

Barbara Tuchańska

Ontologia kulturowa : zarys konstrukcji

Diametros nr 41, 127-151

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ONTOLOGIA KULTUROWA: ZARYS KONSTRUKCJI

– Barbara Tuchańska –

Abstrakt. Projekt ontologii kulturowej ma na celu skonstruowanie takiej modyfikacji Heideggerowskiej ontologii bycia, w której uwzględnione może być historyczne bycie wspólnotowe i kulturowy aspekt wszelkiego bycia. W części pierwszej tematem rozważań są: uzasadnienie użycia określenia 'ontologia kulturowa', powody konieczności wykroczenia poza analizę fenomenologiczną ku filozofowaniu ontologicznemu, następnie poza analitykę Dasein i podjęcie ontologicznej analizy wspólnot i dziejów, która wymaga przekształcenia ontologii społeczno-historycznej w ontologię kulturową, ponieważ wszystkie sposoby bycia, ludzkie i nieludzkie jednakowo, mają kulturowy charakter. Omówione są także przedontologiczne wykładnie kultury i rozstrzygnięte pytanie, do czego przydatna może im być ontologia kulturowa.

Słowa kluczowe: Heidegger, ontologia bycia, ontologia kulturowa, Dasein, kultura, kulturowość bycia, wspólnota, wspólnotowość bycia, dzieje, historyczność bycia.

Artykuł przedstawia projekt ontologii kulturowej jako pewnego rodzaju ontologii bycia, nawiązującej do ontologii bycia Martina Heideggera i hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera.

Swoistością ontologii bycia jest pytanie nie o byty, nie o to, **co** istnieje, ale o to, **jak** istnieje to, co istnieje. Innymi słowy, stawia się w niej pytanie o to, co to znaczy, **że** coś jest, czyli na czym polega bycie, i **jak** jest to, co jest, a więc jakie są sposoby bycia¹. Z punktu widzenia takiej ontologii pytanie o to, co istnieje (podstawowe pytanie tradycyjnej ontologii), w ogóle nie jest zagadnieniem ontologicznym, lecz ontycznym, czyli stawianym na gruncie przesądzonego już rozumienia bycia, mianowicie rozumienia go jako obecności². Z perspektywy ontologii bycia przekonanie, na którym ufundowana jest tradycyjna ontologia, że możemy zna-

¹ To uściślenie ma kluczowe znaczenie, ponieważ wskazuje, że punktem odniesienia jest dla mnie ontologia z *Bycia i czasu* Heideggera, a nie ta późniejsza, budowana po zwrocie. Na temat różnicy między nimi zob. Borowska [2008] s. 105–108.

² Heidegger [1994] 11. Zgodnie z tradycją podaję nie numer strony polskiego wydania, lecz paginę wydania oryginalnego. Stosując się do sugestii recenzenta, posługuję się terminem 'Dasein', a nie 'jestestwo' w omówieniach koncepcji Heideggera. Natomiast w prezentacji mojego własnego stanowiska używam terminu 'jestestwo', ponieważ uważam, że jest on, tak jak termin 'Dasein', „czystym wyrazem bycia” (ibidem), a ponadto zaznaczam w ten sposób różnicę między Heideggerowską analityką Dasein i proponowaną przeze mnie ontologią bycia.

leżć odpowiedź na pytanie o to, co istnieje, w apriorycznej spekulacji filozoficznej, wynika z ignorowania faktu, że tak jak już jesteśmy-w-świecie, zanim zaczniemy filozofować na temat świata i badać go, tak samo mamy do czynienia z tym, co jest, zanim zaczniemy budować ontologiczną odpowiedź na pytanie o to, co jest. Z tym, co jest, mamy do czynienia między innymi w przeżyciach i to one stanowią grunt ontycznych i ontologicznych rozstrzygnięć³.

Projektowana tu ontologia kulturowa stanowi rozwinięcie ontologii społeczno-historycznej, która w pracy *Science Unfettered* była polem rozważań ontologicznych nad nauką, ukazujących ją jako historyczną i wspólnotową praktykę⁴. Ontologia społeczno-historyczna wykroczyła poza Heideggerowską analitykę Dasein, ponieważ uczyniła swoim tematem nie tylko ludzkie bycie indywidualne, ale także – równoległe i w ścisłym powiązaniu z nim – bycie wspólnotowe.

