest subiektywistą, a nawet krytykuje postawę nadmiernego koncentrowania się na własnej osobowości, uważając ją za przejaw pasożytnictwa kulturalnego i egoizmu (*Życie kultury*). Stanem idealnym według Suchodolskiego jest równowaga i harmonia kształcenia i tworzenia. W sytuacji jednak dominacji kultu tworzenia (zjawisko to określa mianem produktywizmu kulturalnego), na czoło wśród zadań kulturalnych epoki wysuwa ideę kształcenia. Stanowisko to w nomenklaturze Suchodolskiego nosi miano humanistycznego.

Humanizm jest, jak twierdzi Suchodolski, „protestem przeciw przytłoczeniu człowieka przez kulturę obiektywną, przeciw traktowaniu go wyłącznie jako narzędzia jej rozwoju”¹⁴. Jest też sposobem wartościowania i próbą organizowania całej rzeczywistości ze względu na jej dodatnie znaczenie dla kształcenia człowieka. Każda więc dziedzina kultury, o której pisze Suchodolski w dwudziestoleciu, jest poddana osądowi z humanistycznego punktu widzenia.

Gdybyśmy postawili pytanie: co leży u podstaw koncepcji wspomnianej ontycznej dwoistości kultury, dwoistości wyrażającej przeciwieństwo i rodzącą konflikty, to odpowiedź na nie znaleźlibyśmy w koncepcji człowieka, a właściwie natury ludzkiej. W niej to bowiem Suchodolski również dostrzega dwoistość. Wyraża ją dwoistość duchowych potrzeb człowieka, mianowicie tworzenia i kształcenia, obiektywizacji i wewnętrznego doskonalenia (*Badanie i nauczanie*, 1936). Tworzenie i kształcenie są w świetle wypowiedzi Suchodolskiego formami aktywności człowieka, decydującymi o charakterze danej kultury, o jej wartości i znaczeniu dla człowieka. Tak więc poglądy Suchodolskiego na kulturę są moim zdaniem ściśle związane z jego zapatrywaniem na istotę człowieka. Są

¹⁴ B. Suchodolski: *Badanie i nauczanie*, cyt. z przedruku w *Uspolecznienie kultury*, s. 318. Humanizmowi jako pewnemu typowi poglądu na świat poświęcił Suchodolski także pracę *Studia nad humanizmem współczesnym*. Irving Babbitt, Warszawa 1936. Część rozprawy drukowana była także w „Marcholcie” w latach 1935–1936.

— można powiedzieć — ukierunkowane antropocentrycznie. Wynika to też w dużej mierze z uprawianej przez niego w okresie międzywojennym pedagogiki kultury

RELACJE MIĘDZY KULTURĄ OBIEKTYWNĄ I SUBIEKTYWNĄ

Punkt wyjścia Suchodolskiego, ujęcie kultury jako dzieła zbiorowego, zawierającego w sobie mechanizm współpracy, odsłania tu swoją złożoność. Wyraża się to w powiązaniu różnych elementów: 1) życia psychicznego, 2) wyrażania (tworzenia) i 3) rozumienia. „W każdym z nas — pisze Suchodolski — jest życie psychiczne; są prawdy, dążenia, wiary i tęsknoty. Ale nie dowie się o nich nikt, jeśli nie znajdą one wyrazu: gestu, słowa, kształtu. Tylko przez ten wyraz wiedzie droga do duszy innego człowieka”¹⁵. Bez owej obiektywizacji życie jednostki przeminęłoby wraz z biologicznym bytem. Jednakże stworzone dzieła kultury stanowią w pewnym sensie dopiero możliwość kultury; ich konstytucja jako dzieł kultury następuje dopiero w procesie rozumienia przez innych. Oznacza to, że świat kultury zdaniem Suchodolskiego konstytuuje się we wzajemnych relacjach między przedmiotem i podmiotem. Brak któregośkolwiek ze składników oznaczałby „śmierć” kultury¹⁶.

Złożony charakter ontologiczny kultury, występowanie jej w dwojakiej postaci prowadzi do skomplikowanych relacji. W samej naturze obydwu typów czy aspektów kultury, statycznej i dynamicznej (wytwory i procesy), upatruje Suchodolski źródło konfliktów w kulturze. W świetle analizy relacji kulturowych przedstawionych przezeń wyodrębnić można dwa rodzaje konfliktów. Pierwszy to konflikt wynikły ze sprzeczności między dynamicznym życiem duchowym jednostki bądź zbiorowości, a zobiektywizowanymi, niezmiennymi formami.

W przypadku pierwszego typu konfliktu kulturalnego zachodzi on w warunkach nierównomiernego rozłożenia akcentów na jedną ze sfer działalności, a tym samym na przedmiotowy bądź podmiotowy aspekt kultury. Ten proces rozdźwięku między kulturą obiektywną i subiektywną odnotowuje Suchodolski we współczesnej kulturze. Rozdźwięk ten pogłębia jeszcze specjalizację i tempo życia. Nie jest to stanowisko odosobnione i wyraża powszechną raczej troskę filozofów i humanistów o losy kultury, w sytuacji przeświadczenia o jej kryzysie. Już w 1908 roku Simmel w pracy *Vom Wesen der Kultur*¹⁷ stwierdził istnienie rozdziewu między obiektywną produkcją kulturalną a stopniem rozwoju kulturalnego jednostki. Rosnąca specjalizacja i szybki rozwój techniki sprawiają, że przedmioty są coraz doskonalsze, ale ludzie na tej drodze nie są w stanie osiągnąć

¹⁵ Id.: *Uspołecznienie kultury*, s. 44.

¹⁶ *Ibid.*, s. 43.

¹⁷ Praca ta zamieszczona była w „*Österreichische Rundschau*” Vol. XV, 1908 r. W polskim wyborze pism Simmla zamieszczono jej fragment *Kultura subiektywna*. Zob. S. Magala: *Simmel*, Warszawa 1980.

udoskonalonego życia wewnętrznego. Ogromny wzrost kultury obiektywnej, zdobycie autonomicznego charakteru przez poszczególne jej dziedziny, rozparcelowanie jej między niezliczonych twórców, powoduje niemożność proporcjonalnego rozwoju kultury subiektywnej, co więcej Simmel przypuszcza nawet, że zachodzi tu zjawisko rozwoju odwrotnie proporcjonalnego.

Niepokój wynikający ze stwierdzenia tej sytuacji we współczesnej kulturze wyraził się także w pracach F. Znanieckiego (1882–1958), zwłaszcza we *Wstępie do socjologii* (1922), w artykule *Kultura amerykańska* (1932) i in. Píše on: „Obiektywna sfera kultury może ciągle się wzbogacać, a tymczasem konkretne osobowości i zbiorowości ludzkie mogą stawać się coraz uboższe i mniej twórcze”¹⁸. Ta niewspółmierność rozwoju jest to zdaniem Znanieckiego koszt, jaki jednostka płaci za specjalizację. Na negatywne przejawy współczesności wpłynęły także i inne czynniki, m. in. rozbudowa materialnej strony życia, technika, idea panowania nad przyrodą (*Kultura amerykańska*) oraz upadek znaczenia „arystokracji ducha” (czyli elity kulturalnej) i zwycięstwo pewnych prądów społecznych (*Upadek cywilizacji zachodniej*, 1921). W ostatnim przypadku Suchodolski nie zgodziłby się ze Znanieckim, jego poglądy bowiem były zdecydowanie antyelitarne. Później skorygował też swój punkt widzenia odnośnie znaczenia czynnika materialnego w kulturze. Destrukcyjny wpływ może mieć nie tylko ekonomia czy technika, ale równie dobrze nauka i sztuka. Bowiem „żadna gałąź obiektywnej kultury nie jest wolna od tego niebezpieczeństwa” — pisze w artykule *Kultura a barbarzyństwo*. Mianem degeneracji kulturalnej określa zarówno estetyzm, scjentyzm, jak i relatywizm. Do tych antykulturalnych sił, które Suchodolski nazywa degeneracją kulturalną, doprowadza koncentracja na swojej wyłącznie dziedzinie, deprecjacja innych, chęć podporządkowania jednych dziedzin przez inne bardziej ekspansywne, a przede wszystkim odrzucenie kryteriów moralnych w technice, nauce i sztuce. Wśród różnych dziedzin sprzyjających dominacji tendencji obiektywistycznych Suchodolski wymienia także ekonomię. Ekonomiczny punkt widzenia, związany z kapitalistycznym kultem wytwarzania rozprzestrzenił się nawet na te sfery, które zwano kiedyś kulturą duchową. Ów „produktywizm kulturalny” sprzyja zdaniem Suchodolskiego w sposób najjaskrawszy umacnianiu rozziwu między kulturą obiektywną i subiektywną, ponadto obniża także wartość wytwarzanych produktów. Ich jakość nie idzie w parze z ilością, nadmiar poddane prawom rynku przestały mieć charakter kształcący. Podkreślić tu trzeba, że Suchodolski nie neguje znaczenia kultury obiektywnej dla kultury podmiotu ani też nie deprecjonuje twórczości. Poddaje jedynie krytyce pewien jej typ, który jest produkcją, a nie prawdziwą i wartościową twórczością.

Drugi typ konfliktu, wyrastający z relacji przedmiotowo-podmiotowych, to konflikt między zmiennym życiem a niezmiennymi formami kultury. Suchodolski podziela w tej kwestii pogląd wielu niemieckich filozofów, m. in. Diltheya

¹⁸ F. Znaniecki: *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s. 431.

i Simmla, chociaż znajdziemy tu również ślady wpływu Marksa¹⁹. Zresztą może to być wpływ pośredni; wielu badaczy zwraca również uwagę na relację Marks-Simmel²⁰, zwłaszcza w zakresie dialektyki rozwoju kultury. Kategoria konfliktu odgrywa u Simmla istotną rolę w wyjaśnianiu i opisie rozwoju kultury i społeczeństwa. Suchodolski wielokrotnie powołuje się na Simmla, a także na jego pracę *Der Konflikt der modernen Kultur* (1918). Kontekst przejawiania się konfliktu między formami a życiem, ich rodzaje i przebieg są u obydwu analogiczne. Podobnie rzecz się ma z oceną sytuacji kulturalnych. Konflikt ten decyduje również u Suchodolskiego o dynamice rozwojowej kultury; dąży on bowiem nieustannie do przewyżczania starych, obcych jednostce i życiu form oraz wytwarzania nowych. Tezy o samorealizacji jednostki i obiektywizacji w zewnętrznych wytworach kultury oraz o ich wyobcowaniu się, prowadzącym do wspomnianego konfliktu przypominają koncepcję alienacji Marksa. Sądzę jednak, że różni poglądy Simmla i Suchodolskiego od stanowiska Marksa absolutyzacja owego konfliktu, skłonność do ujmowania go, jak i sprzeczności będących jego źródłem, w kategoriach bezwzględnych i stanowiących o tragizmie kultury. Marks nie traktuje stałych, niezmiennych form i kształtów kultury jako wrogich i całkowicie przeciwnych płynnemu życiu. Nadto, zauważyć tu trzeba, że „tragedia” kultury, o której pisali Simmel i Suchodolski, jest pozorna. To właśnie ten typ konfliktu jawi się nam jako pozytywny, bo kulturotwórczy, decyduje bowiem o rozwoju kultury, o jej dziejach. Ujawnia się tu pewna sprzeczność w poglądach B. Suchodolskiego. Rzeczona ocena konfliktu nie koresponduje w żaden sposób z jego tezą historiozoficzną o ciągłości dziejów i kultury, z poglądami na recepcję dzieł dawnych i zapatrywaniem na tradycję. Koncepcja tradycji „żywej” i „martwej”²¹ świadczy dobitnie, że nie wszystko, co stworzono dawniej Suchodolski akceptował, z drugiej zaś strony nie wszystko też było przeciwstawne życiu późniejszych epok.

Relacje między kulturą subiektywną i obiektywną — w świetle poglądów Suchodolskiego — nie mają więc charakteru bezkonfliktowego współdziałania i jednoznacznych transmisji. Nie ma wątpliwości, że bez świadomości jednostkowej i jej bogactwa wewnętrznego (kultury subiektywnej) nie doszłoby do wytworzenia kultury obiektywnej i odwrotnie — kultura obiektywna jest potrzebna do tworzenia kultury wewnętrznej jednostek. Jak wykazuje Suchodolski nie wszystkie jednak wytwory zobiektywizowanej kultury jednakowo pomyślnie i kształcąco wpływają na kulturę subiektywną. Nie każde też

¹⁹ Por. B. Suchodolski: *Wielkość sztuki a odrodzenie kultury*, Warszawa 1935 oraz *Uspołecznienie kultury*, s. 230. Spotkaniu z Simmlem, jak i z marksizmem poświęcam nieco więcej uwagi w pracy *Bogdan Suchodolski a teoria spotkań* [w:] *Studia z inkontrologii*, pod red. A. Nowickiego, Lublin 1984.

²⁰ Omawia tę kwestię S. Magała w pracy *Simmel, op. cit.*

²¹ B. Suchodolski: *Dwoistość życia kulturalnego*, „Nowa Książka” 1937, z. 6, s. 305–308 oraz *Zagadnienie żywej tradycji*, „Glossy” 1939, t. 1, s. 40–57.

nastawienie świadomościowe względem kultury stanowi postawę kulturotwórczą. Suchodolski zajmuje więc względem obu typów kultury stanowisko wartościujące; wskazuje też na istnienie w obrębie kultury zjawisk i tendencji antykulturalnych.

PROBLEM JEDNOŚCI I RÓŻNORODNOŚCI KULTURY

Suchodolski mimo negatywnego stosunku do specjalizacji nie może zaprzeczyć faktowi jej istnienia i dalszych postępów. Świadczy o tym różnorodność dziedzin kultury. Od pierwszych prac Suchodolski ujawnia szerokie ujęcie kultury (w jej płaszczyźnie obiektywnej). W zasadzie do kultury zalicza wszystkie wytwory ducha ludzkiego, jak je określa w antologii *Kultura i osobowość* (1935), oczywiście w ich obrębie dokonując wartościowania. Nie negując różnorodności Suchodolski wprowadza również strukturę nadrzędną; wyraża ją pojęcie „całości”. Tym samym więc Suchodolski przeciwstawia się specjalizacji i atomizacji kultury. Kultura jest więc „wielką całością”, funkcjonującą i rozwijającą się wbrew i mimo specjalizacji. Suchodolski musiał więc w tym wypadku przyjąć tezę o wewnętrznym związku, czyli jedności tych wszystkich różnorodnych dziedzin kultury. Jak więc jest możliwa jedność wobec stwierdzanej wielokrotnie różnorodności strukturalnej kultury? „Cóż wspólnego jest między ustrojem gospodarczym a sztuką, lub ustrojem politycznym a nauką?” — stawia pytanie sam autor²². Suchodolski nie neguje przecież swoistości i odrębności poszczególnych dziedzin kultury.

W pracach z 1929 roku, przedrukowanych następnie w *Uspolecznieniu kultury* (1937), za czynnik jednoczący przyjmuje Suchodolski pogląd na świat i życie. Analizuje, celem podtrzymania swej tezy szereg zjawisk i prądów kulturalnych, wykazując, że pogląd na świat stanowi istotę każdego zjawiska, a także decyduje o ich różnorodności historycznej. Z drugiej zaś strony różnorodność form w danej epoce daje się sprowadzić do wspólnej podstawy:

I dopiero przełożywszy różnorodny język zjawisk gospodarczych, prawnych, artystycznych, religijnych, naukowych itp. na jednakową mowę poglądów ogólnych na życie, świat i człowieka, pracę i działalność, wartość i obowiązek — wówczas dopiero zaczynamy spostrzegać związek wewnętrzny wszystkich tych dziedzin²³.

Przykładowo: jedność, czyli wzajemny związek scholastyki, gotyku i feudalizmu tkwi — zdaniem Suchodolskiego — w przekonaniu o wartości hierarchii dla życia ludzkiego we wszystkich jego dziedzinach, natomiast deizmu i liberalizmu — w przekonaniu o nieingerencji sił nadprzyrodzonych i o naturalnym, lecz koniecznościowym rozwoju.

²² Id., *Życie kultury* [w:] *Uspolecznienie kultury*, s. 56.

²³ *Ibid.*, s. 58.

Teza o światopoglądowej podstawie różnorodnych zjawisk kultury służy nie tylko, jak już sygnalizowałam, uchwyceniu pokrewieństw, ale i różnic. Różnice form na poszczególnych etapach rozwoju historycznego mają swe źródło w różnicy poglądów na świat i życie. Suchodolski wprowadzie zaznacza hipotetyczność swych sądów, ale wyjaśnia np., że różnice między średniowieczem a współczesnością w dziedzinie gospodarki, ustroju społecznego, sztuki, wiedzy itp. dadzą się ująć jako „jedna, wielka, ogarniająca wszystkie dziedziny różnica postaw wobec świata i życia”²⁴. Stanowisko to koresponduje mocno z Dilttheyowskim rozumieniem odrębności epoki²⁵.

Teza ta nie tylko rozwiązuje Suchodolskiemu problem jedności i różnorodności w kulturze. Z faktu, iż pogląd na świat (postawa wobec życia) wyraża się nie tylko teoretycznie w metafizyce czy religii, lecz i praktycznie — w określonym urządzaniu życia w różnych dziedzinach, Suchodolski wnosi, że stanowi on „istotę i rdzeń kultury” (artykuł *Doba współczesna*). Kultura każdej epoki jest więc nie tylko wewnętrznie zwarta, ale przynosi zdaniem Suchodolskiego odpowiedź na zagadkę ludzkiego życia. Stwierdza on:

Kultura ludzka w ogóle, w swej najgłębszej istocie, nie jest więc tylko [...] mechanicznym przetwarzaniem natury, społeczeństwa i psychiki, ale, przetwarzaniem, związanym z określonym rozwiązaniem zagadnień celu i wartości ludzkiego życia²⁶.

Tę własność określa mianem „metafizycznej wartości kultury”, w niej to tkwi jej najgłębsza istota. „Metafizyczne” kwestie w ujęciu Suchodolskiego to nic innego jak problematyka dotycząca celów, wartości i sensu życia. Odpowiedzi na nie dostarcza pogląd na świat i życie. Trzeba tu zauważyć, że zależności między kulturą i światopoglądem są obustronne; mają tu miejsce jakby oddziaływania zwrotne. Każda więc kultura wytwarza określony pogląd na świat i określony pogląd na świat leży u podstaw każdej kultury. Ten wzajemny związek i wpływ oznacza, iż według Suchodolskiego pojęcie kultury zawiera w sobie dwa zasadnicze elementy wzajemnie się uzupełniające: 1) przekształcanie przyrody, społeczeństwa i psychiki ludzkiej oraz 2) pojmowanie i określanie wartości i celu życia człowieka. W świetle więc koncepcji humanistycznych kultury (a do nich zaliczał Suchodolski i własną koncepcję) kultura jawi się jako odpowiedzialne dzieło ludzkie. Jądro systemu wartości winny tu stanowić wartości moralne, pozwalające na tworzenie dzieła „odpowiedzialnego” i kształcącego człowieka. Suchodolski jawi się w swych pracach z doby międzywojennej jako moralista

²⁴ *Ibid.*, s. 59.