Ustalenia ontologiczne przedstawione w książce *Science Unfettered* pozostają dla mnie ważne, ale podjęcie bardziej szczegółowej analizy ontologicznej nauk humanistycznych, tematyzacja ludzkiej twórczości i jej badania, a także rozważenie natury rzeczywistości, z którą mamy do czynienia w różnorodnych praktykach, wymagają uszczegółowienia tej ontologii i rozbudowania jej o ustalenia dotyczące kultury. Wymagają, krótko mówiąc, przekształcenia ontologii społeczno-historycznej w ontologię kulturową, czyli taką, w której nadal tematyzowane jest bycie wspólnot ludzkich, ludzkie dzieje, bycie człowieka we wspólnotach i w dziejach oraz świat wspólnotowy, ale przede wszystkim ze względu na ich aspekt kulturowy. W ontologii kulturowej rozważane jest **kulturowe ukonstytuowanie bycia**.

Jeśli jednym z ważnych dzisiejszych zadań intelektualnych jest – jak podkreśla wielu myślicieli⁵ – budowanie rozumienia innych wspólnot, ich kultur i światów lub budowanie porozumienia, dzięki któremu może się rozszerzać nasza wspólnota, to ontologia bycia, która podejmuje analizę bycia w perspektywie wspólnotowej, historycznej i kulturowej, może w realizacji tego zadania uczestniczyć. Zaspokoić ona może także wskazywaną przez socjologów potrzebę ontologii, którą mogłyby zastosować badania społeczne po zwrocie kulturowym⁶.

³ Zgodnie z fenomenologiczną tradycją posługuję się tu pojęciem przeżycia, a nie znacznie węższym empirystycznym pojęciem doświadczenia. Przeżywanie jest podstawą rozstrzygnięć ontycznych, bo to w nim obcujemy z bytami, i punktem wyjścia analiz ontologicznych, czyli poszukiwania warunków umożliwiających zjawianie się bytów, a także warunków tego, co strukturuje faktyczne sposoby bycia różnych bytów.

⁴ McGuire, Tuchańska [2000] s. 86–177.

⁵ Dux [2011] s. 20; Rorty [1999] s. 284–285.

⁶ Roseneil, Frosh [2012] s. 1. Zwrot kulturowy (zwrot ku kulturze) dokonał się w socjologii (amerykańskiej) w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Polegał na zakwestionowaniu obiego-

Ontologia kulturowa powinna zdać sprawę z tego, że pojmujemy nasze życie i działanie, a także nasz świat „nie jako czysto naturalne czy zadane przez Boga, lecz jako coś robionego i przerabianego przez człowieka, w zgodzie ze standardami i celami również stworzonymi przez ludzi”, że – jak podkreśla Gyorgy Markus – współczesność „zna siebie jako kulturę i to jedną z wielu”⁷. Taka autorefleksyjna świadomość czyni współczesne społeczeństwo społeczeństwem kultury⁸, i to właśnie z tej perspektywy oczywista staje się potrzeba znalezienia w ontologii bycia miejsca dla pojęcia kultury. Każde bycie, zarówno ludzkie, jak i nieludzkie, jest bowiem zawsze kulturowe. Inni ludzie i byty zjawiają nam się w horyzoncie naszej kultury, a świat nie jest niczym więcej niż światem konkretnej kultury. Stwierdzenia te – wyrażające przedontologiczne rozumienie kultury – wymagają oczywiście rozwinięcia, dopracowania, a nawet skorygowania.

1. Kwestie wstępne

Rozpocznę od rozstrzygnięcia kilku pytań odnoszących się do samej ontologii kulturowej. Pierwsze dotyczy powodów określenia jej jako kulturowej, kolejne – konieczności przekroczenia fenomenologicznego punktu widzenia ku filozofowaniu ontologicznemu, konieczności wyjścia poza analitykę Dasein i podjęcia ontologicznej analizy wspólnot i dziejów, a ostatnie – uzasadnienia tego, że ontologia społeczno-historyczna nie jest wystarczająca do rozjaśnienia ludzkiego bycia i wymaga przekształcenia w ontologię kulturową.

1.1. DLACZEGO ONTOLOGIA KULTUROWA, A NIE ONTOLOGIA KULTURY?

Odpowiedź na to pytanie zacząć wypada od przypomnienia, że Heideggerowska ontologia nie jest ani specyficzną ontologią egzystencji, ani ontologią egzystencjalistyczną, lokującą się obok na przykład ontologii Jean-Paula Sartre’a. Analogicznie projektowana tu ontologia nie jest ani ontologią kultury, ani ontologią kulturalistyczną.

Ontologie egzystencji i ontologie kultury to koncepcje budowane w podmiotowo-przedmiotowym (ontycznym) polu badawczym, w którym to, co tematyzowane, egzystencja lub kultura, traktowane jest obiektywistycznie, jest uprzedmiotawiane, a badacz zajmuje (iluzoryczną) pozycję zewnętrzną w stosunku do swojego tematu. W takiej ontologii kultura rozumiana jest substancjali-

wego przekonania, że „wyjaśnienie socjologiczne powinno zawsze uprzywilejowywać czynniki strukturalne lub materialne”, które jest charakterystyczne dla tradycji neomarksistowskiej i dla neowebereowskiej materialistycznej socjologii (Alexander, Jacobs, Smith [2012] s. 7-9).

⁷ Markus [2011] s. 18.

⁸ Ibidem.

stycznie jako byt (system, struktura itp.), domagający się ugruntowania w czymś prekulturowym lub bardziej uniwersalnym. Z kolei ontologia kulturalistyczna, tak samo jak ontologia egzystencjalistyczna, zapożycza pojęcia z tego, co tematyzuje, na przykład z empirycznych (potocznych lub naukowych) koncepcji człowieka czy kultury, i stosuje je *in extenso*. W efekcie nie wykracza, podobnie jak ontologia kultury, poza analizę ontyczną w Heideggerowskim sensie. Natomiast Heidegger w swojej analizie ontologicznej wychodzi wprawdzie od pojęć i koncepcji przedontologicznych, czyli obecnych w tym, co tematyzuje, ale na nich nie poprzestaje, lecz rozjaśnia bycie, szukając struktur konstytuujących faktyczne sposoby bycia i warunków umożliwiających cechy, z którymi zjawiają nam się byty⁹.

Tym, co odróżnia projektowaną tu ontologię kulturową od ontologii kultury i ontologii kulturalistycznych, jest więc po pierwsze nieobiektywizujące podejście do kultury i po drugie świadomość własnej przynależności do bycia w tym sensie, że budowaniu ontologii kulturowej towarzyszy świadomość, że ono samo jest składnikiem ludzkiego (samo)rozumienia, tworzenia kultury i wreszcie – ontologicznie rozumianego zatroskania. Jak ontologia egzystencjalna jest refleksją egzystencji nad samą sobą, tak ontologia kulturowa jest refleksją kultury nad samą sobą. Brzmieć to może paradoksalnie, ale nabiera sensu, jeśli uświadomić sobie konieczność wykroczenia poza tradycyjnie rozumianą analizę fenomenologiczną.

1.2. DLACZEGO PERSPEKTYWA TRADYCYJNIE ROZUMIANEJ ANALIZY FENOMENOLOGICZNEJ WYMAGA PRZEKROCZENIA KU FILOZOFOWANIU ONTOLOGICZNEMU?

Punktem wyjścia analizy fenomenologicznej jest przeżywanie przez jednostkę świata i sam ten świat – korelat świadomości (transcendentalnej). Świat nie jest w niej oczywiście ujęty w sposób obiektywizujący w metafizycznym sensie; nie jest rzeczywistością niezależną od podmiotu, rzeczą-samą-w-sobie, lecz światem wziętym „ze współczynnikiem humanistycznym”, a właściwie „współczynnikiem świadomościowym”. Świat ten pozostaje bowiem światem indywidualnym, „moim”, światem-mojego-przeżywania.

Tym, co warte zapożyczenia z fenomenologii, a nawet – jak się zaraz okaże – musi zostać z niej przejęte, jest przekonanie, że przeżywanie jednostkowe jest w pewnym sensie nieuchronnym i nieprzekraczalnym punktem wyjścia filozofo-

⁹ W jakimś stopniu zbliżona jest opozycja wprowadzona przez Jeffrey'a Alexandra w 1996 roku między socjologią kultury i socjologią kulturową. Ta pierwsza jest socjologicznym badaniem kultury („domów wydawniczych, orkiestr symfonicznych i muzyki country”), a ta druga badaniem socjologicznym, które jest „skoncentrowane wokół znaczeń”. Z punktu widzenia socjologii kulturowej „działanie jest symboliczne a porządek kulturowy” (por. Alexander, Jacobs, Smith [2012] s. 7-9, 22).

wania. Husserl ma rację, twierdząc że „nie istnieje dające się pomyśleć miejsce, gdzie życie świadomości ulegałoby, lub mogłoby ulegać, przerwaniu, a my docieralibyśmy do transcendencji, która miałaby sens inny niż sens intencjonalnej jedności występującej w obrębie świadomościowej podmiotowości samej”¹⁰. Ma jednak – w moim przekonaniu – rację w ograniczonym zakresie. To prawda, że samoświadomość i jej perspektywa oraz bezpośredni dostęp do samego siebie są epistemologicznie wyróżnione, ale wyróżnienie to sprowadza się jedynie do bycia punktem wyjścia filozofowania, które rozpoznaje, że nie może być prowadzone „znikąd”, z perspektywy obiektywnej, zewnątrzświatowej, ponadludzkiej i ponadhistorycznej.