²⁵ Zob. A. L. Zachariasz: *Relatywizm epistemologiczny Wilhelma Diltheya* [w:] *Zagadnienia historiozoficzne*, Wrocław 1977, s. 145–179. Z ustaleń autora wynika, iż Dilthey był przekonany, że następujące po sobie czasookresy w historii (czyli epoki) różnią się od siebie typem myślenia, systemem wartości. O charakterze danej całości, czyli konkretnej epoki decyduje natomiast jednolitość myślenia, uznawanych wartości i kategorii.

²⁶ Suchodolski: *Życie kultury*, s. 59–60.

i wychowawca społeczeństwa. Każdy wytwór i każdą dziedzinę kultury poddaje wartościowaniu, jak podkreśla L. Chmaj²⁷, z punktu widzenia wychowawczego.

KULTURA JAKO STYL ŻYCIA

Ustalenia, dotyczące istoty kultury (a więc tezy o jej dwoistości, jedności i wielości, o sprzecznościach wewnętrznych, wyrażone ok. 1929 roku²⁸), stanowią podstawę, na której Suchodolski buduje i rozwija swoje dalsze koncepcje. Pojawiające się w nowych pracach Suchodolskiego definicje i rozważania wokół pojęcia kultury są niczym innym jak wzbogaceniem, rozwinięciem, uwypukleniem nowych aspektów podstawowej konstrukcji i jej uwikłania w coraz to bardziej skomplikowane zagadnienia kultury. Analiza jego pism, nie uwzględniająca ciągłości i nadbudowywania się nowych pomysłów nad fundamentalną konstrukcją, ewentualnie „wyrwywająca” z całokształtu dorobku Suchodolskiego jakieś dzieło, wiedzie do nieporozumień interpretacyjnych, np. przekonania o sprzecznościach w różnych definicjach kultury. Przykładowo — w różnych pracach, a niekiedy i w tych samych, pojawiają się takie określenia kultury: kultura działalnością zbiorową i kultura „uprawą dusz jednostkowych”. Stąd też zarzuty krytyków, zajmujących się poszczególnymi pracami Suchodolskiego²⁹. Natomiast ich rozumienie wymagało sięgnięcia do prac poprzednich, zastosowania kryterium chronologicznego i całościowego ujęcia dorobku Suchodolskiego.

²⁷ L. Chmaj: *Bogdan Suchodolski* [w:] *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa 1962 (oparta na pracy: *Kierunki i prądy w pedagogice współczesnej* Warszawa-Wilno 1938). Píše autor o Suchodolskim: „żyjący gorącą wiarę w posłannictwo wychowania, pragnął wymaganiom wychowawczym poddać wszystkie dziedziny rzeczywistości kulturalnej” (s. 418).

²⁸ W swej pracy doktorskiej zaproponowałam periodyzację twórczości naukowej B. Suchodolskiego dotyczącą okresu międzywojennego. Można by w niej wyodrębnić następujące podokresy: 1922–1925, 1926–1928, 1929–1934 oraz 1935–1939. Podokres pierwszy wyznaczają daty pierwszej publikacji i uzyskania doktoratu. Drugi — to czas pobytu za granicą na studiach, ostatecznej krystalizacji zainteresowań; odejście od wąskiej specjalizacji historycznoliterackiej ku szeroko pojętej humanistyce. Lata 1929–1934 przynoszą uformowanie się głównych założeń filozofii kultury Suchodolskiego. Publikuje artykuły *O kulturze*, *Kultura a barbarzyństwo*, książkę *Idea postępu. Z zagadnień kultury współczesnej*, 1931, w której B. Nawroczyński dostrzegł ostateczne zerwanie z pozytywizmem (*Polska myśl pedagogiczna*, Lwów 1938). W tym czasie też uzyskuje Suchodolski stopień docenta na podstawie rozprawy o Stanisławie Brzozowskim, podejmuje redagowanie czasopisma „Kultura i Wychowanie” (1933–1939) oraz wydaje i przygotowuje do druku antologię, podkreślając związek kultury i osobowości. Ostatni podokres stanowi etap radykalizacji poglądów Suchodolskiego, wzbogacenie swej koncepcji kultury o elementy antyelitaryzmu. Troskę o powszechność kultury wyrażają prace: *Wielkość sztuki a odrodzenie kultury* (1935), *Badanie i nauczanie* (1936), *Polityka kulturalno-oświatowa w Polsce współczesnej* (1937), *Uspołecznienie kultury* (1937).

²⁹ Por. J. Chałasiński, rec. pracy *Polityka kulturalno-oświatowa*, „Przegląd Socjologiczny” 1937, z. 2, s. 509–513; J. Obrębski: rec. pracy *Uspołecznienie kultury*, „Przegląd Socjologiczny” 1937, z. 2, s. 505–509; L. Fryde: *O twórczą politykę kulturalną*, „Pion” 1937, 27, s. 2–3. Najbardziej ostrą krytykę koncepcji kultury Suchodolskiego, jak i podstawowych pojęć, przeprowadzili socjologowie.

Jako wzbogacenie i rozwinięcie poglądów, a nie zmianę koncepcji należy też odczytać ujęcie kultury, pojawiające się po roku 1935 w twórczości Suchodolskiego³⁰, wyrażone w formule: „kultura to styl życia”, a także „styl życia wielkich mas”. Stanowi ono próbę usytuowania filozofii kultury w perspektywie problemów społecznych i egzystencjalnych. W artykule *Droga do kultury* (1936) Suchodolski twierdzi, iż „kultura jest wszechstronnym kształtowaniem życia ludzkiego w każdej chwili istnienia, nadawaniem mu stylu, widocznego w stosunku człowieka do siebie samego i do bliźnich, w jego postawie wobec zbiorowości, w jego pracy i dążeniach, w patrzeniu na prawdę i piękno jemu dostępne, w poczuciu powagi życia i odpowiedzialności za los wspólny”³¹. Kultura jest więc w rzeczywistości niczym innym jak „pełnym życiem”, czyli określonym, wartościowym sposobem istnienia człowieka.

To określenie kultury zawiera w sobie dwa momenty: negacji i konstrukcji. Pierwszy oznacza odrzucenie arystokratyzmu (elitaryzmu)³², intelektualizmu i przekonań o wyjątkowym, „odświętnym” charakterze kontaktów z kulturą. Wiedzie on do etapu konstrukcyjnego, wyrażającego poglądy Suchodolskiego na właściwą naturę kultury.

Odrzucenie przekonań, że kultura to doświadczenie i prace specjalne, dostępne tylko nielicznym, wymagające wiedzy i wykształcenia, każe szukać Suchodolskiemu podstawowych elementów kultury w takich przeżyciach i dążeniach, które mogą być udziałem każdego człowieka, niezależnie od jego pozycji

Do grupy zwolenników i obrońców filozofii Suchodolskiego należeli m. in. J. St. Bystron (rec. książki *Kultura współczesna a wychowanie młodzieży*, „Nowa Książka” 1935, z. 10, s. 552–553 oraz z antologii *Kultura i osobowość*, „Nowa Książka” 1935, z. 5, s. 232), L. Chmaj (rec. *Wychowania moralno-społecznego*, „Chowanna” 1937, z. 1, s. 37–41), S. Kołaczkowski (rec. książek *Wielkość sztuki a odrodzenie kultury*, „Nowa Książka” 1937, z. 6, s. 311–312, *Polityka kulturalno-oświatowa w Polsce współczesnej*, „Nowa Książka” 1937, z. 8, s. 469–470 oraz *Uspołecznienie kultury*, „Nowa Książka” 1938, z. 9, s. 533–534). Spór o pojęcie kultury, jak i inne kwestie szczegółowe związane z tym zagadnieniem omawiam w rozdziale V pracy doktorskiej.

³⁰ Zob. studium B. Suchodolski: *Wielkość sztuki a odrodzenie kultury*. Manifestację anty-elitaryzmu stanowi rozdział *Kultura elity i kultura ogółu* w pracy *Uspołecznienie kultury*, a także książka *Polityka kulturalno-oświatowa w Polsce współczesnej*.

³¹ Id.: *Droga do kultury*, „Polska Zbrojna” 1936 (przedruk w *Uspołecznienie kultury*, s. 16).

³² Antyelitaryzm i demokratyzm Suchodolskiego wywołały żywy oddźwięk wśród krytyków dwudziestolecia. Jak w każdej kwestii stanowiska były mocno podzielone. Do zwolenników popierających idee Suchodolskiego zaliczyć można S. Kołaczkowskiego i S. Skrzyszewskiego, zdecydowanie negował je L. Fryde, natomiast stanowisko socjologów (tj. Chałasińskiego i Obrębskiego) było tym razem bardziej złożone. Nie opowiadali się tak jak Fryde przeciwko demokratyzacji kultury, ale też nie akceptowali poglądów Suchodolskiego. Wystąpili bowiem z inną koncepcją i innym rozwiązaniem tej kwestii. Ich polemika wyrasta z odmiennego spojrzenia na kwestie społeczne i problemy polityki kulturalno-oświatowej. Przyznają oni, że Suchodolski faktycznie odrzuca arystokratyzm społeczny, ale na jego miejsce wprowadza inny, mianowicie „arystokratyzm ducha”. Przyczyny tkwią w akceptowaniu przez Suchodolskiego założeń filozofii idealistycznej (Chałasiński) oraz w zjawisku kryzysu inteligencji polskiej, w fakcie jej oderwania od rzeczywistości i utraty roli przywódczej w narodzie (Obrębski).

społecznej, towarzyskiej, zawodowej, niezależnie od jego stanu majątkowego i wykształcenia³³. Kultura może stać się „kulturą ogółu”, czyli powszechną, tylko wtedy, gdy wyrasta z treści naprawdę wspólnych dla danego narodu, z wartości dostępnych realnemu życiu, które naród prowadzi. Suchodolski przeciwstawia się pojmowaniu kultury jako wartości „wyższych”, duchowych, ponadżyciowych, gdyż przy takiej konceptualizacji kontakt człowieka z kulturą następuje jedynie w chwilach odświętnych. Propaguje natomiast związek kultury z życiem codziennym, a więc tym samym zabiega o likwidację dualizmu kultury i życia³⁴. Wiąże się to z problemem wartości dostępnych każdemu człowiekowi, a nie tylko elicie. Największą styczność z życiem mają, zdaniem Suchodolskiego, wartości moralne, patriotyczne, religijne, ale jego celem jest także przywrócenie charakteru „życiowego” wartościom sztuki i nauki (*Wielkość sztuki a odrodzenie kultury*, 1935; *Badanie i nauczanie*, 1936).

Występując z krytyką wybujałego estetyzmu i intelektualizmu Suchodolski usiłuje dociec, jak poszerzyć krąg wartości dla ogółu o wartości tych dziedzin. Zaznacza także, iż należy zmienić poglądy na cele i środki procesu kulturalnego. Jego zdaniem kultura obiektywna nie powinna tu być celem najwyższym, ale narzędziem wzbudzania i kształtowania przeżyć zarówno jednostki, jak i całego społeczeństwa. Podobne stanowisko w polskim piśmiennictwie zajmował Artur Górski, którego zresztą Suchodolski wysoko cenił³⁵.

Wiemy jednak, że Suchodolski pojęcia kultura subiektywna (psychika kulturalna) używał w sensie wartościującym. Nie każdy podmiot zyskiwał miano człowieka kulturalnego. Tu też jego nastawienie aksjologiczno-perfekcjonistyczne dojdzie do głosu. Nie każdy typ czy styl życia może osiągnąć poziom i miano kulturalnego. Suchodolski dokonuje w swych pracach typologii życia. Dzieli je mianowicie na „życie powierzchowne” i „życie głębokie”; to drugie, to życie twórcze i zarazem ideał życia³⁶. I właśnie ten typ życia ma na myśli Suchodolski,

³³ Suchodolski: *Uspołecznienie kultury; Polityka kulturalno-oświatowa w Polsce współczesnej* i in.

³⁴ Rozdźwięk między kulturą a życiem stanowi podstawowy „problem” filozofii kultury Suchodolskiego; jest to bowiem czynnik destrukcyjny, prowadzący do negatywnych zjawisk dla kultury i osobowości człowieka. Jest to jednakże zjawisko historyczne, powstałe wraz z narodzinami kapitalizmu, czyli kultury mieszczańskiej. Ona to stanowi przykład „kultury dwuwarstwowej” (*Wielkość sztuki a odrodzenie kultury*), opartej na dualizmie kultury i życia. Ma w niej bowiem miejsce rozziw między bezpośrednimi doświadczeniami a sferą instytucji, organizacji i tradycji. Suchodolski jest przekonany, że dzieje kultury europejskiej to przejście od „kultury jednowarstwowej” ku „kulturze dwuwarstwowej”. „Kultura jednowarstwowa”, tożsama z bezpośrednimi doświadczeniami człowieka, stanowi dlań także ideał kultury przyszłości.

³⁵ A. Górski: *Na nowym progu*, Warszawa 1918. Fragment tej pracy zamieścił Suchodolski w antologii *Idealy kultury a prądy społeczne. Wypisy z dzieł myślicieli polskich XIX i XX wieku z 16 portretami*, Warszawa 1933. Suchodolski jest także autorem artykułu o A. Górskim (Artur Górski. „Kultura i Wychowanie” 1933/34, z. 3, s. 272–276).

³⁶ Podział ten funkcjonuje w wielu pracach Suchodolskiego, m. in. w artykułach poświęconych analizie kultury współczesnej, w pracy *Wielkość sztuki..., Badanie i nauczanie, Uspołecznienie kultury* i in.

gdy formułuje określenie „kultura to styl życia”. Jakie więc warunki muszą być spełnione, by osiągnąć ten poziom życia? Suchodolski wskazuje na przynajmniej trzy najważniejsze: 1) głębokie zaangażowanie, mówiąc językiem dzisiejszym, we wszystkie sprawy i problemy, z którymi się stykamy, 2) bezinteresowność w kontakcie ze światem wartości, 3) osiągnięcie wewnętrznej harmonii i ładu. Powierzchnowość, mechaniczny stosunek do pracy i obowiązków, dezintegracja człowieka to cechy, które Suchodolski mocno napiętnuje. Kultura bowiem wymaga zaangażowania, jednolitości i pełni, a tym samym zatarcia różnic między chwilą codzienną a odświętną.

Suchodolski nie poprzestaje na aspekcie indywidualnym zjawisk kultury, ale w zagadnieniu harmonizacji sił i dążeń odsłania także ich płaszczyznę społeczną. Wyraża przekonanie, że kultura mimo zrelatywizowania jej do jednostki nie jest sprawą prywatną. Wynika to ze wzajemnego związku i oddziaływania jednostki i społeczeństwa. Dążenia do powiązania kultury z życiem całego społeczeństwa wyrastają, moim zdaniem, z przekonania, iż jest to konieczność podyktowana rozwojem dziejowym kultury i społeczeństwa. Nastąpił bowiem w trakcie dziejów zanik kręgów kulturowych o wąskim zasięgu społecznym. Na ich gruzach powstał jeden szeroki krąg, obejmujący całe społeczeństwo³⁷. Ten fakt winien prowadzić, zdaniem Suchodolskiego, do reorientacji zapatrywań na istotę kultury, na kwestię twórców i odbiorców, (Suchodolski odrzuca zresztą ten podział), jak i na problem upowszechnienia kultury. Chodzi bowiem o zniesienie sztucznych podziałów i nadanie znamion podmiotowości (w sensie aktywności twórczej) całemu społeczeństwu. W tym celu formułuje on postulat tworzenia życia aktualno-twórczego („życia chwilą”). Wysuwa szereg żądań pod adresem polityki społecznej: przebudowy warunków życia, humanizacji pracy, zniesienia barier społecznych w dostępie do oświaty (*Uspołecznienie kultury, Polityka kulturalno-oświatowa w Polsce współczesnej*, 1937; art. *Dwudziestolecie*, 1938).

Swoją krytykę koncepcji elitarnych, intelektualistycznych i artystowskich, a więc „arystokratyzmu kulturalnego” wyprowadza Suchodolski także z pobudek społeczno-politycznych. Jest bowiem przekonany, że ten arystokratyzm utrwała w Polsce niesprawiedliwe i bezpodstawne podziały społeczne. Ta jego myśl koresponduje także z krytycznym nastawieniem do inteligencji polskiej. Jako warstwa społeczna odziedziczyła ona bowiem po dawnej arystokracji stanowej wiele przywilejów, przesądów i uprzedzeń — twierdzi w artykule *Droga do kultury* (zamieszczonym także w *Uspołecznieniu kultury*). Natomiast zdaniem Suchodolskiego nadszedł czas, by mit Polski szlacheckiej zastąpić mitem Polski demokratycznej³⁸. Ów demokratyzm Suchodolskiego był jednak

³⁷ Pojęcie „kręgu kulturalnego” formułuje Suchodolski w polemice z J. Dutkiewiczem w „Życiu Sztuki”, R. 3: 1938, s. 406–408.

³⁸ Suchodolski: *Polityka kulturalno-oświatowa w Polsce współczesnej*, op. cit.

przedmiotem krytyki „z lewa” i „z prawa”³⁹. Jednakże Suchodolski nie wyrzekł się swych przekonań, a także propagował je na łamach „Kultury i Wychowania”⁴⁰. I chociaż program przebudowy społecznej Suchodolskiego był wyraźnie reformistyczno-legalistyczny, to szczerść krytyki ówczesnej rzeczywistości, jej zaniedbań oraz konsekwentny demokratyzm powodują, iż bywa on uznawany za „obiektywnego sojusznika marksizmu”⁴¹.

KONSEKWENCJE EPISTEMOLOGICZNE I METODOLOGICZNE

Dostrzeżenie odrębności świata kultury i świata natury oraz podział nauk na nauki o kulturze i nauki o naturze, zapoczątkowany w myśli niemieckiej XIX wieku, rozpoczęły reakcję przeciw naturalizmowi pozytywistycznemu w naukach humanistycznych. Wiązała się ona z pewnymi nader ważkimi dla humanistyki postulatami teoriopoznawczymi. Wyrażały się one w zróżnicowaniu przedmiotów nauk, ich metod oraz przyczyniły się do humanistycznych koncepcji kultury. Reakcja przeciw metodologii pozytywistycznej stworzyła podstawy do poszukiwania odrębnych, swoistych dla świata kultury, metod poznawczych.

W pracach Suchodolskiego z doby międzywojennej znajdujemy niejednokrotnie wyraz zainteresowania fermentem intelektualnym w myśli humanistycznej. Świadczą o tym chociażby takie prace jak *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych* (1928) oraz *Pozytywizm i idealizm w badaniach literackich* (1928). I chociaż Suchodolski przyjmuje tu postawę referującą, ze względu na charakter prac, których celem był stan badań, to można z nich wydobyć myśli nieobce autorowi. W jednej z nich wyraża przekonanie o zależnościach między ontologią i teorią poznania i ich wzajemnych uzupełnieniach⁴². Teoria przedmiotu poznania decyduje również o metodzie ich poznawania.