Uznanie samoświadomości za niezbywalną perspektywę filozofowania nie wymaga jednak, wbrew pozorom, przyjęcia kilku innych przeświadczeń obecnych w fenomenologii Husserla. To właśnie w rezultacie ich przyjęcia przeciwieństwem tego, co obiektywne, staje się to, co subiektywne. Są to w szczególności trzy przekonania dotyczące aktu samoświadomości: (a) jest aprioryczny; (b) jest pierwotny względem wszystkich innych aktów świadomości (myślenia-o, doświadczania, rozumowania) lub (jak u Descartesa i Husserla) względem wszelkiej aktywności człowieka; (c) jego analiza może abstrahować od zewnętrznego oddziaływania kształtującego jednostkę jako podmiot samoświadomości (przekonanie to krytykował choćby Wittgenstein).

Na gruncie Heideggerowskiej ontologii akt samoświadomości nie może być rozumiany ani jako akt aprioryczny, ani jako pierwotny względem innych aktów poznawczych. Nie jest aprioryczny, bo aktywność świadomości, nawet ta skierowana na samą siebie, jest uwarunkowanym składnikiem bycia-w-świecie. Nie jest pierwotny w porządku poznawczym, bo samo stwierdzenie tej pierwotności zakłada możliwość abstrahowania od bycia-w-świecie i oddziaływania społecznego, które kształtuje jednostkę jako podmiot samoświadomości. Tego założenia nie może jednak zachować ontologia bycia, która rozpoznaje bycie-w-świecie i bycie-z-innymi jako niezbywalne struktury ontologiczne ludzkiego bycia. Odrzucenie założenia o apriorycznym charakterze aktu samoświadomości czyni z niego akt wymagający – w porządku genetycznym – materiału „doświadczalnego”, choć nie oznacza to, że materiał ten musi pochodzić z własnego doświadczenia zmysłowego podmiotu; jego źródłem mogą być interakcje z innymi. Te interakcje, w szczególności rozmowa (dialog), w której inni kształtują jednostkę jako **podmiot kulturowy**, realizujący między innymi aktywność poznawczą, wprowadzone zostają dzięki odrzuceniu możliwości abstrahowania od faktu, że nasze bycie jest zawsze byciem-z-innymi.

¹⁰ Husserl [1985] s. 9.

Heideggerowska krytyka przekonania o pierwotności aktu samoświadomości w konstytucji podmiotu i potraktowanie zarówno aktów samoświadomości, jak i świadomości jako uwarunkowanych aktów rozumienia, a rozumienia jako niesprowadzającego się do rozumienia pojęciowego, lecz będącego treścią wszelkiej aktywności Dasein, prowadzi od filozofowania czysto epistemologicznego do filozofowania ontologicznego. Rozpoczyna je Heidegger od rozjaśnienia pojęcia Dasein, czyli pojęcia odnoszącego się zarazem do bycia-tu-oto i do bytu, który jest w ten sposób. Bytu tego nie należy rozumieć jako „przypadku i egzemplarza jakiegoś rodzaju bytu jako obecnego”, bo mówiąc ontologicznie, odnosimy się do Dasein jako do bycia, a nie bytu, jak wtedy, gdy pytamy, czym jest człowiek¹¹. Następnie Heidegger zagłębia się w analizę pojęcia bycia-w-świecie, pojęcia zatroskania i innych pojęć ontologicznych, które uznaje za pierwotne w stosunku do pojęcia poznawczego odnoszenia się do świata.

Odrzucenie pierwotności świadomości pozwala odkryć miejsce, w którym życie świadomości ulega jednak – wbrew Husserlowi – „przerwaniu”. Nie był on w stanie dostrzec tego miejsca, ale miał o tyle rację, że nie pojawia się w tym miejscu prześwit, poprzez który docieramy do bytu, Boga czy ostatecznych warunków konstytutywnych poznania i jego świata. Zjawiają się w nim inni, wspólnota, która kształtuje jednostkę, a także świat wspólnotowy, świat codziennego życia i różnorodnych ludzkich praktyk. Innymi słowy, w akcie naszej własnej samoświadomości uświadamiamy sobie, że jesteśmy „obrazem i podobieństwem” albo „obrazem i przeciwieństwem” innych: tych, którzy nas wychowywali, uczyli, oddziaływali na nas, stwarzali nam możliwości albo zmuszali nas do tego i owego, a także tych, którzy oddziałują na nas aktualnie. Odkrywamy siebie jako istotę społeczną i po tym odkryciu nie możemy już powrócić do punktu widzenia czystej samotniczej samoświadomości, ponieważ usuwa ono wszelkie możliwości „udowodnienia”, że nasza świadomość jest autonomiczna, że nie jest kształtowana społecznie, że nie jest „odwzorowaniem” lub modyfikacją innych świadomości.

W akcie samoświadomości odkrywamy także naszą obecność w świecie i związki z innymi ludźmi. W przekonaniu Heideggera zmusza nas to do uznania, że nasze bycie jest zawsze i nieuchronnie byciem-w-świecie i byciem-z-innymi. Jest takie także w momencie realizowania aktu samoświadomości. Co więcej, jeśli uznamy, że bycie-w-świecie i bycie-z-innymi są nierozzerwalnie związane jako równorzędne struktury Dasein, to także świat i innych musimy uznać za powiązanych. Oznacza to w szczególności, że świat, w którym jesteśmy, jest światem wspólnotowym, „tworzonym i danym” nam przez innych. Określając bycie Dase-

¹¹ Heidegger [1994] 42.

in jako bycie-w-świecie, Heidegger w gruncie rzeczy zgadza się z Husserlem, że – wbrew Descartesowi – w akcie samoświadomości nie odkrywamy Boga, Bytu czy obiektywnej rzeczywistości, bo odkryć nie możemy, jeśli miałyby być czymś absolutnie niezależnym nie tylko od samego bytu realizującego akt samoświadomości, ale także od innych, z którymi jest, i od świata, w którym jest.

1.3. DLACZEGO KONIECZNE JEST WYJŚCIE POZA ANALITYKĘ DASEIN I PODJĘCIE ONTOLOGICZNEJ ANALIZY WSPÓLNOT I DZIEJÓW?

Niewątpliwie dzięki pojęciu bycia-z udało się Heideggerowi rozjaśnić społeczny wymiar bycia-tu-oto. Wydaje się jednak, że nie zdołał wykroczyć poza rozpoznanie tego, że Dasein jest społecznie kształtowane i w swoim byciu odnosi się do innych. Nie podjął ontologicznej analizy ani bycia wspólnot, które tworzymy z innymi, ani ich historyczności, której nie można sprowadzić do czasowości (skończoności) Dasein¹².

Punktem wyjścia poszukiwania ontologicznych pojęć odnoszących się do bycia wspólnotowego może być odpowiedź na pytanie o jedność bycia, odmienna od odpowiedzi samego Heideggera.

W *Byciu i czasie* Heidegger nie przyjmuje – co oczywiste – że jedność różnych analizowanych przez niego sposobów bycia, mianowicie bycia-tu-oto, poręczności i obecności, polega na tym, że są odmianami jednego uniwersalnego bycia. Podkreśla zarówno to, że ogólność bycia nie jest „ogólnością” gatunku”, jak i to, że pojęcie bycia jest niedefiniowalne¹³. Stwierdza także: „Miano ‘bytująca’ (*seiend*) nadajemy [...] niejednej rzeczy, i to w rozmaitym sensie”, wylicza owe rozmaite sensy bycia: realność, obecność, ciągłość, obowiązywanie, istnienie (Dasein) i wreszcie pyta: „Czy punkt wyjścia jest dowolny, czy też przy opracowywaniu

¹² Do takiej analizy nie prowadzą go rozważania nad współbyciem, bo w nich Dasein spotyka innych razem z narzędziami, w modi troskliwości odnosi się do innego (Dasein), a bycie Dasein i innych jest współbyciem w tym sensie, że jest współdzianiem się, bo jest jednakowo przegładowo-zatroskanym byciem-w-świecie (Heidegger [1994] 116–123, 384). Nie ma w Heideggerowskiej konstrukcji tego, co stanowi konieczny ontyczno-ontologiczny fundament wspólnoty i rzeczywistego bycia-z, mianowicie interakcji, których ontologiczną strukturą jest wzajemność oddziaływań (McGuire, Tuchańska [2000] s. 64–68). Odnoszenie się do innego nie jest interakcją społeczną podobnie jak nie jest nią okradzenie czyjegoś domu pod nieobecność gospodarza. W tym drugim wypadku do interakcji dochodzi albo wtedy, kiedy złodziej zostaje przyłapany na gorącym uczynku, albo dopiero kiedy zostaje złapany, przesłuchany i postawiony przed sądem, bo to są sytuacje, w których zbudowane zostają mniej lub bardziej złożone interakcje społeczne. Heidegger bierze pod uwagę interakcje, kiedy rozważając konstytucję „więzi życiowej” Dasein od narodzin do śmierci, wspomina o komunikowaniu się i walce, ale są to ontyczne sytuacje, w których przejawia się moc doli pokolenia i wspólnoty, a dola jest w ostateczności „dzianiem się jestestwa we współbyciu z innymi” (Heidegger [1994] 384, 386).