Jak już wspominałem na wstępie świat kultury (przedmiotów humanistycznych) różni od świata natury kategoria sensu. Przedmioty humanistyczne są bowiem znakami, które posiadają jakiś sens, coś wyrażają. Teza ta była osiągnięciem niemieckiej humanistyki i przeniesienie jej na grunt polski posiada

³⁹ Krytyki „z lewa” dokonywali J. Chałasiński, J. Obrębski, St. Ossowski reprezentując inną, może bardziej realistyczną wersję demokratyzmu, natomiast „z prawa” L. Fryde, występujący w obronie elitaryzmu, a zwłaszcza elit kulturalnych.

⁴⁰ O demokracji, demokratyzmie i kulturze demokratycznej pisali na łamach „Kultury i Wychowanie” autorzy o różnych orientacjach światopoglądowych i politycznych. M. in. ks. J. Cierniewski, A. B. Dobrowolski, A. Oderfeldówna, M. Piszczkowski, P. Rybicki, St. Rychliński i in.

⁴¹ Określenie to jest autorstwa A. Nowickiego. Zob. programowe artykuły: *Polska filozofia kultury (1918–1939) a teoria kultury świeckiej*. „Euhemer” 1977, nr 1, s. 3–7 oraz *Polska filozofia kultury XX wieku (1918–1976)*. „Studia Filozoficzne” 1977, 4, s. 25–32.

⁴² Suchodolski: *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, s. 26–27.

ważkie znaczenie do dziś⁴³. Poznanie humanistyczne będzie więc polegało na rozumieniu znaczenia i wyrażenia danego znaku. Dla przyrodnika byłoby to nie do przyjęcia — twierdzi Suchodolski. Jedynie metafizyk mógłby ujmować przedmioty przyrodnicze jako znaki wyrażające czyjąś wolę lub zawierające jakiś sens. Natomiast badacz przyrody przyjmuje zjawiska takimi, jakie mu są dane, i ma za zadanie je wyjaśnić, a nie pytać o ich sens.

Rozpatrywana opozycja kultura — natura w płaszczyźnie gnozeologicznej przynosi zdecydowaną manifestację stanowiska humanistycznego. Suchodolski nie neguje znaczenia badań przyrodniczych, ale podkreśla nadrzędną, bo autokreacyjną funkcję poznania humanistycznego. W *Przebudowie podstaw nauk humanistycznych* znajdujemy znamienne wypowiedź, podsumowującą teorię kultury (począwszy od Diltheya), które kładły nacisk na rozumienie jako potrzebę życia:

Poznanie przyrody zaspokoja nasze tęsknoty poznawcze, ale rozumienie świata humanistycznego jest pierwszą koniecznością życiową, stwarzaniem nas samych jako ludzi. Gdybyśmy przestali poznawać przyrodę byłibyśmy ubożsi o pewną ilość wiedzy i techniki; gdybyśmy przestali rozumieć świat humanistyczny — przestalibyśmy być ludźmi⁴⁴.

Sądzę, że myśl ta, chociaż pojawia się w kontekście podsumowującym cudze poglądy, jest tożsama z poglądami Suchodolskiego. Wprawdzie maniera stylistyczna Suchodolskiego utrudnia oddzielenie warstwy jego własnych poglądów od poglądów prezentowanych, jednakże stosunek Suchodolskiego do humanistyki i zagadnień kultury świadczy o identyfikacji z tą myślą. To w procesie rozumienia wytworów kultury kształtuje się przecież subiektywna, wewnętrzna kultura człowieka.

Stanowisko preferowania badań humanistycznych (kultury) nie jest odosobnione ani też oryginalne. Jego gorącym zwolennikiem na gruncie polskim był F. Znaniecki, którego reakcja na naturalizm w naukach była odwróceniem dotychczasowych preferencji. To świat przyrody winniśmy poznawać poprzez pryzmat wiedzy humanistycznej — orzeka Znaniecki⁴⁵. Suchodolski nie wyciąga

⁴³ Por. pracę pod red. J. Kmity: *Wartość, dzieło, sens. Szkice z filozofii kultury artystycznej*, Warszawa 1975. Uwagę na tę kategorię rozróżniającą świat przedmiotów kultury i natury zwraca również Z. Krawczyk w art. *Aksjologia ciała. Próby eksplikacji pojęcia*, „Studia Filozoficzne” 1979, 7, s. 129. Tu też pojawiają się kategorie „rozumienia” i „znaczenia”, obecne w pracach Suchodolskiego.

⁴⁴ Suchodolski: *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, s. 31. Proces rozumienia w humanistyce nie jest więc — w myśl tych teorii — procesem czysto poznawczym; stanowi zdaniem Suchodolskiego potrzebę życia. Istotę rozumienia będą więc stanowiły dwa momenty: przeżywania i zainteresowania. Suchodolski jest też świadomy, że rozumienie będzie dotyczyło nie tylko przedmiotów (wytworów), lecz także i osób, które je tworzyły. Będzie więc propagował odrębną dyscyplinę, która zajęłaby się badaniem ludzi i ich przeżyć.

⁴⁵ Znaniecki doszedł do wniosku, że „ewolucja przyrody nie może nam wyjaśnić powstania i rozwoju kultury, lecz, przeciwnie, historia kultury może dopiero rzucić pewne światło na istotne dzieje natury”. Zob. *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s. 42.

tak daleko sięgającego wniosku, ale podkreśla fakt konieczności uwzględnienia „współczynnika humanistycznego”, zrelatywizowania badanych wytworów do człowieka — ich twórcy i odbiorcy — oraz uwzględnienia samoistności i niezależności od praw przyrody człowieka i jego wytworów. Prezentując poglądy neohumanistów (*Studia nad humanizmem współczesnym. Irving Babbitt*, 1936) Suchodolski podkreśla ich zasługi: przeciwstawienie się tendencjom naturalistycznym oraz postulat traktowania świata ludzkiego jako samoistnego i niezależnego od czynników pozaludzkich. Znaczenie współczesnego humanizmu zdaniem Suchodolskiego wyraża się więc w dostrzeżeniu różnic między światem kultury a światem natury i w opowiedzeniu się za odrębnością praw rządzących kulturą i społeczeństwem. Przeciwstawienie naturalizm-humanizm nie oznacza tylko różnic specjalizacji — zauważył Suchodolski w *Badaniu i nauczaniu*. Humanizm jest bowiem typem filozofii, poglądu na świat, który ma na celu obronę człowieka przed wieloma negatywnymi i destrukcyjnymi tendencjami współczesności.

Samoistność i odrębność świata kultury (aczkolwiek względna, jak wynikało z wypowiedzi ontologicznych Suchodolskiego) wymaga więc odpowiednich metod badania i własnych teorii. Zagadnieniami kultury winna zająć się, zdaniem Suchodolskiego, odrębna dyscyplina naukowa, mianowicie teoria kultury. Dostrzega bowiem wiele sądów o kulturze, wypowiedzianych wszakże przygodnie. Próby myślicieli niemieckich⁴⁶ są jego zdaniem nowe, ale dość niejasne i nie rozwiązują wielu zagadnień. Krytycznie też odniósł się Suchodolski do współczesnego mu nurtu *Geisteswissenschaften*⁴⁷. Jego zdaniem dotychczasowe sądy o kulturze winny więc być poddane rewizji i ujęte w ramy samoistnej nauki, która określałaby strukturę świata humanistycznego, stwierdziła istniejące prawidłowości, rozszerzyła horyzonty historycznych badań. Teoria kultury zwróciłaby uwagę na zagadnienia pomijane dotychczas w badaniach historycznych oraz stworzyłaby nowe, specyficzne dla tej dyscypliny metody i narzędzia badań.

Trudności ontologiczne i teoriopoznawcze dotychczasowej humanistyki wytwarzają bowiem zdaniem Suchodolskiego problemy metodologiczne:

Nacisk na obiektywizm wiedzy na pola metafizyki heglowskiej, bo w ten tylko sposób objaśnić może owe tajemnicze konieczności, leżące w obiektywnej kulturze i jej samoczynny rozwój; nacisk położony na elementy kultury subiektywnej prowadzi w psychologizm, nie umiejący objaśnić syntezy ciągłości i twórczości w kulturze i jej obiektywnego znaczenia⁴⁸.

⁴⁶ Suchodolski: *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, op. cit.

⁴⁷ Por. rec. pracy J. Petersena *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik* (1926), „Ruch Literacki” 1926, 9, s. 272–273. Suchodolski wysuwa pod adresem nurtu *Geisteswissenschaften* szereg zarzutów, m. in. iż nie jest to metodologia, lecz dogmatyczna teoria kultury, mętna i fałszywa, bo odrywająca kulturę duchową od zjawisk społeczno-ekonomicznych, że wprowadza metafizykę tam, gdzie mamy do czynienia ze zjawiskami społecznymi (tzw. obiektywizm kultury). Ta współczesna wersja zabija, zdaniem Suchodolskiego, wartościowe elementy całego nurtu. Zasluga nurtu *Geisteswissenschaften* to odrzucenie wyjaśniania genetycznego, przyczynowego.

⁴⁸ Suchodolski: *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, s. 33.

Ta świadomość będzie towarzyszyła Suchodolskiemu nieustannie; sam jednak nie rozwiąże konstruktywnie tego problemu. Proponując własny model — w tym przypadku historycznych badań kultury — skłania się raczej ku subiektywizmowi. Stwierdza bowiem fakt, że zarówno historycy literatury (F. Gundolf, R. Unger), socjologowie (M. Scheler, L. Wiese, F. Tönnies), jak i teoretycy kultury (E. Spranger, T. Litt i in.) opierając się na rozróżnieniu Simmla obiektywnych elementów kultury i ich subiektywnych aktualizacji, interesują się przede wszystkim tą pierwszą sferą kultury. Suchodolski natomiast opowiada się za badaniem drugiej. „Postulaty nasze — pisze — zmierzają właśnie ku określeniu i badaniu tej drugiej; jest to swoisty powrót do człowieka — a częściowo i do psychologizmu”⁴⁹. Tak więc postuluje badanie świadomości społecznej („fakty psychiczne, zachodzące w konkretnych podmiotach, w społeczeństwie”, „odpowiedniki duchowe” faktów i wytworów obiektywnych), uwzględniając przy tym rolę „współczynnika socjalnego” (czyli grup społecznych jako nośników tych przeżyć) oraz „współczynnika czasowego”⁵⁰. Nie jest to jednak stanowisko bezkrytyczne. Jego autor bowiem uświadamia sobie trudności i niebezpieczeństwa i tego stanowiska. Z metodologicznego punktu widzenia właściwie to obydwie: obiektywistyczne i subiektywistyczne mogą być uznane, a badania prowadzone niezależnie od siebie. Każde jednak oddzielnie brane — wykazuje braki. Dostrzegł także niebezpieczne konsekwencje preferowanej przez siebie drogi poznawczej, mianowicie: odwrócenie się od faktów, lekceważenie czasu historycznego, periodyzacji, Zdaniem Suchodolskiego dzieje się tak pod wpływem Bergsonowskiej krytyki czasu.

Sam Suchodolski, jak wskazuje przyjęcie „współczynnika czasowego”, liczy się jednak z czasowym istnieniem zjawisk, z ich historyczną zmiennością, a w konsekwencji — ze zmiennością rozumienia wytworów kultury w poszczególnych epokach, a tym samym ze zmiennością poznania humanistycznego. Jest to dość ciekawe, bo mamy także w jego pismach wyrażony niezbyt przychylny stosunek do historyzmu i relatywizmu poznawczego. W pewnym sensie są to czynniki, prowadzące do degeneracji kulturalnej. Stosunek więc Suchodolskiego do tych kwestii nie jest jednoznaczny i konsekwentny. Zarysowuje się rozbieżność między własną praktyką badawczą a ocenami stanowisk i tendencji przejawiających się w naukach humanistycznych.

Skąd bierze się stwierdzona przez Suchodolskiego historyczna zmienność poznania i zmienność obrazu poszczególnych epok, faktów, dzieł? Odpowiedzi na to pytanie szuka Suchodolski w naturze ludzkiej, a konkretnie w charakterze ludzkich potrzeb. „[...] Każde poznanie jest odpowiedzią na ludzkie potrzeby” — konstatuje w *Przebudowie podstaw nauk humanistycznych*. Myślę, że chodzi tu przede wszystkim o tzw. duchowe potrzeby, m. in. wyjaśniania sobie świata i ustalania sensu życia. Zmienność tych potrzeb wiedzie do konieczności

⁴⁹ Id.: *Ludzie jako przedmiot badań odrębnej nauki humanistycznej*. „Ruch Literacki” 1927, 1, s. 3.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 3, 6.

weryfikowania badań epok poprzednich, korygowania obrazu świata, odsłaniania przyczyn, o których ludzie minionych epok nie wiedzieli. Suchodolski wskazuje na przykład historiografię średniowiecznej, która klęski najczęściej wyjaśniała jako wynik gniewu Boga za grzechy króla lub narodu. Stanowisko to, chociaż jest wyrazem faktycznych przeżyć ówczesnych ludzi, z dzisiejszego punktu widzenia jest nie do przyjęcia.

Z podziału: natura — kultura, z krytyki koncepcji naturalistycznych, wypłynęły także inne bardzo ważne wnioski. Suchodolski konsekwentnie wraz z odrzuceniem determinizmu kwestionuje pytania o genezę i metody wyjaśniania przyczynowego. „Należy w ogóle porzucić jednokierunkowe wyjaśnianie w humanistyce” — dochodzi do wniosku⁵¹. Wyjaśnić jakieś zjawisko oznacza więc jego zdaniem „określić jego różnostronne i wzajemne związki z różnorodnymi grupami zjawisk”, ukazać stosunki między tymi zjawiskami, „dać obraz ich wzajemnych związków i oddziaływań”⁵². Sądzę, że autor próbuje tutaj łączyć metodę strukturalną z funkcjonalną.

Inną konsekwencją założeń ontologicznych był postulat i praktyka ujmowania zjawisk jako struktur całościowych. Zasada całości była negacją atomizmu pozytywistycznego, rozkładania zjawisk na części, co Suchodolski poddał krytyce w pracy *Pozytywizm i idealizm w badaniach literackich*. Nie negując pluralizmu strukturalno-aksjologicznego Suchodolski ujmuje całościowo kulturę, osobowość i każde zjawisko szczegółowe. Tak więc refleksje nad poszczególnymi dziedzinami są w pewnym sensie umowne.

Przyjęcie struktury nadrzędnej pozwala Suchodolskiemu na formułowanie postulatu tworzenia samoistnej teorii kultury. Ogólna teoria kultury, w myśl jego przekonań, jest możliwa wtedy, gdy mimo różnorodności dziedzin i typów kultury, traktuje się ją jako całość. Odmienne stanowisko zajmował np. F. Znaniecki, który to w tej różnorodności ontyczno-strukturalnej kultury dopatrzył się oddzielnych typów rzeczywistości, konstytuujących odrębny przedmiot badań naukowych. Myśl tę podtrzymał także w *Naukach o kulturze*. Sam tytuł zresztą świadczy o tym, że Znaniecki kwestionował możliwość istnienia ogólnej nauki o kulturze; w jej miejsce proponował różne nauki o kulturze, odpowiadające różnym podsystemom kultury. Odrzucenie myśli o zbudowaniu ogólnej teorii kultury, czyli nauki o kulturze jako całości, jest konsekwencją epistemologiczną i metodologiczną tezy o odrębnościach i prawidłowościach własnych każdej dziedziny. Inaczej ta sprawa wygląda u Suchodolskiego; *notabene* także u Simmla czy Sprangera — myślicieli, z inspiracji których Suchodolski wiele korzystał. Przyjmują oni strukturę nadrzędną w postaci kultury jako całości; stąd też możliwość ogólnej refleksji nad kulturą.

⁵¹ B. Suchodolski: *Ideologia emigracyjna a ideologia szlachecka*, „Ruch Literacki” 1927, 8, s. 288.

⁵² *Ibidem*. Stanowisko to jest także prezentowane w badaniu zjawisk kultury. Jest to konsekwencja tezy o wzajemnych związkach i oddziaływaniach zjawisk i dziedzin kultury.

Najważniejszą konsekwencją opowiedzenia się po stronie nurtu humanistycznego jest stanowisko wartościujące. Suchodolski używa pojęcia kultura, jak już zaznaczałam, w znaczeniu wartościującym i ta tendencja będzie go cechowała w stosunku do wszelkich zjawisk i faktów kulturalnych. W tym tkwi źródło krytyki kultury współczesnej, wielu jej przejawów, które ocenia jako antykulturalne. Suchodolski jest przekonany, że stanowisko wartościujące jest konsekwencją przyjęcia humanistycznego rozumienia kultury („odpowiedzialnego dzieła ludzkiego”). W takim to antynaturalistycznym ujęciu musi być przeprowadzona jakaś klasyfikacja czy selekcja oddzielająca dobro od zła. W opisowym ujęciu kultura jawi się więc jako zbiór faktów, w aksjologicznym jako zbiór wartości — podkreśla Suchodolski w książce *Kultura współczesna a wychowanie młodzieży* (1935) opowiadając się zdecydowanie za tym drugim. Kultura bowiem określa pewien poziom wartościowego życia, natomiast nie każdy człowiek, nie każda działalność czy wytwór osiąga ten poziom. Pierwsze stanowisko — i Suchodolski ma tę świadomość — jest preferowane przez naukę, która tym samym opowiada się w dalszym ciągu za nastawieniem pozytywistyczno-naturalistycznym, drugie natomiast jest używane potocznie, w życiu codziennym i w wychowaniu.

Aksjologiczne stanowisko nie jest również wolne od niebezpieczeństw. Suchodolski dostrzega tu możliwość wytworzenia się pluralizmu postaw, kryteriów, zapatrywań na to, co wartościowe, i zaistnienia konfliktów między nimi. Stąd też propozycja poszukiwania wartości wspólnych, ogólnoludzkich bądź narodowych. Stanowiłyby one o jedności i zarazem jednolitości danej kultury.

Stwierdzenie ontycznej złożoności kultury i sprzeczności między kulturą a życiem („kultura dwuwarstwowa”) wiodło, jak sądzę, do pytania: w jaki sposób badać i przedstawiać tę złożoność? Służy temu w moim przekonaniu metoda dialektyczna, a jest ona niewątpliwie wyrażona w twórczości Suchodolskiego poprzez:

1) przewyciężenie tendencji metafizycznych do jednostronnego, wyizolowanego i statycznego ujmowania zjawisk — postulat wszechstronnego ukazywania związków i zależności,

2) ujmowanie zjawisk w ich sprzeczności (konflikcie) i dynamice rozwojowej poprzez analizę i opis w kategoriach przeciwnych pojęć. Suchodolski operował często parami przeciwnych narzędzi pojęciowych, w ten sposób odkrywając istotę i dynamikę danego zjawiska. W skład takiej siatki pojęć wchodzi, m. in., para: „kultura subiektywna” — „kultura obiektywna”, „kultura jednowarstwowa” — „kultura dwuwarstwowa”, „kultura” — „życie”, „życie powierzchowne” — „życie głębokie”, „trwałość” i „zmienność” itd.