¹³ Ibidem, 3–4.

pytania o bycie pierwszeństwo ma jakiś określony byt?"¹⁴. Jego odpowiedź jest oczywista – punkt wyjścia nie może być dowolny, jest nim sam pytający. To jemu przysługuje ontyczno-ontologiczny „prymat wobec wszelkiego innego bytu”, to on – jako Dasein – jest „ontyczno-ontologicznym warunkiem możliwości wszelkich ontologii” i z tego powodu to on musi zostać najpierw określony w swoim byciu¹⁵.

Charakterystykę ontologiczną bytu, który jest tu-oto, zaczyna Heidegger od stwierdzenia, że ontycznie wyróżnia go to, że „w jego byciu chodzi o samo to bycie”, wyróżnia go odnoszenie się do siebie, w którym jego własne bycie „zostaje mu otwarte”¹⁶. Dasein jest więc bytem wyróżnionym podwójnie: „jest nie tylko bytem, którego zapytywanie [o sens bycia – B.T.] winno dotyczyć w pierwszej kolejności, lecz ponadto bytem, który w swym byciu zawsze odnosi się już do tego, o co w tym pytaniu pytamy”¹⁷. W odróżnieniu od wszystkich innych bytów Dasein jest ontologiczne, nie bytuje ontycznie jak inne byty, ale ontologicznie, bo „w jakiś sposób i do pewnego stopnia wyraźnie rozumie siebie w swoim byciu”, jest byciem, które jest jego własne¹⁸.

To przeciwstawienie bytowania ontologicznego (Dasein) bytowaniu ontycznemu (wszystkich innych bytów) jest fundamentalną różnicą, której Heidegger nie usuwa ani nie przekracza w analityce Dasein. Jej zachowanie stanowi zagrożenie dla idei jedności bycia. Wydaje się jednak, że Heidegger odnajduje gwarancję jedności bycia w egzystencjalnym pojęciu bycia-w-świecie jako jednolitego fenomenu i fundamentalnego ukonstytuowania bycia Dasein¹⁹. Owo bycie-w-świecie jest **odnoszeniem się** do bycia własnego i innych bytów: jest napotykaniami owych bytów, dotykaniem ich, zajmowaniem się nimi, używaniem ich²⁰. Bycie każdego bytu, choć zindywidualizowane w swojej treści, jest jednakowo byciem-dla-Dasein. Tylko Dasein może napotykać inne byty, one same nie mogą siebie napotykać, nie mogą istnieć dla siebie; ich bycie – samo w sobie – jest współobecnym-byciem-wewnątrz-świata. Widoczne w tych ustaleniach Heideggera dążenie, by zachować fundamentalną różnicę między pojęciowo określonym byciem Dasein (egzystencją) i kategoriałnie określonym byciem innych bytów jest w pełni

¹⁴ Ibidem, 6-7.

¹⁵ Ibidem, 8-9, 13, 39.

¹⁶ Ibidem, 12.

¹⁷ Ibidem, 14-15.

¹⁸ Ibidem, 12.

¹⁹ Ibidem, 53.

²⁰ Ibidem, 54-55.

uzasadnione. Mimo to przyjęte przez Heideggera rozumienie ontologicznej „relacji” między Dasein i bytami, które ono napotyka, wydaje się jednostronne i nie pozwala skonceptualizować fenomenów, które zjawiają się w naszych przeżyciach.

Dane mi w przeżyciach moje związki z rzeczami nie sprowadzają się do manipulatywno-użytkowego zatroskania lub do mojego odnoszenia się do bytów. Heidegger mówi wprawdzie o nawiązywaniu przez Dasein stosunków ze światem i uznaje, że światowość jest momentem strukturalnym jego bycia-w-świecie²¹, ale nie dostrzega potrzeby znalezienia jakichś własnych, tzn. nieegzystencjalnych, struktur ontologicznych świata rozumianego jako „nasz-świat (*Wir-Welt*) »publiczny« lub »własne« i najbliższe (domowe) otoczenie”²². Podkreśla także, że w poręczności narzędzie „ujawnia się [...] samo z siebie”²³, ale nie podejmuje analizy – ani ontycznej, ani ontologicznej – doświadczanego przez nas oddziaływania rzeczy na nas.