Tak więc dialektyczność myśli Suchodolskiego to skłonność do ujmowania rzeczywistości w dynamice, poprzez sprzeczności, co wiedzie także do stanu „jedności” tych przeciwieństw i postulatu harmonii i ładu, jako właściwego stanu kultury.

Nie wyczerpuje to jednak charakterystyki struktury myślowej Suchodolskiego. Sądę, że przejawem tej dialektyczności jest także ukazywanie dziejów postaw i myśli ludzkiej poprzez ich sprzeczne tendencje (np. stan kultury — stan barbarzyństwa i degeneracji kulturalnej), zderzanie sprzecznych prądów i stanowisk, np. indywidualizm — socjologizm, imperializm — pacyfizm, nacjonalizm — kosmopolityzm⁵³. Natomiast wyróżnikiem stanowiska Suchodolskiego zajmowanego wobec tych nurtów jest tendencja do przewyżczania ich skrajności. Z każdego wybierał cenne myśli, po odrzuceniu poglądów ekstremalnych, i konstruował stanowisko trzecie. Wyrosłe na gruncie tych dwu stanowiło wszakże nową jakość.

UWAGI KOŃCOWE

Przedstawiona przeze mnie rekonstrukcja poglądów Suchodolskiego na kulturę nie wyczerpuje bogatej problematyki jego pism z okresu międzywojennego. Poza zasięgiem moich zainteresowań pozostały nader istotne kwestie relacji poszczególnych dziedzin kultury i kultury jako całości, refleksje o sztuce, nauce, technice, pracy i twórczości, złożone problemy zależności między kulturą a osobowością, kulturą a wychowaniem itp. Chodziło mi bowiem o przedstawienie kwestii wręcz podstawowych i prymarnych ustaleń, nad którymi dobudowywał Suchodolski dalsze konstrukcje. Filozofia kultury Suchodolskiego stanowiła (i stanowić miała zgodnie z zamiarami jej twórcy) rewizję zapatrywań dominujących na naszym gruncie na kwestie ogólne i szczegółowe kultury. Ale nie tylko w aspekcie teoretycznym wyczerpuje się jej znaczenie. Suchodolski formułował swoją filozofię kultury rozumiejąc ją jako podstawę koncepcji wychowania; wychowania nowego człowieka dla kultury przyszłości. Kultury rozumianej jako kultura humanistyczna. Zaczął jednakże zdawać sobie sprawę, iż kształtowanie nowej świadomości kulturalnej i propagowanie nowych koncepcji wychowania nie wystarcza do realizacji wizji kultury humanistycznej. Swymi rozważaniami — co podkreśla Irena Wojnar — włączył się więc w nurt głoszący konieczność przemian społecznych oraz zmiany warunków życia i pracy szerokich mas. To stanowisko ułatwiło mu późniejszą ewolucję ku marksistowskiej koncepcji kultury i wychowania. I tu nasuwa się pytanie o trwałe pierwiastki filozofii Suchodolskiego. Myślę, że do takich, stanowiących o ciągłości i kontynuacji mimo zasadniczych zmian w orientacji filozoficznej Suchodolskiego należą: 1) humanizm jako typ poglądu na świat i filozoficzna podstawa refleksji nad kulturą, 2) demokratyzm i antyelitaryzm, 3) podmiotowo-aksjologiczne ujęcie kultury, 4) szerokie (w sensie strukturalnym) rozumienie kultury, 5) powiązanie kultury z osobowością, eksponowanie jej funkcji osobotwórczych, 6) wiązanie wartości ogólnoludzkich z narodowymi.

⁵³ Por. Jadźwing: *Skąd i dokąd idziemy?...*, op. cit.

SUMMARY

The study deals with B. Suchodolski's early thought, from the two decades of the interwar period. His philosophical views about culture concentrated then on the problems of the opposition between culture and nature, the ontological status of culture, relation between subjective and objective culture, unity and variety in culture, culture understood as a way of life, as well as on methodological problems concerning the study of culture. His considerations on culture and nature reveal B. Suchodolski's antipositivistic and antinaturalist approach; he is for the humanistic conception of culture and man, emphasizing man's role as the subject in culture. Therefore, he also questions the traditional distinction between creators and recipients of culture while trying to endow culture with a universal dimension (culture as a life style of the masses). Hence, Suchodolski's approach is characterized by democratism and anti-elitism. Other distinctive features of his philosophy of culture include anti-intellectualism, anti-aestheticism, ethical rigorism, and a tendency to a holistic approach to culture (negating the primacy of one domain over others, questioning the division into material and spiritual culture). Suchodolski's idea of culture is also an evaluative conception. The criteria of evaluation are strictly connected with ethics and pedagogy — the evaluation of the products of culture is performed in respect to their role in educating and shaping man's personality. Suchodolski's approach is a result of his acceptance of the humanistic conception of culture.

РЕЗЮМЕ

Статья касается ранней мысли Б. Суходольского, т.е. периода двадцатилетия между первой и второй мировыми войнами. Философские взгляды Суходольского на культуру сосредоточивались в это время на проблемах: оппозиции культура — натура, онтологическом статусе культуры, взаимоотношениях между субъективной и объективной культурой, единством и многообразием в культуре, культуре как стиле жизни, а тоже на методологических вопросах исследования культуры. Размышления над культурой и натурой обнаруживают антипозитивизм и антинатурализм взглядов Суходольского: он высказывается за гуманистическим пониманием человека и культуры, подчеркивает субъективную функцию человека в культуре. Из-за этого оспаривает тоже традиционное деление на создателей и потребителей культуры, стремится к приобретению культурой всеобщего масштаба (культура как стиль жизни широких масс). Взгляды Суходольского характеризуются демократизмом и антиэлитарностью. Другие отличительные черты его философии культуры это антиинтеллектуализм, антиэстетизм, этический ригоризм, а тоже стремление целостно понимать культуру (отрицает примат одной отрасли над другой, отрицает деление культуры на материальную и духовную). Концепция философии культуры это тоже концепция оценивающая. Критерии оценки тесно связаны с этикой и педагогикой — оценка изделий культуры совершается учитывая их функцию в воспитании и формировании личности человека. Позиция Суходольского является результатом гуманистического понимания культуры.

Krzysztof WIECZOREK

Prologomena do filozofii kultury Józefa Tischnera

Прологомены к философии культуры Юзефа Тишнера

Prolegomena to Józef Tischner's Philosophy of Culture

CZY JÓZEF TISCHNER JEST FILOZOFEM KULTURY?

Filozof może podchodzić do problematyki kultury na wiele różnych sposobów. Są myśliciele, którzy w pełni świadomie i w poczuciu zasadniczej wagi podjętej refleksji uprawiają filozofię kultury, czyniąc z niej niekiedy ważny składnik tworzonego przez siebie systemu. Do takich badaczy, którzy stawiają refleksję nad kulturą na wysokim miejscu, zaliczyć można Georga W. F. Hegla, Wilhelma Diltheya, Wilhelma Windelbanda, Heinricha Rickerta, Emile Durkheima, Ernsta Cassirera, Oswalda Spenglera czy Claude Lévi-Straussa. W Polsce filozofię kultury tworzyli m. in. Stanisław Ignacy Witkiewicz, Stanisław Brzozowski, Władysław Witwicki, a spośród współczesnych twórców wymienić warto Bogdana Suchodolskiego, Andrzeja Nowickiego i Adama Rodzińskiego¹.

Na przeciwnym biegunie sytuują się filozofowie reprezentujący pogląd, iż kultura jest czymś tak wieloznacznym i nieuchwytnym, że nie przystoi poważnemu badaczowi zgłębiającemu sprawy ostateczne i najogólniejsze bądź upra-

¹ Adam Rodziński jest współczesnym polskim filozofem katolickim; na temat jego filozofii kultury pisze A. Nowicki: *Współczesna katolicka filozofia kultury w Polsce. Personalistyczny pluralizm Adama Rodzińskiego*, „Euhemer” 1981, 3 (121); tamże zob. bibliografię ważniejszych prac A. Rodzińskiego z zakresu filozofii kultury. Ważną pozycją należącą do katolickiej filozofii kultury w Polsce jest także książka Mieczysława Alberta Krąpca: *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, Lublin 1982, zawierająca artykuły, odczyty i rozważania długoletniego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a wśród nich m. in.: *Człowiek twórcą kultury* (1980), *Kultura i wartość* (1978), *Wobec kultury współczesnej* (1974). Interesującym przewodnikiem po współczesnej filozofii kultury, jej problemach i kierunkach badań — niestety ograniczonym tylko do obszaru niemieckiej filozofii życia i neokantyzmu *Südwestdeutsche Schule* — jest artykuł Wilhelma Perpeeta *Kulturphilosophie*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, Bd. XX, Bonn 1976, H. 1, s. 42–99.

wiającemu swą refleksję w sposób maksymalnie ścisły i precyzyjny zajmować się czymś, co może być przedmiotem jedynie wypowiedzi literackich lub co najwyżej paranaukowych. Pogląd taki jest dość popularny np. w krajach anglosaskich w kręgu zwolenników filozofii analitycznej i empiryzmu logicznego.

Natomiast rzadko się zdarza, by filozof, którego obszar penetracji badawczej jest bardzo bliski tej sferze rzeczywistości i praktyki społecznej, którą najczęściej obejmuje się mianem kultury, jednocześnie wykazywał minimalne zainteresowanie filozofią kultury i na tym polu poznawczym był właściwie nieobecny. Z taką właśnie nietypową sytuacją mamy do czynienia w przypadku dotychczasowego dorobku filozoficznego Ks. Prof. Józefa Tischnera.

Jego refleksja w jak najbardziej naturalny sposób powinna zmierzać w stronę zagadnień kultury, gdyż jego ponad dwudziestoletnia dziś twórczość filozoficzna² koncentruje się kolejno wokół dwóch fundamentalnych kategorii, jakimi są: człowiek i spotkanie. Zatem — by posłużyć się metaforą zaczerpniętą z prac jednego z niemieckich filozofów spotkania, Ernsta Michela³ — symbolem filozofii J. Tischnera przestało być koło, którego środkiem było „ja” (najpierw Husserlowskie „ja aksjologiczne”)⁴, a stała się elipsa o dwóch ogniskach: „ja transcendentalne”, następnie „ty”. Kto zaś uprawiając filozofię człowieka wyzbył się w swym filozoficznym rozwoju transcendentalnego egocentryzmu, dla tego stoi otworem problematyka związana z kształtowaniem przez człowieka wspólnego, społecznego modelu odniesień do otaczającego świata i do siebie nawzajem — a tym właśnie jest kultura. Tymczasem Józef Tischner milczy o kulturze. Słowo to jest w jego twórczości — z nielicznymi wyjątkami (o jednym z nich będzie jeszcze mowa) — nieobecne. Ta sytuacja zaciekawia, intryguje, prowokuje pytanie: czy to przypadek, czy konieczność, czy świadoma rezygnacja mająca służyć jakiemuś (jakemu?) celowi?

Niniejszy szkic jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy jest możliwe uprawianie filozofii kultury w oparciu o założenia filozoficzne J. Tischnera i w jakich kierunkach refleksja taka może się rozwijać. Uważna lektura prac filozoficznych Tischnera nasuwa wniosek, iż jest w nich *implicite* zawarta pewna określona filozofia kultury, choć nie nazwana nigdzie po imieniu i w wielu miejscach niedookreślona, czasem wręcz ledwie zaznaczona. Dlatego zaproponowana poniżej interpretacja na pewno nie jest jedyną możliwą; nie sposób także z góry rozstrzygnąć, czy sam autor analizowanych wypowiedzi — Józef Tischner — zgodziłby się z taką ich interpretacją. Myślę jednak, że podjęcie pasjonującego zadania wytropienia ukrytej w pracach Tischnera filozofii kultury jest celowe i użyteczne z kilku względów.

² Jeśli za jej początek przyjąć opublikowane w r. 1964 streszczenie pracy doktorskiej. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „Studia Theologica Varsoviensia”, R. 2, 1964, 1/2.

³ Zob. J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Freiburg-München 1970, s. 136.

⁴ Zob. J. Tischner: *Impresje aksjologiczne* [w:] *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 162–182.

Po pierwsze, jest twórczym rozwinięciem propozycji wysuniętych przez redaktora niniejszego tomu, prof. Andrzeja Nowickiego. Píše on bowiem, że do najtrudniejszych zadań historyka filozofii kultury należy wydobywanie treści filozoficznych, należących do filozofii kultury, z dzieł „niefilozoficznych”, np. naukowych, publicystycznych, teologicznych, literackich, malarskich, muzycznych itd.⁵. Okazuje się, że czasem trudnym zadaniem jest także wydobywanie treści należących do filozofii kultury z tekstów filozoficznych, należących do innej, choć niekiedy bardzo bliskiej dziedziny.

Po drugie, spojrzenie na problematykę filozofii kultury z punktu widzenia oryginalnej, nie dającej się zaliczyć do żadnego z typowych nurtów współczesnej myśli chrześcijańskiej, filozofii J. Tischnera może dostarczyć nowych spostrzeżeń, narzędzi i technik badawczych. Kultura jest zjawiskiem tak złożonym i wieloaspektowym, że wymaga wielostronnego podejścia — im więcej zastosujemy różnych punktów widzenia i metod poznania, tym bogatszy i pełniejszy będzie obraz badanej rzeczywistości, która w istocie jest nieskończenie różnorodna. Taki sposób podejścia do badań kulturoznawczych zaleca Kazimierz Żygulski w pracy *Wstęp do zagadnień kultury*⁶. Zwolennikiem pluralizmu jako postawy najbardziej płodnej poznawczo w każdej dziedzinie ludzkiej myśli jest także Tischner, który w jednej ze swych książek napisał znamienne zdanie: „Czy jest możliwe myślenie, które by nie pragnęło posłużyć się jeszcze jednym światłem więcej?”⁷. Pozytywną, kulturotwórczą i poznawczą wartość pluralizmu zarówno metodologicznego, jak światopoglądowego podkreślał wielokrotnie również Andrzej Nowicki⁸.

Natomiast fakt odczytania tekstów filozoficznych Józefa Tischnera niekoniecznie zgodnie z zamysłem autora jest — paradoksalnie — właśnie z nim zgodny, gdyż sam Tischner zastanawiając się nad stosunkiem twórcy do wytworzonego przezeń dzieła (co prawda chodzi mu o dzieło sztuki i artystę, lecz sądzę, że zacytowana niżej wypowiedź odnosi się *mutatis mutandis* również do tekstu filozoficznego i filozofa) pisze:

Artysta musi dążyć do tego, by dzieło jego sztuki oderwało się od niego. Nie zaciąga on wobec swego dzieła żadnych moralnych zobowiązań, w szczególności obowiązku wierności. Doskonałe dzieło sztuki to dzieło w pełni samodzielne⁹.

A dzieło samodzielne — dodajmy — to takie, które może wchodzić w wiele różnych relacji z odbiorcami niezależnie od woli swego twórcy.

⁵ Zob. s. 1–11 niniejszego tomu.

⁶ K. Żygulski: *Wstęp do zagadnień kultury*, Warszawa 1972, s. 13–16.

⁷ J. Tischner: *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 341.

⁸ Zob. np. A. Nowicki: *Pluralizm światopoglądowy w kulturze socjalistycznej*, „Euhemer” 1981, 2 (120).

⁹ J. Tischner: *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia”, t. XII, 1980, s. 167.

GŁÓWNE WĄTKI FILOZOFII KULTURY W TWÓRCZOŚCI JÓZEFA TISCHNERA

W świetle powyższych uwag wydaje się najbardziej celowe zastosowanie w niniejszym artykule metody polegającej na wnikliwym przeanalizowaniu tekstów filozoficznych Józefa Tischnera związanych z dwoma głównymi nurtami jego zainteresowań, jakimi są filozofia człowieka i filozofia spotkania, oraz sformułowaniu wynikających z logiki wyводу J. Tischnera odpowiedzi na niektóre z najważniejszych pytań filozofii kultury.

O filozofii prof. Tischnera napisał kiedyś Karol Tarnowski:

[...] w jej centrum stoi człowiek konkretny, uwikłany w codzienne sprawy, w miłość, w życie zawodowe, pracę wychowawczą, człowiek w obliczu śmierci i w nadziei¹⁰.

Ta lapidarna charakterystyka pozostała słuszna do dziś. Pomimo coraz szerszego zakresu tematów, podejmowanych w kolejnych pracach, w dalszym ciągu osią i najważniejszym punktem odniesienia filozofii Tischnera pozostaje człowiek i jego sprawy. Zmienia się tylko sposób podejścia do tych zagadnień. Toteż formułując jakiegokolwiek pytanie pod adresem tej filozofii trzeba przede wszystkim pamiętać, że jest to filozofia antropocentryczna i że nie da się jej zrozumieć inaczej, jak tylko wychodząc od jej najbardziej fundamentalnych założeń, związanych właśnie z człowiekiem, jego kondycją, jego stosunkiem do świata, do innych ludzi, do Boga. Również pytając o filozofię kultury rozpocząć trzeba od filozofii człowieka.

Na początku swej najnowszej książki poświęconej filozofii człowieka Józef Tischner pisze:

[...] punktem wyjścia naszych analiz musimy [...] uczynić filozofię Hegla, ponieważ stanowi ona jawny lub mniej jawny horyzont wszystkich współczesnych filozofii człowieka¹¹.

Zdaniem Tischnera każdy, kto chce dziś uprawiać antropologię filozoficzną, musi w jakiś sposób ustosunkować się do Hegla i jego sposobu rozumienia człowieka. Sam Tischner czyni to w pierwszym rozdziale swojej książki, gdzie proponuje odczytywać Hegłowską filozofię człowieka przez pryzmat jej centralnej kategorii, jaką jest „byt-dla-siebie” (*Fürsichsein*). W tej formule podkreśla uobecniony przez sens słowa „dla”, charakterystyczny dla bytu ludzkiego moment dążenia do przyswojenia sobie siebie, wyznaczający najważniejsze zadanie człowieka. Analizując dalej Hegla zauważa, że to przyswojenie — osiągnięcie świadomości własnej tożsamości, czyli samowiedzy — dokonuje się zawsze za pośrednictwem drugiego człowieka, dzięki uprzedniemu wejściu z nim w jakiś

¹⁰ K. Tarnowski: *Książka o sprawach ludzkich* (recenzja pracy J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975), „Znak” 1976, 8–9 (266–267), s. 1284.

¹¹ J. Tischner: *Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki człowieka*, Kraków 1986, s. 10–11 oraz s. 11–20.

rodzaj relacji wzajemności polegającej na uznaniu przez drugiego mojego istnienia. Uznanie mojego istnienia, dodaje J. Tischner, oznacza zaakceptowanie mnie dzięki utożsamieniu mojej osoby z jakąś konkretną wartością.

W zaproponowanej przez Tischnera interpretacji Hegla da się zarazem odnaleźć zasadnicze zręby jego własnej filozofii człowieka: najważniejszym zadaniem człowieka jest osiągnięcie harmonii z samym sobą, poznanie siebie i uzyskanie tożsamości istnienia z jego świadomością; lecz to zadanie może zostać zrealizowane jedynie dzięki określonemu odniesieniu do drugiego człowieka: wzajemności, do której droga prowadzi przez spotkanie; tak uzyskane poznanie siebie jako „ja” i zarazem „innego-ty” prowadzi jednocześnie do odkrycia, że fundamentem konstytuującym istotę człowieka jest wartość — „ja aksjologiczne”. Nie to jest jednak w tym miejscu najistotniejsze. Wskazaliśmy na fakt wyprowadzania przez J. Tischnera antropologii filozoficznej z filozofii Hegla po to, by zaproponować *per analogiam* podobny zabieg w odniesieniu do filozofii kultury: poszukując w refleksji Tischnera wątków związanych z tą dziedziną, spróbujmy wziąć za punkt wyjścia filozofię kultury Hegla.

Podobnie jak czyni to Józef Tischner w odniesieniu do filozofii człowieka, nie będziemy analizować szczegółowo wszystkich wątków Heglowskiej filozofii kultury, postaramy się wskazać jedynie te najważniejsze momenty, które określają horyzont refleksji o kulturze. Według Hegla kultura, podzielona na trzy wielkie obszary: sztukę, religię i filozofię, jest sferą ducha absolutnego, wyrastającą ponad zjawiska społeczne i historyczne (domenę ducha obiektywnego), gdyż twórczość kulturalna wykracza poza skończoność nieuchronnie związaną z indywidualnym istnieniem ludzi oraz narodów, społeczeństw i instytucji. Hegel uważa, że skończone formy istnienia człowieka i społeczeństwa wymagają wyższego potwierdzenia i wyższej sankcji¹². Owo usankcjonowanie i uzasadnienie racjonalnych wartości społecznych dokonuje się właśnie poprzez kulturę, w której realizują się wartości o trwałym znaczeniu w ludzkim życiu, wartości absolutne. Kultura jest jedyną drogą do wiecznej, absolutnej prawdy, pełnej świadomości wolności. Kultura jest przewyciężeniem skończoności ludzkiego bytu, ponieważ nawet śmierć, która jest kresem tego, co naturalne, dzięki kulturze jest „zarazem i narodzinami czegoś wyższego, duchowego”¹³.

Zapamiętajmy z powyższego przede wszystkim dwa momenty: dla Hegla kultura jest usankcjonowaniem, uzasadnieniem, usprawiedliwieniem tego, co rzeczywiste, rozumne, naturalne w życiu człowieka i społeczeństw, a zarazem wznosi się sama i wznosi swój podmiot — twórcę (który jest zawsze kimś indywidualnym, obdarzonym własną niepowtarzalną osobowością¹⁴) — ponad ową skończoną, ograniczoną i przypadkową rzeczywistość. Czy te momenty

¹² G. W. F. Hegel: *Wykłady o estetyce*, t. I, Warszawa 1964, s. 168–169; por. Z. Kuderowicz: *Refleksje nad kulturą duchową [w:] Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 167–198.

¹³ *Ibid.*, s. 555.

¹⁴ Por. *ibid.*, s. 111–112.

znajdują swe potwierdzenie i kontynuację w filozofii Tischnera? Okazuje się, że tak, i to niemal dosłownie w tym samym brzmieniu. W cytowanej już książce *Filozofia człowieka* odnajdujemy wypowiedź, w której pojawia się niezmiernie rzadko przez Tischnera używany termin „kultura”; wypowiedź ta dotyczy potrzeby zrozumienia człowieka przez usprawiedliwienie jego istnienia. Przytoczmy jej najistotniejszy fragment:

[...] co jest szczególnie wyraźne w całej niemal nowożytnej myśli o człowieku: potrzeba rozumienia człowieka przez to, w czym ów człowiek wyraża siebie — przez budowany przez człowieka świat. Chcąc zrozumieć człowieka, nie wystarczy a nawet nie ma potrzeby „wyjaśniania” jego „bytu jako bytu”. Potrzeba istotna jest inna, jest nią usprawiedliwienie człowieka. Człowiek poznaje i rozumie siebie wtedy, gdy wie, jakie wartości „usprawiedliwiają” jego istnienie. Ale tego nie można wydumać *a priori*. Usprawiedliwienie jest nam dane w dziełach stwarzanych przez człowieka, przede wszystkim w budowanym przez niego świecie otoczenia, którego częścią składową są dzieje kultury¹⁵

W tym miejscu pojawia się pewien określony sposób rozumienia kultury: dzieła tworzone przez człowieka, a w ich liczbie również i te, które należą do kultury, usprawiedliwiają istnienie człowieka przez nadanie mu wyższego sensu — sensu twórcy tych dzieł.

W tej koncepcji wymaga wyjaśnienia przede wszystkim kluczowe słowo „usprawiedliwienie”, które — jakkolwiek nawiązuje do poglądów Hegla o konieczności wyższego potwierdzenia i wyższej sankcji dla istnienia człowieka i społeczeństwa — wywodzi się z innych źródeł niż filozofia Hegla. Genezy Tischnerowskiej koncepcji człowieka jako „istnienia szukającego usprawiedliwienia” należy szukać, jak sądzę, raczej w teologii św. Pawła z Tarsu. W jego *Listach Apostolskich* obecna jest wizja człowieka uwikłanego w swoisty dramat: dramat walki między dobrem a złem. „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę” — pisze św. Paweł (Rz 7, 19), a w innym miejscu: „Ciało bowiem pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału, bo sprzeciwiają się one sobie nawzajem, abyście nie czynili wszystkiego, co tylko chcecie” (Gal 5, 17). Oznacza to, że są w człowieku dwie przeciwstawne siły walczące o prymat w kierowaniu jego postępowaniem. Wizja ta żywo przypomina przedstawiony w *Fajdrose* Platowski obraz duszy, przyrównanej do woźnicy powożącego zaprzęgiem złożonym z dwóch koni:

[...] i tak, naprzód parą musi powozić nasz wódz, a potem konia ma jednego doskonałego, z pięknej i dobrej rasy, a drugiego z całkiem przeciwnej, rumaka zupełnie tamtemu przeciwnego. [...] Otóż ten z nich, który lepsze ma stanowisko, kształty ma proste a proporcjonalne i zgrabne, wysoko nosi kark, nos ma łagodnie zgarbiony, białą maść i czarne oczy; ma ambicję, ale ma i władzę nad sobą i wstyd w oczach. Lubi zasłużoną chwałę, batoga nie potrzebuje, dobre słowo mu wystarcza. A drugi krzywy, gruby i ładajako związany; twardy ma kark, krótką szyję, nos do góry zadarty, czarną sierść, ogień w krwii nabiegłych oczach; buta i beczelność to jego żywioł. Nie słyszy całkiem, bo ma kudły w uszach; ledwie że bicza i ościenia posłucha”¹⁶.

¹⁵ Tischner: *Filozofia człowieka*, s. 69–70.

¹⁶ Platon: *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, (wyd. 2), Lwów-Warszawa 1922, s. 62 i 72.

Istnienie człowieka jest więc dramatem nieustannych wyborów między dobrem a złem. Jest nawet czymś więcej niż dramatem — powie Józef Tischner — jest tragedią. Tragiczność ludzkiego bytu polega na stale obecnej możliwości ostatecznego tryumfu zła nad dobrem. Bo dobro w człowieku jest kruche, stale poddawane ciężkim próbom, nieustannie wystawione na zniszczenie; a zło to zjawia, pojawiająca się wciąż w horyzoncie międzyludzkich obcować w coraz to nowych postaciach, kusząca i grożąca zarazem. Istnienie człowieka jest więc, jak napisze Tischner, nieustannym „wołaniem dobroci ludzkiej o ratunek”¹⁷. Skąd może przyjść ten ratunek? Tylko ze świadomości, że istnienie człowieka mimo wszystko niesie w sobie jakąś wartość. Samo istnienie nie jest jeszcze wartością — w tym miejscu myśl Tischnera odbiega bardzo daleko od tradycji chrześcijańskiej, opierającej się w swej afirmacji wszystkiego, co istnieje, na jednym z pierwszych zdań Pisma Świętego, które mówi: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31) i zgodnie z którym jeszcze w średniowieczu w filozofii chrześcijańskiej upowszechniła się formuła: *ens et bonum convertuntur*. Wbrew temu przekonaniu J. Tischner twierdzi:

[...] żaden byt jako byt nie usprawiedliwia się w swoim bycie przez to, czym jest i po co jest. To, co jest, nie czerpie samo ze siebie swego <<prawa do istnienia>>. Istnienie nie wyklucza absurdu. Tym, co zdolne jest usprawiedliwić istnienie przedmiotu, jest zawsze jakaś wartość¹⁸.

Również tym, co zdolne jest usprawiedliwić istnienie człowieka, jest jakaś wartość. Lecz jaka?

Św. Paweł pisze o usprawiedliwieniu człowieka przez wiarę, przeciwstawiając się starotestamentowej doktrynie o usprawiedliwieniu przez uczynki (por. listy św. Pawła do Rzymian i do Galatów, zwłaszcza Rz 3, 21-4, 25 i Gal 2, 16-4, 31). Lecz te teologiczne rozważania sytuują się całkowicie poza obrębem dyskursu filozoficznego i nie są przydatne dla naszego wywodu. Istotny jest tu tylko sam fakt zwrócenia uwagi na potrzebę usprawiedliwienia przez człowieka swojego istnienia. Człowiek może istnieć istnieniem nieusprawiedliwionym. Może być, nie mając „prawa do bycia”. Jak tego uniknąć? Okazuje się, że można usprawiedliwić swoje istnienie wytwarzając wartościowe dzieła — budując kulturę.

Czym więc jest kultura? Zadając to pytanie, wkraczamy w obszar ontologii kultury. Odpowiedź Tischnera wydaje się być następująca: kultura jest rodzajem działalności człowieka polegającym na realizowaniu wartości w otaczającym świecie poprzez tworzenie dzieł. Lecz nie tylko, może nawet nie przede wszystkim, przez tworzenie dzieł jako materialnych wytworów — książek, obrazów, rzeźb, partytur czy inscenizacji teatralnych. W twórczości Tischnera zaznacza się wyraźniej obecność kultury jako bardziej bezpośredniej manifestacji postawy, którą można by określić jako postawę „człowieka kultural-

¹⁷ Tischner: *Myślenie...*, s. 367.

¹⁸ Id.: *Bezdroża spotkań*, s. 158.

nego”. Ale do tego wątku powrócimy w końcowym fragmencie niniejszej pracy. Na razie trzeba zatrzymać się nad problemem ontologii. W jaki sposób istnieje kultura, jaki jest jej związek z człowiekiem, jaki ze światem materialnym?

Fundamentem ontologicznym rozważań filozoficznych Tischnera jest swoiście pojęty dualizm: istnieje świat przedmiotów i istnieje świat wartości. Świat wartości jest odrębny, autonomiczny, wewnętrznie uporządkowany i zhierarchizowany. W stosunku do rzeczywistości przedmiotowej sytuuje się nieco podobnie jak świat Platonskich idei. Wartości dają się realizować w materialnej czasoprzestrzeni przez powołanie do istnienia ich „nosicieli” (Schelerowskie *Wertträger*), a zadanie człowieka — świadomego bytu wyposażonego w zdolność przekształcania rzeczywistości — polega na upodabnianiu struktury świata przedmiotów do struktury świata wartości, na „odwzorowywaniu” jednego w drugim. Dla uchwycenia specyfiki ludzkiego bytu jako istnienia zawieszonego między dwiema rzeczywistościami, między bytem i wartością, Józef Tischner sięga po metaforę dramatu. Świat materialny jest dla człowieka sceną, zaś fabułę dramatu wyznaczają wartości, do których „odegrania” na scenie świata człowiek został powołany. W poetyce tej metafory można myśleć także o kulturze jako dramacie: tworzenie kultury jest „przedstawianiem”, czyli uobecnianiem na scenie świata określonych wartości — wartości kulturalnych. Przedstawiając je można się uciekać do wszystkich dostępnych aktorowi środków wyrazu. Należą do nich zarówno te związane z własnym ciałem i własną psychiką (jak twarz, mimika, gesty, czynności, zachowanie się), jak też wszystko, co znajduje się na scenie i co może służyć jako „instrument gry”¹⁹, to znaczy włączone w odpowiedni kontekst, przekształcone i nasycone treścią dzięki eksterioryzacji osobowości człowieka — „aktora” staje się dziełem należącym do kultury.

W Tischnerowskim myśleniu o świecie jako scenie dramatu zawiera się także określony stosunek do ontologii. Ontologia — twierdzi Tischner — będąc nauką o „bycie jako bycie” czy też „bycie jako istniejącym” jest tylko teorią sceny. Nie może być niczym więcej, bo byt jako istniejący to zupełnie co innego niż byt jako odnoszący się tak lub inaczej do świata wartości. Dlatego chcąc rozpatrywać rzeczywistość jako dramat budowania wartości na scenie świata trzeba porzucić ontologię, by odnaleźć na nowo *philosophia proté*, to co jest „poza wszelką fizyką”, czyli metafizykę. W pierwszym zdaniu wstępu do 1 rozdziału książki *Filozofia człowieka* J. Tischner stwierdza:

Można wykreślić *a priori* horyzont naszych badań: od ontologii człowieka, które wykluczają wszelką możliwość uczestnictwa w dramacie, do metafizyki²⁰.

Należy się spodziewać, że według tego myśliciela również najwłaściwszym

¹⁹ Pojęcie „instrument gry” wprowadza A. T. Kijowski w książce *Chwyt teatralny. Zarys instrumentalnej teorii teatru*, Kraków 1982.

²⁰ Tischner: *Filozofia człowieka*, s. 9.

podejściem do kultury, pojmowanej jako dramat człowieka szukającego w tworzeniu dzieł usprawiedliwienia dla własnego istnienia, będzie metafizyka kultury.

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, iż właściwym rozumieniem terminu „metafizyka kultury” w odniesieniu do filozofii Tischnera jest doszukiwanie się w niej przede wszystkim problematyki związków kultury ze światem nadprzyrodzonym, rozumianym na sposób religijny. Józef Tischner proponuje w swych rozważaniach odmienną od tradycyjnej koncepcję i odmienną definicję zarówno ontologii, jak metafizyki. Ontologia dla Tischnera to najkrócej mówiąc tyle, co teoria sceny, roszcząca sobie jedynie nieuzasadnione pretensje do wypowiadania się na temat dramatu ludzkiej egzystencji. Natomiast właściwym twórcą tej koncepcji metafizyki, którą znajdujemy na kartach dzieł J. Tischnera, jest Emmanuel Levinas. Najklarowniejszy wyraz tej koncepcji znajdujemy we fragmencie książki Levinasa *Totalité et Infini*, La Haye 1961, zatytułowanym: *La métaphysique précède l'ontologie* (Metafizyka poprzedza ontologię). Nie wdając się w subtelne szczegóły naszkicujemy tu tylko główną linię rozumowania autora. Wychodzi on od krytyki Heideggerowskiej koncepcji ontologii fundamentalnej stwierdzając, iż ontologia, będąca próbą konceptualizacji świata i bytu, a więc dążąca do jego zrozumienia, „pojęcia”, czyli włączenia we własne pole poznawcze, to znaczy pewnego rodzaju zawłaszczenia, nie może być fundamentalnym odniesieniem podmiotu do tego, co ma się stać lub co właśnie się staje obiektem poznania, gdyż ontologia sama jest ufundowana na pewnym bardziej pierwotnym stosunku poznającego Ja do poznawanego Innego. Ten pierwotny, fundamentalny stosunek nazywa Levinas właśnie „metafizyką” i określa jako przedpojęciowe „bycie wobec” tego, co nie jest mną samym; bycie naprzeciw Innego, pozbawione żądzy uczynienia go „moim” nawet w sensie czysto intelektualnym (gdzie „moje” znaczy tylko „pojęte przeze mnie”). Metafizyka ma być „oddaniem sprawiedliwości” temu, co inne, afirmacją własnej nieitożsamości z nim; ma być tym, co w innym miejscu (na s. 15 wspomnianej książki) Levinas określa terminem *laisser être* (pozwolić być).

Ten punkt widzenia rozwija Tischner w swojej filozofii człowieka, którą sam określa jako „metafizykę osoby”. Jej „pierwsze przykazanie” brzmi właśnie: „pozwolić drugiemu być”²¹. Ten sam punkt widzenia będzie też preferowany w odniesieniu do kultury. Pierwotnym i fundamentalnym stosunkiem człowieka do wytworu kultury — dzieła — jest przedpojęciowe „obcowanie” z nim i „chłonięcie” uobecniających się w tym obcowaniu wartości, którymi mogą być np. piękno, prawda, poczucie wyzwolenia, *katharsis*.

Ta postawa wobec kultury, którą możemy nazwać „metafizyką kultury” (w sensie Levinasa), wyznacza także sposób poznawania tej sfery rzeczywistości. Tischner opisuje go na przykładzie dzieła sztuki:

²¹ Por. Id.: *Pozwolić drugiemu być*, „W Drodze” 1977, 5.

[...] do jednego i tego samego dzieła sztuki można podchodzić dwojako — albo poprzez ogólne pojęcie o tym dziele (np.: to dzieło sztuki jest przypadkiem impresjonizmu, jest dziełem takiego a takiego malarza, powstało wtedy i tam), albo wprost przez podziw i uznanie. Dzieło sztuki zobowiązuje przede wszystkim do drugiego podejścia. Podejście pierwsze nie dociera do jego istoty”²².

W przytoczonym tekście uderza przede wszystkim jedna myśl: do istoty dzieła sztuki dociera się przez podziw i uznanie dla wartości uobecniających się w akcie jego recepcji, natomiast to, czy i im ono jest dziełem, nie należy do jego istoty! Myśl ta jest tak zaskakująca, że rodzi podejrzenia, iż jest nieporozumieniem, niewłaściwym odczytaniem intencji autora. Lecz nie — tę samą myśl znajdujemy powtórzoną i rozwiniętą w innej pracy Tischnera: w artykule *Bezdroża spotkań*. Czytamy tam (na s. 166–167):

Czego oczekuje artysta po swoim dziele sztuki? Oczekuje, aby było pełnym, to znaczy samoistnym dziełem sztuki. Artysta postępuje zgodnie z logiką piękna. Piękno nie potrzebuje nikogo, nawet artysty. [...] Artysta musi dążyć do tego, by dzieło jego sztuki oderwało się od niego. [...] Tworzyć to znaczy nie mieć.

Co to znaczy? Czy Tischnerowi chodzi o to, że autentyczny akt twórczy człowieka powinien być aktem całkowicie bezinteresownym, podyktowanym wyłącznie chęcią „oddania sprawiedliwości” wartościom, w które artysta wyposaża swe dzieło, czy o coś więcej — że artysta jest tylko przypadkowym i bezimiennym narzędziem, dzięki któremu mogą zajaśnieć pełnym blaskiem wartości, będące jedynym liczącym się celem i sensem sztuki? Aby rozjaśnić tę wątpliwość, przyjrzyjmy się następnemu fragmentowi tej samej wypowiedzi:

Jeśli tworzenie jest aktem czystej wspaniałomyślności, nie powinno być żadnej wdzięczności. [...] Ale tego właśnie artysta nie potrafi. [...] Dlatego domaga się, by dzieło jego sztuki uznało go za artysa. To wcale nie jest mało. Poprzez takie uznanie artysta wchodzi w wewnętrzną rzeczywistość swego dzieła.