Jeśli jednak, co niewątpliwe, rzeczy oddziałują na mnie, jeśli jestem od nich zależna, to powinnam móc powiedzieć, że to ja jestem przez nie „napotykana”, że bycie, moje i innych bytów, jest ukonstytuowane w taki sposób, że coś takiego jak zranienie mnie przez używane przeze mnie narzędzie jest możliwe, a katastrofa spowodowana przez żywioł może przyczynić się do wzmocnienia wspólnotowej solidarności. Co więcej, bycie rzeczy nie sprowadza się do współ-obecności-w-świecie. Doświadczamy oddziaływań między rzeczami, a to oznacza, że także przedmiotowe relacje cechuje wzajemność oddziaływań. To jest jedyna postać oddziaływań, którą Heidegger bierze pod uwagę. Interakcje między ludźmi i rzeczami pomija całkowicie i nie szuka ich ontologicznego ustrukturywania.

Heidegger wskazuje, że ten świat, który jest ustrukturywany przez całość powiązanych wzajemnie użytecznych rzeczy, jest rozumiany przez Dasein jako ‘wspólny świat’ [...], ale to nie wystarcza do uczynienia ontologicznej struktury świata, to znaczy jego światowości, zrozumiałą jako [struktury – B.T.] świata zamieszkałego przez rzeczy i ludzi w ontologiczno-egzystencjalnym powiązaniu wzajemnym²⁴.

Wydaje się, że źródłem tego ograniczenia jest brak ontologicznej analizy bycia wspólnotowego.

²¹ Ibidem, 57, 63–65.

²² Ibidem, 65.

²³ Ibidem, 69.

²⁴ Eldred [2008] s. 76.

Przeżycia nie tylko pokazują mi, że odnoszę się do innych w troskliwości²⁵, a więc że ontologicznie moje bycie jest współ-byciem-z-innymi. One pokazują także, że mnie i innych wiążą interakcje, a te mają strukturę **oddziaływań wzajemnych**; że uczestniczę w różnego rodzaju realnie istniejących wspólnotach²⁶, podporządkowując się przyjętym w nich zwyczajom, regułom i przepisom; że interakcje i relacje zachodzą nie tylko między mną i innymi, ale także między samymi tymi innymi i między wspólnotami. Jeśli moje bycie-z nie jest byciem obok innych, lecz byciem-razem-z-innymi, nieuchronnie uczestniczeniem we wspólnotach, to w ontologii, która ma z tego zdać sprawę, należy porzucić perspektywę egzystencjalistyczną. Aby taką ontologię umożliwić, trzeba zastąpić jednostkową perspektywę pierwszoosobową, z której widoczne jest dla mnie moje bycie, pierwszoosobową perspektywą wspólnotową, w której pokazuje się **nasze bycie**²⁷. Jeśli nie tylko – jak chce Heidegger – jednostronnie odnosimy się w troskliwości do innych, którzy są „współ tu oto”²⁸, ale także wchodzimy z nimi w interakcje ustrukturowane przez wzajemność oddziaływań, to musimy uznać, że moje-bycie, cudze-bycie i nasze-bycie mają strukturę interakcyjną. Jeśli nie tylko spotykamy innych razem z przeznaczonymi dla nich wytworami²⁹, ale oddziałują oni na nas, to konieczne staje się przyjęcie, że w równej mierze inni-są-dla-mnie jak ja-jestem-dla-innych³⁰.

²⁵ Heidegger [1994] 121–122.

²⁶ Wspólnota nie jest ani sumą jednostek, ani czymś wyobrażanym sobie przez nas. Nie jest też epifenomenem zbiorowej samoświadomości. Jest realną całością, strukturą społeczną, siecią społecznych interakcji i ról, rządzących się swoistymi regularnościami; jest całością w procesie nieustannego (re)konstytuowania się i (samo)reprodukowania (McGuire, Tuchańska [2000] s. 110–111).

²⁷ Michael Eldred w podobny sposób krytykuje „różnorodne filozoficzne ujęcia istoty człowieka” i stwierdza, że pozostając pod takim wpływem myślenia „w trzeciej osobie” i o czymś, pytają o to, czym jest człowiek, a nie „kim jest?”. To drugie pytanie pokazuje się natomiast jako właściwe wtedy, kiedy myślimy „w drugiej osobie” i kierujemy nasze pytanie do drugiego człowieka (Eldred [2008] s. 14).