Pomimo metaforycznego charakteru tej wypowiedzi jej istotna myśl wydaje się już teraz dość klarowna. Oczywiście nie chodzi o to, by dzieło uznało swego twórcę za artystę, lecz by swym istnieniem i swoim oddziaływaniem wskazywało na niego jako na artystę: by stało się instrumentem takich spotkań, w których każdy obcujący z dziełem sztuki odbiorca będzie musiał uznać w twórcy — artystę. Tak należy rozumieć „wejście artysty w wewnętrzną rzeczywistość swego dzieła”: człowiek staje się obecnym w wytworzonym przez siebie dziele, gdyż każdy, kto w jakiś sposób odniesie się do dzieła, tym samym musi się jakoś odnieść do jego twórcy. Obcowanie z dziełem sztuki staje się spotkaniem z artystą. To rzeczywiście „nie jest mało”, jak pisze Tischner. W ten sposób dzieło, pomimo postulowanej wspaniałomyślności i bezinteresowności

²² Id.: *Filozofia człowieka*, s. 24.

artysty, „odwdzięcza” mu się dwojako: utrwaleniem jego obecności w kulturze i uznaniem w nim twórcy (choć Tischner powiedziałaby raczej tylko „realizatora”) niesionych przez dzieło wartości.

Zostało wyżej napisane: pomimo bezinteresowności artysty... Może jednak powinno być napisane: dzięki niej, bo kiedy przyglądając się dziejom kultury zadajemy pytanie, które dzieła najsukcesyjniej przetrwały próbę czasu, okazuje się, że najtrwalej wpisują się w dorobek kultury nie te, których twórcom chodzi przede wszystkim o rozgłos, sławę i wielkość, lecz te, które powstają z autentycznej potrzeby bezinteresownego dzielenia się skarbami własnych przeżyć i własnej osobowości. Może więc w tym sensie należy rozumieć poprzednie zaskakujące i paradoksalne wypowiedzi Tischnera.

Spróbujmy w tym miejscu dokonać syntezy dotychczasowych ustaleń. Kultura według Józefa Tischnera jest wytwarzaniem dzieł, które w obcowaniu z odbiorcami stają się źródłem doświadczenia najwyższych wartości. Właściwym stosunkiem człowieka do kultury powinien być stosunek „metafizyczny”: świadomy inności tego, co jawi się w akcie bezinteresownego podziwu i uznania, nie dążący do zawłaszczenia przez manipulacje intelektualne narzucające przedmiotowi strukturę własnego pola poznawczego. Poznanie kultury powinno koncentrować się na doświadczeniach wartości. Obcowanie z dziełem należącym do kultury jest zarazem uznaniem niesionych przez nie wartości i spotkaniem z jego twórcą, w którym uznajemy podmiot realizacji tych wartości. Funkcją kultury jest nasycanie świata wartościami, a przez to usprawiedliwienie tego, co istnieje, a przede wszystkim usprawiedliwienie człowieka przez podniesienie go do godności podmiotu realizacji wartości.

Powyższe ustalenia odnoszą się do kultury rozumianej jako działalność bezpośrednio związana z wytwarzaniem dzieł będących jej „zobiektywizowanymi wytworami” czy „rzecзовymi korelatami”. Takie ujęcie kultury, proponowane przez niektórych jej teoretyków, jak np. L. A. White czy A. R. Redcliff-Brown²³, nie jest jednak jedynym możliwym. Refleksje Tischnera dotyczące kultury obejmują szerszy horyzont. W twórczości tego filozofa obok nurtu omówionego wyżej da się wyróżnić kilka innych składników czy aspektów kultury, wymagających w tym miejscu choć krótkiej wzmianki.

Pierwszy z nich, najwyraźniej obecny i zajmujący wiele miejsca w twórczości Tischnera, moglibyśmy nazwać „kulturą etyczną”. W tym nurcie rozważań dochodzi do głosu rozumienie kultury podobne do zaproponowanego przez S. Ossowskiego i M. Czerwińskiego, który pisze:

Wskazaliśmy na możliwość odnoszenia terminu „kultura” do sposobu, w jaki uformowane jest życie psychiczne człowieka. W tym znaczeniu mówimy, że ktoś odznacza się „wysoką kulturą”, ktoś

²³ Zob. L. A. White: *The Science of Culture*, New York 1949, oraz A. R. Redcliff-Brown: *A Natural Science of Society*, Glencoe 1957; por. H. Kubińska, *Różne aspekty rozumienia kultury*, Toruń 1976, s. 6 i 27.

inny zaś jej brakiem. Ten pierwszy spełnia sobą jakiś wzór założony. (Bądź sam jest wzorotwórczy). Kwalifikację taką zdobywa się nie za sprawą jednorazowych zachowań, lecz na zasadzie utrwalonych dyspozycji sprawdzających się w ponawianych, podobnych sytuacjach. Kultura stanowi tu więc trwały zasób postaw, umiejętności, treści pamiętanych²⁴.

Józef Tischner wiele uwagi poświęca zagadnieniu kształtowania postaw człowieka wobec wartości etycznych, jak prawdomówność, sprawiedliwość, uczciwość, wierność, dzielność, bezinteresowność, wspólnomiślność, odpowiedzialność itd. oraz wynikających ze stosunku do tych wartości postaw człowieka wobec innych ludzi. Ta problematyka stanowi centrum Tischnerowskiej filozofii człowieka, a zarazem jeden z głównych tematów jego prac publicystycznych i popularyzatorskich.

Drugim wątkiem często dochodzącym do głosu w twórczości Tischnera — tym razem głównie w jego piśmarstwie pozafilozoficznym — jest wątek, który można by określić mianem „kultury religijnej”. W swych licznych publikacjach i jeszcze liczniejszych wypowiedziach ustnych o charakterze publicznym ks. Tischner wielokrotnie i od różnych stron podnosi sprawę stosunku człowieka wierzącego do prawd własnej wiary. Podkreśla zwłaszcza mocno zaniedbany w naszym społeczeństwie obowiązek realizowania zasad wiary i ewangelicznej miłości w życiu codziennym. Walczy z przejawami religijnego obskurantyzmu, fanatyzmu i automatyzmu w wykonywaniu praktyk religijnych, przeciwstawiając tym postawom ideał wiary świadomie przeżywanej i intelektualnie pogłębionej, a przede wszystkim opartej na uczynkach i formującej chrześcijański, etyczny i humanistyczny stosunek do drugiego człowieka. O tych próbach Tischnera napisał niedawno prof. Marian Stępień:

[...] wartości, o których mówi Tischner (i o które się upomina), mogą być dogodnym oparciem dla porozumienia się ludzi o różnych poglądach na świat. [...] przyszłe pokolenia między ideologią socjalizmu a społeczną doktryną polskiego Kościoła dojrzą więcej zbieżności niż różnic. To, co nam dzisiaj wydaje się różnicą bardzo zasadniczą, dla nich będzie dosyć formalną w porównaniu z przedziałem, jaki dzieli obydwie te postawy od egoistycznej ciasnoty, indyferentyzmu, bezideowości²⁵.

Trzeci ważny nurt w twórczości Tischnera to „kultura pracy”. Terminem tym można objąć całokształt stosunków międzyludzkich w procesie pracy, przy czym Tischnera interesuje przede wszystkim etyczne oblicze tych stosunków, a więc to, co jest w nich wyznaczone nie przez czynniki ekonomiczne i strukturę interesów klasowych ludzi pracy, lecz przez cechy osobowości poszczególnych uczestników procesu pracy i przez to, co można nazwać ich „kulturą osobistą” we wspomnianym wyżej sensie. W tym kontekście J. Tischnera interesują zwłaszcza te negatywne zjawiska we wzajemnych stosunkach między ludźmi pracy, które

²⁴ M. Czerwiński: *Kultura i jej badanie*, Wrocław-Kraków-Warszawa 1971, s. 15; por. S. Ossowski: *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa 1947.

²⁵ M. Stępień: *Spotkanie. Filozofia ks. prof. Józefa Tischnera*, „Polityka” 1982, 32 (1325), s. 11.

można eliminować bez naruszania istniejącego poziomu sił wytwórczych i modelu stosunków produkcji. Jest to z praktycznego punktu widzenia problem szczególnie ważny i każdy przemyślany głos w tej sprawie należy przyjąć z aprobatą.

Można także wskazać pracę poświęconą zagadnieniom polskiej kultury narodowej. Jest to artykuł *Chochół sarmackiej melancholii*, opublikowany w „Znaku” 1970, 10 (196). Odrębnego omówienia wymagałyby teksty rozwijające zainteresowania krakowskiego filozofa kulturą polityczną, zasygnalizowane po raz pierwszy w pracy *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia” t. IX, 1977, i kontynuowane w szeregu prac z początku lat osiemdziesiątych.

Po dokonaniu tego krótkiego przeglądu obecności problematyki filozofii kultury w twórczości Józefa Tischnera trzeba na koniec zadać pytanie: czy i w jakim stopniu dorobek omawianego filozofa może być przydatny dla świeckiej filozofii kultury? Odpowiedź na to pytanie nie jest zbyt obiecująca. Gdyby zastosować do filozofii kultury J. Tischnera zaproponowane niegdyś przez Andrzeja Nowickiego kryterium podziału na „formę” i „treść”²⁶, wówczas okaże się, że całkowicie świeckiej formie wypowiedzi towarzyszy głęboko religijna treść. Filozofia kultury Tischnera jest nieuchronnie teocentryczna. Dlaczego? Kluczem do zrozumienia tego faktu jest Tischnerowska koncepcja funkcji kultury. Józef Tischner przyjmuje za Heglem, że kultura dostarcza „wyższej sankcji” istnieniu człowieka i społeczeństwa; staje się usprawiedliwieniem istnienia tego, co samo z siebie nie ma prawa do istnienia. Zapytajmy więc, przed kim to człowiek ma się usprawiedliwiać z faktu swego istnienia? Nie przed sobą samym, bo chyba nikt będący przy zdrowych zmysłach nie odmówi sobie samemu prawa do istnienia, nie uzna swego istnienia za wartość negatywną. Przed drugim człowiekiem? Chyba byłoby jeszcze większą niedorzecznością, gdyby ktoś drugi miał orzekać, czy ja mam prawo do istnienia, czy nie — taka koncepcja byłaby albo powrotem do despotyzmu prehistorycznych cywilizacji, w których życie poddanych było własnością panującego, albo obłąkaną wizją jakiegoś *Totentanz*, w którym każdy każdego prosi o uznanie swego prawa do istnienia pod groźbą jego utraty, równoznacznej z wyrokiem śmierci. Przed społeczeństwem także nie, gdyż zgodnie z Heglem również istnienie społeczeństwa potrzebuje wyższej sankcji. Zatem potrzeba usprawiedliwienia własnego istnienia wynikać może tylko z założenia, że istnieje jakaś istota potężniejsza od każdego człowieka i społeczeństwa, uprawniona do sprawowania nad nimi sądów i ferowania wyroków. Taką istotą może być tylko Bóg.

Zatem chcąc wykorzystać myśli krakowskiego filozofa w tworzeniu laickiej teorii kultury trzeba sięgnąć po metodę dialektycznego zniesienia (*Aufhebung*) i zanegować głęboko ukryty, lecz wszędzie obecny teocentryczny fundament.

²⁶ Zob. A. Nowicki: *Rola kategorii „formy” i „treści” w definiowaniu religii i ateizmu*, „Euhemer” 1958, 3, oraz id.: *Ateizm*, Warszawa 1964, s. 72–82.

Lecz wówczas całą koncepcję Tischnera pozbawi się jej szkieletu. Rozpadnie się bowiem w gruzy sens tworzenia kultury. Tylko przeciwstawiając Tischnerowskiej koncepcji „usprawiedliwienia” inną, świecką odpowiedź na pytanie o sens aktywności kulturotwórczej można w pełni ocenić wkład Józefa Tischnera w świecką filozofię kultury. Lecz to zagadnienie wykracza poza ramy niniejszego szkicu, którego celem było przedstawienie poglądów Józefa Tischnera.

SUMMARY

The philosophy practised by Józef Tischner is primarily a philosophy of man. Systematic reflection about culture is absent in his writings. Nevertheless, in Tischner's works one may find a number of statements implying a definite way of understanding culture and assigning to culture a specific role in the life of man and society.

According to Tischner, culture is a creation of works which become sources of the experiencing of values for the recipients. A fundamental and primeval man's relation to culture should be “metaphysical”, in E. Levinas's sense, i.e. disinterested and unreflecting admiration and approbation. The principal function of culture is the justification of the existence of man — the subject of its creation. Culture saves man from the absurdity of his own existence. Culture contains not only material products but also certain attitudes, acts and words.

Apart from the general, metaphysical reflection about culture, Tischner develops several aspects concerning some of its specific domains, such as ethical culture, religious culture, and culture of labour. A characteristic feature of Tischner's philosophy of culture is its theocentrism.

РЕЗЮМЕ

Философия, которой занимался Юзеф Тишнер, это прежде всего философия человека. Систематических размышлений над культурой в его творчестве нет. Все таки можно в трудах Тишнера обнаружить ряд высказываний, указывающих на определенный способ понимания культуры и придавания ей своеобразной роли в жизни человека и общества. Культура, по Тишнеру, это процесс создания творений, которые для человека являются источником ценности. Фундаментальным и основным отношением человека к культуре должно быть „метафизическое” отношение, так как его понимает Е. Левинас, т.е. бескорыстный и беспескулятивный восторг и признание. Основная функция культуры — оправдание существования человека — субъекта ее создания. Культура защищает человека перед абсурдностью собственного существования. К культуре принадлежат не только материальные изделия, но и определенные поведения, поступки и слова. Независимо от общих, метафизических размышлений над культурой Тишнер развивает несколько мотивов касающихся отдельных ее отраслей: этической религиозной культуры и культуры труда. Характерной четрой тишнеровской философии культуры является ее теоцентризм.

Czesław GRYKO

**„Kultura to my”¹
Kronika prac Ogólnopolskiego Zespołu Filozofii Kultury
i Filozofii Polskiej XX wieku**

„Культура это мы”
Хроника трудов Общепольской группы Философии Культуры
и Польской Философии XX века

“Culture Means Us”
Chronicle of the Activities of the Nation-wide Team
for Research in Philosophy of Culture and Polish 20th-Century Philosophy

W 1973 roku powołano w Lublinie Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii integrując rozproszone placówki naukowo-dydaktyczne czterech wyższych uczelni. Został wówczas zatrudniony w Instytucie prof. dr hab. Andrzej Nowicki, który przedtem przez dziesięć lat był kierownikiem Katedry Historii Filozofii w Uniwersytecie Wrocławskim. Zmiana „lokalizacji przestrzennej” związana była z przesunięciem punktu ciężkości jego zainteresowań z historii filozofii na filozofię kultury, czego wyrazem była — ukończona w 1972 r. a opublikowana w 1974 r. — książka *Człowiek w świecie dzieł*.

A. Nowicki stworzył pierwszy w strukturze polskich państwowych uniwersytetów Zakład Filozofii Kultury i jednocześnie zaczął organizować szerszy interdyscyplinarny zespół badawczy o charakterze ogólnopolskim. 2 listopada 1973 r. odbyło się pierwsze zebranie organizacyjne Zespołu Filozofii Kultury. Właściwy „start” nastąpił jednak 26 stycznia 1974 r. Wówczas to zainaugurowano spotkania uczestników prowadzonego na zlecenie Komitetu Nauk Filozoficznych PAN Ogólnopolskiego Konwersatorium poświęconego filozofii polskiej

¹ Tytuł został zaczerpnięty z przedmowy do książki *Cultura e rivoluzione*, która ukazała się w Rzymie w 1974 roku, gdzie jej autor, Mario Rossi w pierwszym akapicie wyjaśnia, że „la cultura siamo noi”, kultura to właśnie my, odbiorcy i twórcy kultury. Por. uwagi Andrzeja Nowickiego na temat tego sformułowania w recenzji z tej książki, „Studia Filozoficzne” 1975, 1, s. 168.

XX wieku oraz Ogólnopolskiego Zespołu Filozofii Kultury. Uczestniczyło w nim ok. 30 osób z Lublina, Wrocławia, Krakowa, Katowic, Zielonej Góry i Warszawy. Wśród nich byli m. in. doc. dr (obecnie prof. dr hab.) Jan Szmyd, kierujący w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie zespołem zajmującym się polską filozofią XX wieku, doc. dr (obecnie prof. dr hab.) Czesław Głombik z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, badający filozofię katolicką, dr (obecnie prof. dr hab.) Stanisław Jedynak z UMCS w Lublinie, badacz dziejów etyki polskiej.

W Projekcie Deklaracji Metodologicznej konstytuującej OZFK za czynniki integracji spotykających się osób uznano wspólne wkraczanie na określone obszary badawcze, stosowanie tych samych metod, określone formy współpracy. Zamierzano skoncentrować badania nad „kulturą socjalistyczną” (wizją tej kultury u myślicieli przeszłości, elementami tej kultury we współczesnej kulturze polskiej, jej przyszłością i stosunkiem do tradycji kulturalnej i współczesnej kultury burżuazyjnej), „polską kulturą narodową” i „kulturą świecką”. Za główne swoje zadanie Zespół przyjął zbudowanie teorii kultury świeckiej, a ściślej teorii polskiej świeckiej kultury socjalistycznej i wypracowanie zestawu narzędzi pojęciowych potrzebnych do uprawiania filozofii kultury oraz programowanie tworzenia polskiej świeckiej kultury socjalistycznej. Sformułowano też wyjściową, roboczą definicję kultury: „Kulturą jest pewien aktywny podmiot, czyli zbiór ludzi (twórców, organizatorów, odbiorców); zbiór określonych czynności tych ludzi (tworzenie, organizowanie, odbieranie); zbiór dzieł ludzkich, czyli wartościowych wytworów oraz czynniki integrujące wymienione zbiory w pewną całość”. Budując pojęcie i teorię kultury świeckiej, należy zwrócić szczególną uwagę na wszystkie cztery elementy definicji, ponieważ odrzucono definicje, które:

- 1) redukuje kulturę do „przedmiotu” zapominając o podmiocie wytwarzającym i odbierającym określone przedmioty;
- 2) zapominają o dwóch podstawowych czynnościach ludzkich warunkujących istnienie kultury: eksterioryzacji i interioryzacji;
- 3) redukuje kulturę do zachowań pomijając świat wytworów;
- 4) zapominają o czynnikach integrujących.

Prof. A. Nowicki projektując zadania Zespołu wykorzystał doświadczenia z 10-letniej działalności (1963–1973) Wrocławskiego Ośrodka Studiów nad Filozofią Włoskiego Odrodzenia. Podstawową formą pracy zespołowej były organizowane regularnie Sesje, początkowo co 2 miesiące, później rzadziej. Referaty i dyskusje zmierzały w dwu uzupełniających się kierunkach: 1) badanie dziejów filozoficznej refleksji nad kulturą, 2) udoskonalanie metodologii. Już na II spotkaniu (23 III 1974) w celu zwiększenia efektywności działalności Zespołu dokonano podziału na podzespoły działające w różnych ośrodkach naukowych kraju: w Krakowie (pod kierunkiem doc. dr J. Szmyda); w Katowicach (pod kierunkiem doc. dr Cz. Głombika); w Warszawie (pod kierunkiem doc. dr Henryka Swienko) i w Zielonej Górze. Wokół referatu mgr Krystyny Stawskiej-

-Skurjat z Wrocławia *Filozofia kultury Władysława Witwickiego (1878–1948)* rozwinęła się dyskusja o możliwości wykorzystania psychologii do badania kultury. III Sesja (25 V 1974) została zdominowana problematyką metodologiczną. Poddano analizie aparaturę pojęciową współczesnej polskiej socjologii kultury. Z prac, które ukazały się w latach 1971–1973 wybrano cztery książki (K. Żygulski: *Wstęp do zagadnień kultury*, Warszawa 1972, s. 380; A. Wallis: *Prognozowanie kultury*, Warszawa 1973, s. 154; A. Tyszką: *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, Warszawa 1971, s. 379; A. Kłóskowska: *Spoleczne ramy kultury*, Warszawa 1971, s. 319) w celu zarejestrowania i klasyfikacji ważniejszych narzędzi pojęciowych i oceny ich przydatności dla dalszej pracy Zespołu. W podobny sposób zamierzano ocenić inne prace kulturologiczne zmierzając do ustalenia, które narzędzia mogą być przyjęte, które wymagają modyfikacji i jakich narzędzi brak, a więc wymagają wypracowania przez Zespół. A. Nowicki omawiając książkę K. Żygulskiego zwrócił uwagę na ścisły związek pomiędzy zestawem narzędzi pojęciowych a kwestionariuszem badań i postulował opracowanie w latach 1974–1975 dwóch szczegółowych kwestionariuszy:

— do badania tekstów stanowiących podstawę dla odtworzenia dziejów polskich filozoficznych rozważań nad kulturą (zwłaszcza takich, w których filozofia kultury istnieje w sposób ukryty),

— do badania modelu świeckiej kultury socjalistycznej (rozumianej nie jako aktualna rzeczywistość kulturalna, ale jako zadanie).

O naukowej prężności Zespołu świadczy fakt, że już wówczas gotów on był do wydania zbioru prac *Wybrane zagadnienia z polskiej filozofii kultury XX wieku*. Niestety, realizacja tego przedsięwzięcia stała się możliwa dopiero teraz.

Szczególne znaczenie dla członków Zespołu miały dyskusje nad książkami A. Nowickiego. Spełniały one w Zespole funkcję dzieł wzorcowych.

Na IV Sesji (22 VI 1974) A. Nowicki dokonał prezentacji świeżo wydanej książki *Człowiek w świecie dzieł*. Stanowiła ona przełom w twórczości naukowej jej autora, który z historyka filozofii przekształcił się w filozofa kultury, teoretyka. Książka koncentrowała się na pojęciu *homo in rebus*, czyli na problemie obecności człowieka w wytworzonych przedmiotach, a w szczególności na formach pośmiertnej obecności człowieka w kulturze. Metafizycznej opozycji „rzeczy” i „świata wewnętrznego” przeciwstawiała dialektyczną jedność świata ludzi i świata dzieł — człowiek „urzeczywistnia” się eksterioryzując się w dzieła, a dzieła „żyją” tylko wtedy, gdy są interioryzowane. Wysuwała ona szereg postulatów metodologicznych możliwych do wykorzystania w badaniach własnych członków Zespołu: „istotę” bytu konstytuuje i ujawnia jego funkcja; wyjaśniała „metodę centralnych kategorii”; opowiadała się za „pluralistyczną teorią osobowości”; zarysowała „ateistyczną perspektywę nieśmiertelności imienia”; formułowała myśl, że sens dzieła określany jest przez kontekst, a wielo-

znaczność dzieła wynika z jego jednoczesnej przynależności do wielu różnych kontekstów; rozwijała myśl o „aksjologicznej treści kultu wielkich ludzi”; wskazywała na „prawo recepcyjnej dyspersji, fragmentaryzacji, symplifikacji i deformacji dzieł”. Dyskusja w formie recenzji i omówień wkroczyła na łamy czasopism fachowych („Studia Filozoficzne”, „Człowiek i Światopogląd”, „Studia o Książce”) i popularnych tygodników („Argumenty”) pozwalając na spopularyzowanie idei Zespołu². Tym samym etap samookreślenia Zespół miał za sobą.

Organizatorami V Sesji (26 X 1974) odbytej w siedzibie Lubuskiego Towarzystwa Naukowego byli zielonogórcy uczestnicy: dr Antoni Klinger i dr Eugeniusz Szafrąński, którzy przedstawili referaty będące tematami ich prac habilitacyjnych: *Pojęcie kultury świeckiej w polskiej publicystyce laickiej lat 1957–1973* i *Problematyka świeckiej kultury socjalistycznej w polskich postępowych organizacjach młodzieżowych w latach 1936–1939*. Oprócz nich referowali: prof. dr hab. A. Nowicki: *Istota sporów o pojęcie świeckiej kultury socjalistycznej*, doc. dr Łora Kim-Kustrzeba (Wrocław): *Radziecka filozofia kultury*, dr Wacław Krawczyk (Warszawa): *Filozofia kultury Kazimierza Czapieńskiego*.

Fakt, że kultura to podmiot, czyli ludzie, implikuje jej świeckość. Mówiąc o kulturze świeckiej mamy na myśli świat ludzi i świat ich dzieł i ich głębokie zakorzenienie w społeczeństwie i historii w przeciwieństwie do koncepcji teologicznych podkreślających związek z tym, co „ponadczasowe”, „ponadspołeczne” i „nadprzyrodzone”. Taki był najogólniejszy wniosek wynikający z obrad. Uzupełnieniem programu Sesji była informacja mgr Ewy Stawowy o swojej pracy doktorskiej: *Problem kultu bohaterów u Stefana Czarnowskiego*. Główną trybuną Zespołu było istniejące od 1957 roku czasopismo „Euhemer — Przegląd Religioznawczy”, którego założycielem i redaktorem naczelnym był do 1981 r. A. Nowicki. Często więc uczestnicy Zespołu publikowali tam teksty, które następnie dyskutowano na obradach Zespołu.

Tak więc podstawą dyskusji nad rolą pojęć „negacji dialektycznej” i „roztapiania” w teorii kultury świeckiej (VI Sesja, 25 I 1975 r.) były artykuły A. Nowickiego: *Perspektywy rozwoju świeckiej kultury socjalistycznej w Polsce i związane z nimi zadania religioznawstwa* („Euhemer” 1974, 4) i *Lenin o ateizmie i ateistach* („Studia Religioznawcze” 1971, 4). Zauważył on lukę w dotychczasowych badaniach polegającą na tym, że bada się zarówno wypieranie religii z dziedzin świeckich, jak i przystosowanie się religii do kultury świeckiej, natomiast wciąż nie bada się, w jaki sposób kultura świecka może „wchłonać” religię w celu jej całkowitego roztopienia, tak, aby nic nie uronić z wartości

² Por. szczególnie J. Szmyd: *O nowy kształt filozofii kultury*, „Studia Filozoficzne” 1974, 10, s. 113–117; M. Skrzypek: *Twórcy i ich dzieła*, „Człowiek i Światopogląd” 1975, 10, s. 172–175; K. Migoń: *Rec. pracy: Człowiek w świecie dzieł*, „Studia o Książce”, t. 6, 1976, s. 167–171; M. Nowaczyk: *Uwagi o marksistowskiej filozofii człowieka. Homo creator*, „Argumenty” z 14 VII 1974, 28, s. 3, 13; J. Szmyd: *Wprowadzenie do filozofii kultury*, „Argumenty” z 30 VI 1974, 26.

kulturalnych religii, ale żeby je przekształcić we „wspólne dobro kulturalne” całego społeczeństwa.

Drugi nurt zainteresowań uczestników VI Sesji stanowiła możliwość matematyzowania wiedzy o kulturze (kulturometria). Problemy kulturometrii (por. „Studia Religioznawcze” 1973, 8) na przykładzie zawartości hasła „kultura” w encyklopediach polskich lat 1918–1939, przedstawił dr Antoni Lenkiewicz (Wrocław). Uzupełnieniem tej tematyki był komunikat dr Antoniego Krawczyka (Lublin) dotyczący pojęcia „kultury” w encyklopediach anglosaskich. Ciekawy referat przedstawił mgr Stefan Symotiuk (Lublin) o filozofii kultury Jana Łempickiego (1910–1944).

Na VII Sesji (26 IV 1975) nieprzypadkowo znalazły się dwa referaty traktujące o filozofii kultury Odrodzenia — mgra Zdzisława Kality (Wrocław): *Filozofia kultury Giannozza Manettiego (1396–1459)* i mgra Józefa Dobrowolskiego (Łódź): *Giambattista Della Porta (1540–1615) i laicyzacja pojęcia „magii naturalnej”*. Filozofia Odrodzenia jest bliska członkom zespołu, bo eksponuje podmiotowy i świecki charakter kultury. Pozostały czas Sesji wypełniły prezentacje prac: doc. dra Bohdana Dziemidoka (Lublin) o polskiej estetyce okresu dwudziestolecia międzywojennego i dra S. Jedynaka o etyce polskiej w latach 1918–1939.

Druga część Sesji odbyła się 28 IV 1975 r. w Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, gdzie rozważano relacje zachodzące między materializmem historycznym, filozofią człowieka a filozofią kultury. A. Nowicki zaproponował namysł nad użytecznością pojęcia „deteologizacja” („Euhemer” 1975, 2).

VIII Sesja (14 VI 1975) miała uroczysty charakter w związku z rozdaniem dyplomów pierwszym absolwentom Roczego Podyplomowego Studium Religioznawczo-Filozoficznego. Zasadnicze referaty wygłosili: A. Nowicki — *Stanowisko współczesnej filozofii chrześcijańskiej wobec ateizmu marksistowskiego* i doc. dr J. Szmyd — *Jan Hempel o religii i religioznawstwie*.

IX Sesja (28 VI 1975) dotyczyła problematyki estetycznej. Prof. Aldo Trione, dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu w Lecce, zapoznał uczestników z własnymi pracami i poglądami estetycznymi. Przedstawił fenomenologiczną koncepcję „dzieła otwartego” i związek estetyki z życiem społecznym. Referat *Próba określenia problematyki badań nad muzyką od strony filozofii kultury* zaprezentował mgr Norbert Żmijewski (Warszawa). Autor poruszył w nim zagadnienia autonomicznego i egzogenicznego sensu muzyki, związku muzyki z kulturą epoki, życiem społecznym muzyki, immanencją i transcendencją w procesie twórczym. Mieczysław Wojtas zapoznał obecnych z kwestionariuszem, według którego bada formy obecności malarzy i malarstwa w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego. Zaprezentował on analizę utworu M. Jastruna: *Straż nocna* i K. Iłakowiczówny: *Madonna Sykstyńska*, by pokazać metodę swej pracy.

10 I 1976 (X Sesja) jest ważną datą w historii OZFKiFP. Wzrost liczby

członków Zespołu (w konwersatorium uczestniczyło ok. 30 osób, w tym 1 profesor, 3 docentów, 10 doktorów, 15 magistrów) przyczynił się do reorganizacji, polegającej na utworzeniu pięciu podzespołów: krakowskiego (pod kierunkiem doc. dra hab. J. Szmyda), wrocławskiego (pod kier. doc. dr Łory Kim-Kustrzeby), katowickiego (pod kier. doc. dra Cz. Głombika), zielonogórskiego (pod kier. dra A. Klingera) i lubelskiego (pod kier. prof. A. Nowickiego i dra S. Symotiuka) i powołaniu Rady Naukowej złożonej z wyżej wymienionych osób. W czasie Sesji przedyskutowano plan pracy na lata 1976–1985 w związku z projektem włączenia własnych badań do planu węzłowego i międzyresortowego. Wskazywano też na konieczność dalszych prac nad stworzeniem precyzyjnej aparatury pojęciowej. Dyskutowano nad głównymi twierdzeniami i narzędziami pojęciowymi zawartymi w pracy J. Kossaka: *Rozwój kultury w Polsce Ludowej*, Warszawa 1974, i A. Sicińskiego: *Dziś i jutro kultury polskiej*, Warszawa 1975, oraz nad тезami A. Nowickiego: *Wytwory kultury z punktu widzenia ich przekształcalności*, gdzie wyodrębnił on 16 rodzajów ich przekształceń³.

Podzespół katowicki, który miał być odpowiedzialny za dział polskiej filozofii katolickiej, zorganizował XI Sesję (13 III 1976) w Uniwersytecie Śląskim. Autorzy przedstawionych referatów (Cz. Głombik: *Problem akceptacji filozofii narodowej jako dziedzictwa kultury w poglądach A. Molickiego*; mgr Bogusław Szubert: *Ideowe przesłanki koncepcji historii filozofii polskiej w poglądach Maurycego Straszewskiego*; mgr Bronisław Czech: *Konstanty Michalski: historia filozofii – filozofia – kultura*) nawiązali do wypowiedzi A. Nowickiego, który dokonał analizy pojęcia interpretacji, pokazał źródła błędów popełnianych przy interpretowaniu i postawił przed Zespołem zadanie nie tylko interpretowania tekstów filozoficznych i dzieł sztuki, ale i budowania „teorii interpretacji”. Uczestnicy Zespołu wzięli aktywny udział w pierwszym w Polsce Ludowej Ogólnopolskim Zjeździe Filozoficznym (Lublin, 20–23 VI 1977). Spośród członków Zespołu referaty wygłosili: prof. dr hab. A. Nowicki: *Polska filozofia kultury XX wieku (1918–1939). Problemy – próby oceny – program badań*; doc. dr hab. J. Szmyd: *Badania polskie w dziedzinie historii filozoficznej krytyki religii (1945–1975)*; doc. dr hab. Cz. Głombik: *Katolicka reinterpretacja polskiej filozofii narodowej w warunkach popowstaniowych sporów o tradycję*; doc. dr hab. Henryk Pisarek (Uniwersytet Wrocławski): *Badania polskie nad filozofią radziecką (metodologia historii filozofii i filozofia kultury)*; dr A. Klinger: *Polskie badania marksistowskie nad filozofią włoskiego Odrodzenia*. Tezy tych referatów zaprezentowano na XII Sesji (22 V 1976 r.) w Zielonej Górze.

Zadania wynikające z udziału Zespołu w badaniach należących do problemu węzłowego 11.1 (Polska kultura narodowa), temat 1 (Teoria kultury) i do problemu międzyresortowego III.15 (Dzieje myśli filozoficznej i społecznej

³ Por. A. Nowicki: *Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności*, „Studia Filozoficzne” 1975, 12, s. 77–90.

w Polsce), temat 1.4.1 (Polska filozofia kultury XX wieku) analizowano na XIII Sesji (12 VI 1976).

Cała praca Zespołu i kolejne Sesje zostały podporządkowane realizacji tych badań. Przewidywano na lata 1980–1982 wydanie dwóch prac zbiorowych podsumowujących pracę Zespołu w ramach obu problemów o łącznej objętości ok. 100 arkuszy pod roboczymi tytułami: 1) *Teoria kultury świeckiej*, 2) *Zarys dziejów polskiej filozofii kultury XX wieku* (lub: *Zarys dziejów filozofii polskiej okresu 1918–1939*) i podjęcie pracy nad filozofią polską lat 1945–1980, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki filozofii kultury. Szybko jednak, z powodów niezależnych od Zespołu, realizacja tego ambitnego planu się załamała. Nastawały lata „wchodzenia w kryzys” i ostrych cięć budżetowych. Jak zwykle zaczęto od obniżki funduszy na prowadzenie badań naukowych i wielu z rozpoczętych przedsięwzięć nie ukończono, a ukończone „zdobią” archiwa instytucji koordynujących badania.

Mimo to w czwarty rok swego istnienia Zespół wchodził z rozmachem. Dla uczczenia 500-lecia śmierci wolnomysłnego humanisty, od którego rozpoczynają się dzieje wolnej myśli w Polsce, Grzegorza z Sanoka (1406–1477) zorganizowano wspólnie z Polskim Towarzystwem Religioznawczym i Wojewódzkim Zarządem Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej w Lublinie, okolicznościową Sesję (XVII, w dn. 28–29 I 1977). Wygłoszono 11 referatów, i co ważniejsze, zostały one — wzbogacone o bibliografię opracowań i ważniejszych wzmianek o Grzegorzu z Sanoka — wydane drukiem (Lublin 1979). Sesji towarzyszyła wystawa starych druków, opracowań i ikonografii Grzegorza z Sanoka oraz muzyka renesansowa z tabulatury Jana z Lublina. Będzie to odtąd stały element kompozycyjny spotkań, przekształcających się powoli w sympozja filozoficzno-muzyczne.

XVIII Sesja (10–11 XII 1977) też miała rocznicowy charakter: XX-lecie zorganizowanego ruchu laickiego w Polsce Ludowej, 375 rocznica śmierci Sebastiana Klonowica i 100 rocznica urodzin Jana Hempla.

Na Sesji XIX (22–23 IV 1978) uczczono 160 rocznicę urodzin Karola Marksa (A. Nowicki: *Znaczenie „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie” dla teorii kultury świeckiej*) i 100 rocznicę urodzin Władysława Witwickiego (prof. dr hab. J. Szmyd: *Wprowadzenie do psychologii religii Władysława Witwickiego*; dr Halina Moszczyńska (UJ, Kraków): *Eksperyment psychologiczny Witwickiego w badaniach nad wiarą religijną*; mgr Andrzej Latała (Kraków): *Teoria wiary religijnej Władysława Witwickiego*; dr K. Skurjat-Stawska: *Wkład Władysława Witwickiego w budowę teorii kultury świeckiej*; dr Ewa Borowiecka (UMCS): *Antropologia filozoficzna Władysława Witwickiego*; mgr Ryszard Jadcak (UMK, Toruń): *Antyklerykalizm Witwickiego*; prof. dr hab. A. Nowicki: *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności w listach Władysława Witwickiego*).

23 IV 1978 był „dniem krakowskim”. Z. referatami wystąpili członkowie podzespołu krakowskiego (J. Szmyd: *Problem kultury robotniczej w filozofii polskiej okresu 1918–1939*; mgr Henryk Nawara: *Koncepcja kultury i filozofii*

u Ignacego Myślickiego (1874–1935); mgr Eugenia Basara-Lipiec, mgr Antoni Komendera: *Trzy typologiczne pojęcia kultury ludowej*; mgr Elżbieta Padło: *Rola kultury w procesie kształtowania człowieka przyszłości*; mgr Roman Wawrykowicz: *Polska kultura międzywojenna w pismach krytycznych Ignacego Fika (1904–1942)*; dr Roman Padoł: *Z problematyki religii i kultury w polskim modernizmie*. W pierwszym dniu Sesji wzięło udział 59 osób, w tym 3 profesorów, 3 docentów, 16 doktorów, 17 mag. istrów, 20 studentów i innych osób. W drugim uczestniczyły 63 osoby.

W listopadzie (25 XI) 1978 r. Zespół wziął udział w obchodach 60 rocznicy odzyskania niepodległości organizując popularnonaukową sesję (XX) na temat: *Polska filozofia kultury 1918–1939*, gdzie m. in. A. Nowicki przedstawił pracę *Spory międzywojenne o kształt kultury polskiej*. W drugim dniu Sesji zajęto się referatami: *Elementy kultury świeckiej* (A. Nowicki), *Kultura polityczna jako element kultury świeckiej* (S. Symotiuk), *Kultura ludowa na przykładzie twórczości Jana Stanisława Bystronia* (dr Florian Donocik z UŚ w Katowicach).

Wyjątkowy charakter miała Sesja XXI (26 V 1979). Odbędzie się ona w Warszawie, w Pałacu Kultury i Nauki i poświęcono ją 40-leciu pracy naukowej i 60-leciu urodzin Profesora dr hab. Andrzeja Nowickiego — kierownika Zespołu, a jednocześnie prezesa Polskiego Towarzystwa Religioznawczego i redaktora naczelnego „Euhemera — Przeglądu Religioznawczego”, autora przeszło 800 publikacji oraz promotora 20 prac doktorskich i 65 magisterskich. 17 autorów przedstawiło sylwetkę i twórczość Profesora, a całość materiałów wydrukował „Euhemer” (1979, 4, s. 160).

Na Sesji XXII (27 X 1979 r.) wrócono do podstawowej problematyki teoretycznej. W referacie *Wybrane problemy teorii kultury świeckiej* A. Nowicki sformułował, co należy rozumieć przez „świecką kulturę socjalistyczną”. Takie miano może nosić tylko taka kultura, w której występują trzy następujące cechy:

- 1) brak społecznych barier uczestnictwa w kulturze,
- 2) humanistyczne, demokratyczne, racjonalistyczne, internacjonalistyczne treści w świadomości społecznej i w wytwarzanych dziełach,
- 3) brak podziału społeczeństwa na „podmiot” (czyli „inżynierów dusz ludzkich”) i „masę”, będącą biernym przedmiotem oddziaływań kulturalnych; przekształcanie się całego społeczeństwa w „podmiot polityczny”, podmiot kultury, podmiot historii, podmiot autokreacji

Z określeń tych wynika, że „świecka kultura socjalistyczna” to wciąż jeszcze zadanie do zrealizowania.

W związku z przekazaniem do Wydawnictwa Lubelskiego książki *Nauczyciele* (Lublin 1981) A. Nowicki przedstawił *Tezy o zasadach świeckiego wychowania*. Kontynuacją problematyki elementów kultury były wystąpienia N. Żmijewskiego o kulturze muzycznej i mgr Gerarda Głuchowskiego (UMCS) o kulturze logicznej i kulturze filozoficznej.

Kolejna (XXIII) dwudniowa (14–15 VI 1980) Sesja połączona została

z zakończeniem rocznego Podyplomowego Studium Filozoficzno-Religioznawczego. Wiodącym tematem 19 wystąpień był *Czas w kulturze świeckiej*⁴. Większość referatów opublikowano w książce *Czas w kulturze* (Lublin 1983, s. 115).

Sesję XXIV zorganizowano 15 XI 1980 r. na temat *Kultura świecka a demokracja socjalistyczna*. Jej głównym punktem programowym była dyskusja nad książką prof. dr hab. Stanisława Ehrlicha (Warszawa) *Oblicza pluralizmów* (Warszawa 1980) z udziałem autora. Była to ostatnia Sesja przed trwającą dwa i pół roku przerwą. Załamały się ostatecznie badania w ramach ogólnopolskich problemów badawczych. Nie udało się wydać pracy zbiorowej o kulturze świeckiej (z materiałów opracowanych przez Zespół w latach 1976–1980 liczących ok. 2000 stron).

Spotkanie XXV odbyło się 11 VI 1983 z okazji 100 rocznicy śmierci Karola Marksa (1818–1883). Program zawierał: referat A. Nowickiego: *Myśl Marksa o przekształcaniu świata i jej znaczenie dla religioznawstwa*; ogólną dyskusję o inkontrologii w związku z publikacją trzeciego tomu prac zbiorowych Zespołu; dyskusję nad książkami doc. dr hab. Cz. Głombika: *Metafizyka kultury* (Warszawa 1983), *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka* (Katowice 1983). Nowym współorganizatorem kolejnych Sesji zostaje obok ZW TKKŚ również Międzywojewódzki Ośrodek Doskonalenia Kadr Laickich w Lublinie. Pomieszczeń użycza Klub Międzynarodowej Prasy i Książki w Lublinie przy ulicy Grażyny. W płaszczyźnie merytorycznej dominującą rolę w Zespole zaczyna odgrywać jedenastoosobowy Zakład Filozofii Kultury UMCS.

XXVI Sesja (24 VI 1983) odbyła się w Chełmie i została zorganizowana przez pracowników Zakładu pod hasłem 100 rocznicy śmierci K. Marksa.

Sylwetkę, dorobek i znaczenie „Orła ateistów polskich” — Kazimierza Łyszczyńskiego (1634–1689) w 350-lecie jego urodzin zaprezentowano na XXVII Sesji (3 III 1984). Obrady wzbogacone zostały, co stanie się nieodłącznym elementem każdej następnej Sesji, montażem literacko-muzycznym. Co prawda było to robione i wcześniej, ale tym razem „muzyka filozoficzna” po raz pierwszy została wykonana „na żywo”. Beata Tęcza wykonała kompozycję *Śnieg* będącą rezultatem spotkania kompozytorki z filozofią Vaniniego zapowiadając tym samym temat kolejnej Sesji: 400 rocznica urodzin Vaniniego. W dniach 6–7 VI 1984 r. na XXVIII i XXIX Sesji OZFK i FP (Zamość, Lublin) spotkali się dwaj wybitni znawcy Vaniniego: prof. Giovanni Papuli z Uniwersytetu w Lecce i prof. A. Nowicki, aby skonfrontować wiedzę o filozofie z Taurisano. „Owocem” spotkania była rocznicowa publikacja *W 400-lecie urodzin Vaniniego* (Lublin 1985).

Bohaterem XXX Sesji (1 XII 1984) był Giordano Bruno. O jego filozofii muzyki mówił prof. A. Nowicki. Autoprezentacji swoich prac habilitacyjnych

⁴ Por. obszernie omówienie Cz. Gryko: *Czas wymiarem naszego istnienia*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, 10 (183), s. 159–164.

dokonali: doc. dr Stefan Folaron z WSP w Częstochowie — *Filozofia Taurellusa (1547–1606)* i S. Symotiuk — *Negacja a krytyka*, zaś mgr Krzysztof Wieczorek (UŚ w Katowicach) porównał inkontrologię z katolicką (agatologiczną) filozofią spotkania, będącymi przedmiotem jego rozprawy doktorskiej.

W dniu 16 III 1985, po raz pierwszy w Polsce, zorganizowano Sympozjum filozoficzno-muzyczne poświęcone twórczości Ernsta Blocha (1885–1977) połączone z analizą najnowszych kierunków współczesnej teologii, szczególnie teologii wyzwolenia. Prof. A. Nowicki przedstawił filozofię muzyki E. Blocha i „Heptaplusa”, czyli lektyczny portret jego filozofii. Mgr Anna Czajka (Warszawa), która miała okazję zaznajomić się z archiwum Blocha w Tybindze, próbowała dociec teoretyczno-praktycznych podstaw jego filozofii nadziei. Referat *Pojęcie materii w filozofii Ernsta Blocha – Bloch o „ateizmie w chrześcijaństwie” i „teologii rewolucji”* wygłosił dr Józef Kosian (Wrocław). Filozoficzne źródła i społeczne implikacje teologii wyzwolenia były analizowane przez dr Zbigniewa Stachowskiego (WAP Warszawa).

O Stanisławie Brzozowskim (1878–1911) i Władysławie Witwickim mówiono na Sesji XXXII (15 VI 1985 r.)⁵.

Merytoryczna zawartość piątego tomu prac zbiorowych (poza trzema już wspomnianymi, czwarta praca zbiorowa nosiła tytuł *Filozofia przestrzeni*, Lublin 1985, s. 158) pod tytułem *Filozofia kultury* zaprzętała uwagę uczestników XXXIII Sesji (19 IV 1986).

Na ostatniej XXXIV Sesji (7 VI 1986) goszczono włoskiego kompozytora, muzykologa i filozofa kultury prof. Borisa Porenę z Konserwatorium św. Cecylii w Rzymie, który mówił o znaczeniu „nowej dydaktyki muzyki” dla filozofii kultury i o doświadczeniach Ośrodka Badań i Metakulturalnego Eksperymentowania w Sabinie. Inkontrologicznej interpretacji twórczości Mozarta dokonał prof. A. Nowicki. Ateistyczną filozofię kultury Antoniego Bolesława Dobrowolskiego (1872–1954) przedstawiła dr Eulalia Michnowska (Akademia Nauk Społecznych w Warszawie).

Obchody trzydziestolecia odrodzonego ruchu laickiego w Polsce Ludowej zainaugurowano na Sesji XXXV (24 stycznia 1987 r.). Dyskutowano nad książką A. Nowickiego: *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność* (Warszawa 1986, s. 367) i nad podręcznikiem religioznawstwa („Euhemer” 1986, 3–4, s. 447).

Spór o religioznawstwo w szkole średniej i próbę zdyskredytowania nowego przedmiotu przez prasę katolicką przedstawił dr Czesław Gryko (UMCS Lublin).

Świeckim tradycjom epoki oświecenia poświęcono Sesję XXXVI (16 V 1987). „Filozofia spotkania i filozofia dialogu” to hasło Sesji XXXVII (5 III 1988). Charakter międzynarodowy z udziałem gości zagranicznych miała Sesja XXXVIII (19 XI 1988) poświęcona uczczeniu Kazimierza Łyszczyńskiego w 300 lat od jego śmierci.

⁵ Por. sprawozdanie z Sesji: Cz. Gryko: *Myśliciele polscy – rocznik 1878*, „Studia Filozoficzne” 1986, 5, s. 194–196.

HABILITACJE I DOKTORATY

Badania prowadzone przez członków Zespołu powiązane były z pisanymi przez nich pracami habilitacyjnymi i doktorskimi. Koncepcje tych prac omawiano na posiedzeniach sesyjnych. W okresie istnienia Zespołu kilku jego uczestników, mianowicie: Antoni Klinger (*Problematyka świeckiej kultury socjalistycznej w Polsce Ludowej w latach 1957–1973*, Zielona Góra 1976), Stanisław Jedynak (*Etyka polska w latach 1863–1918*, Warszawa 1977), Eugeniusz Szafrąński (*Treści i formy kultury świeckiej polskich postępowych organizacji młodzieżowych (1936–1948)*, Zielona Góra 1978), Henryk Borowski (*Kantowska filozofia religii*, Lublin 1982), Czesław Głombik (*Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982; *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka*, Katowice 1983), Roman Padoł (*Człowiek i świat człowieka. Antynomie i wartości filozofii Edwarda Abramowskiego*, Kraków 1983), Piotr Szydłowski (*Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918–1939*, Warszawa-Kraków 1984) habilitowali się, Eulalia Sajdak-Michnowska (*Przesłanki dialogu z marksistami w polskiej refleksji katolickiej*, Warszawa 1987), Stefan Symotiuik (*Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki w polskich sporach filozoficznych XX wieku*, Lublin 1987). Doktoryzowali się: Piotr Szydłowski (*Poglądy filozoficzne Szymona Starowolskiego*), Krystyna Skurjat-Stawska (*Historia filozofii w pracach Władysława Witwickiego*), Jerzy Jarco (*Filozofia kultury Tadeusza Boya-Żeleńskiego*), Joanna Laskowska-Stasiuk (*Praca a wszechstronny rozwój osobowości w filozofii radzieckiej lat 1961–1975*), Władysław Rykfa (*Filozofia kultury niemieckiego romantyzmu – młody Schelling, Schleiermacher, Fr. Schlegel*), Zdzisław Kalita (*Filozofia kultury Giannozza Manettiego*), Gerard Głuchowski (*Filozofia kultury Jana Władysława Dawida*), Ewa Stawowy-Mucha (*Filozofia kultury Stefana Czarnowskiego*), Bogumiła Truchlińska (*Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*), Czesław Gryko (*Socjologiczna teoria kultury Józefa Chalasińskiego*), Józef Dobrowolski (*O pojęciu „magii naturalnej” u Giambattisty Della Porty*), Maria M. Rudiuk (*Filozofia kultury Tadeusza Kotarbińskiego*), Ryszard Setnik (*Filozofia kultury Andrzeja Stawara*), Zofia Majewska (*Filozofia kultury Romana Ingarдена*). Wymieniłem tylko te osoby, które doktoryzowały się u prof. A. Nowickiego. Ukończone są już prace Anny Kossowskiej (*Filozofia kultury Ludwiga Feuerbacha*) i Ireneusza Bobera (*Filozofia kultury Izydory Dąbskiej*).

WSPÓŁPRACA Z OŚRODKAMI ZAGRANICZNYMI

Z racji osobistych powiązań prof. A. Nowickiego z Włochami (członek rzeczywisty zagraniczny Akademii Nauk Moralnych i Politycznych w Neapolu, członek zagraniczny rady naukowej „Centro Studi Vaniniani”, honorowy obywatel miast Taurisano i Nola) Zespół łączył ściśle kontakty z włoskimi

uczonymi. Szczególnie owocna współpraca została nawiązana z uniwersytetem w Lecce. Podejmuje się wspólne badania (studia nad Vaninim) i organizuje wspólne sympozja.

Odwiedziło nas wielu gości zagranicznych, m. in. prof. Aldo Trione (1975), prof. Giovanni Papuli (1976 i 1984), dr Giuseppe Dell'Anna (1976), prof. Clara Gallini (1976), prof. Antonio Verri (1978 i 1984), prof. Boris Porena (1986), prof. Jekaterina S. Prokoszina i Wiaczesław F. Szalkiewicz z Mińska oraz prof. Eugenius Wasilewskis z Wilna (1988)

Napisanie tego sprawozdania stało się możliwe dzięki starannie prowadzonej dokumentacji prac Zespołu. Drukowane zaproszenia i Księga Pamiątkowa (w 6 tomach) stanowią źródłową podstawę opracowania obok sprawozdań z sympozjów drukowanych w „Studiach Filozoficznych”, „Ruchu Filozoficznym”, „Euhemerze”, w miesięczniku „Człowiek i Światopogląd”, w „Argumentach”, w „Tak i Nie” i w prasie codziennej.

SUMMARY

The Nation-wide Team for Research in Philosophy of Culture and Polish 20th-Century Philosophy, founded and headed by Prof. Andrzej Nowicki, Ph.D., has been active since November, 1973. The Team groups some thirty scholars, including three full professors. Their studies concentrate on the problems of “socialist culture”, “Polish national culture”, and “secular culture”. The principal aim of their work is the construction of a theory of secular culture or, speaking more precisely, a theory of Polish secular, socialist culture and the development of a set of conceptual tools necessary for practising philosophy of culture as well as programming the creation of Polish secular, socialist culture. The main activities of the Team assume the form of regularly organized sessions (so far 38 Sessions have been held). The results of the Team's work include books and articles in journals (especially in “Euhemer”, “Studia Filozoficzne”). The collective publications of the Team, of which six volumes have so far been published, are also important achievements. The Team maintains close contacts with foreign centres, especially with academic institutions in Italy.

РЕЗЮМЕ

Общепольская Группа Философии Культуры и Польской Философии XX века, организованная и возглавляемая проф. др. Анджеем Новицким, работает с ноября 1973 года. Коллектив объединяет около 30 научных работников, среди них трех профессоров. Исследовательские работы Группы сосредоточены на вопросах „социалистической культуры”, „польской национальной культуры” и „светской культуры”. Своей основной задачей Группа ставит создание теории светской культуры, а точнее польской светской социалистической культуры и выработку методов исследования необходимых для того, чтобы заниматься как философией культуры так и планированием создания польской светской социалистической культуры. Основная форма работы Группы — регулярно организованы Сессии (до настоящего времени состоялось XXXVIII Сессии). Результатом работ Группы являются книги, статьи и журналы (особенно „Euhemer” и „Studia Filozoficzne”). Заслуживают тоже внимания собранные труды работников Группы которых вышло до сих пор шесть томов. Группа сотрудничает с Заграницей, особенно с научными центрами Италии.

Druk: Sekcja Małej Poligrafii IUNG Putawy
Zam. 66/F/90 nakł. 500 + 25 egz. B - 5

⁶ Por. sprawozdanie z Sesji: Cz. Gryko: *Filozofia spotkania i filozofia dialogu. Sympozjum filozoficzno-muzyczne*, „Studia Filozoficzne” 1989, 3, s. 183–186.

1. H. Ogryzko-Wiewiórowski: Zastosowanie analizy treści w badaniach socjologicznych
The Application of Content Analysis in Sociological Studies
2. Z. Welcz: Społeczeństwo i dewiacja w funkcjonalizmie i symbolicznym interakcjonizmie
Society and Deviation in Functionalism and Symbolic Interactionism
3. W. Mirowski: Sąsiedztwo miejskie jako idea w działaniach reformatorskich i pojęcie socjologiczne
Urban Neighbourhood as an Idea in Reformatational Activities and as a Sociological Concept
4. J. Styk: Dyfuzja innowacji a proces modernizacji wiejskich społeczności lokalnych
The Diffusion of Innovations and the Process of Modernizing Local Rural Communities
5. I. Machaj: Z zagadnień integracji kulturowej społeczności lokalnej uprzemysławianej
On Some Problems of Cultural Integration of a Local Community under Industrialization
6. S. Stachnik-Czajkowska: Procesy integracji organizacyjnej w zakładzie pracy
Process of Organizational Integration in a Working Place
7. W. Piątkowski: Lecznictwo niemedyczne. Próba spojrzenia socjologicznego
Non-medical Healing. An Attempt at a Sociological View
8. M. Wiewiórowska: Sytuacje i działania pielęgnacyjne wobec człowieka chorego
The Activity of Nursing the Sick
9. M. Chodkowska: Role rodzinne kobiet wiejskich w rodzinach obciążonych alkoholizmem
Family Roles of Rural Women in Families Burdened with Dipsomania and Alcoholism
10. St. Kosiński: Rosyjska medycyna ziemiska i jej polska akomodacja
Russian Rural County Medicine and Its Polish Accomodation

Adresse:

UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ

BIURO WYDAWNICTW

Plac Marii

Curie-Skłodowskiej 5

20-031 LUBLIN

POLOGNE

Cena zł 9000,-