²⁸ Heidegger [1994] 117–118.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ostatnio zwrócił na to uwagę także Eldred. „Nawet Heideggerowskie myślenie nie stawia – według niego – ontologicznej struktury relacji społecznych w centrum uwagi” (Eldred [2008] s. 26). I choć – jak przyznaje – Heidegger pokazał podłoże struktury ludzkiego współuczestnictwa w świecie (*Mitsein, Mitdasein*), to nam pozostaje zadanie wypracowania takiej ontologii relacji społecznych, która pokazywałaby, jak możliwe jest bycie-twoje-i-moje oraz bycie-nasze. Jej punktem wyjścia jest – w zgodzie z Heideggerem – fenomen pokazywania się innym w życiu codziennym, w realizowanej aktywności zawodowej, w wykonywanych publicznie czynnościach, manifestowanych kompetencjach i umiejętnościach, a jej przesłanką jest założenie, że interakcja między ja i ty (relacja pierwszoosobowa i drugoosobowa) jest socjo-ontologicznie bardziej pierwotna niż relacja między ja i inny (relacja pierwszoosobowa i trzecioosobowa), analogiczna do relacji między

Moje bycie, podobnie jak czyjeś bycie, jest zawsze byciem-we-wspólnocie, polega na **uczestniczeniu** we wspólnotach i **byciu obejmowanym** przez nie.

Relacja między uczestnikami i *obejmującą* ich wspólnotą nie jest stosunkiem między dwoma współobecnymi samoistnymi obiektami, ale wzajemnym oddziaływaniem dwóch form bycia, które dokonuje się w ontologicznym kole uczestnictwa i obejmowania. Owe dwie formy bycia to *moje-bycie-z-innymi*, czyli bycie indywidualne, i *nasze-bycie-razem*, czyli bycie wspólnotowe. Z tej perspektywy ja, ty i inni tworzymy razem wspólnotowe *my*: świat jest *naszym* światem; działanie jest *naszą* akcją, a moja aktywność jest wkładem w nią³¹.

Co więcej, „[j]ednostkowe uczestnictwo we wspólnocie jest jednocześnie aktywnością tworzenia tej wspólnoty. Obejmowanie przez wspólnotę swoich uczestników jest zarazem procesem kształtowania ich jako działających”³².

Reasumując, nasze doświadczenie pokazuje nam, że bycie-z-innymi nie sprowadza się do bycia-ku-innym, do otaczania ich troskliwością, podobnie jak bycie-w-świecie, przy przedmiotach nie jest tylko byciem-ku-światu czy przebywaniem-obok. Nasze interakcje, relacje między nami i rzeczami oraz między rzeczami są wzajemnymi oddziaływaniami i świadczą o tym, że **nasze bycie i bycie innych bytów ma strukturę interakcyjną**. Nie tylko to, **czym** lub **kim** byty są, „ale także to, że są nie może być oderwane od ich relacji i oddziaływań z innymi bytami”³³. Pokazywanie się bytów w ramach tych interakcji jest zawsze jednością aktywnego autoidentyfikowania się i pasywnego otrzymywania identyfikacji³⁴. Wzajemne oddziaływania stanowią strukturę wszystkich sposobów bycia. Nasze bycie i bycie bytów różnych od nas dzieje się w interakcjach, treścią naszego bycia jest nie tylko rozumiejące odnoszenie się do bytów i bycia, ale także bycie rozumianym i napotykanym.

W ten sposób samoodnoszenie się do siebie (rozumienie-własnego-bycia), które dla Heideggera jest absolutnie centralnym pojęciem analityki Dasein, „zostaje zdecentralizowane w tym sensie, że nie jest ani ważniejsze, ani ontologicznie bardziej pierwotne niż odniesienie do kogoś czy czegoś różnego od jestestwa. Może nadal pełnić funkcję kryterium różnicowania, ale wyłącznie jako zasada od-

mną i rzeczą. To właśnie we wzajemnych relacjach społecznych (w społecznym podziale pracy) konstituuje się to, kim jesteśmy (Eldred [2008] s. 20, 24, 76–79).

³¹ McGuire, Tuchańska [1997] s. 147.

³² McGuire, Tuchańska [2000] s. 104.

³³ McGuire, Tuchańska [1997] s. 145.

³⁴ McGuire, Tuchańska [2000] s. 126.

różniania pewnego sposobu bycia, a nie wy-różniania sposobu ontologicznie bardziej pierwotnego. Innymi słowy, bycie-dla-siebie zostaje ujęte jako równorzędne byciu-dla-innych (osób), byciu-odniesionym-do-innych (rzeczy) i byciu-dla-jestestwa. Tak samo jak one ma strukturę relacyjną w ścisłym, a nie tylko 'samo-tożsamościowym' sensie. Oznacza to, że dzieje się poprzez wchodzenie w relacje nie ze sobą, ale z tym, co inne"³⁵.

To właśnie interakcyjny charakter bycia naszego i bytów różnych od nas oraz wzajemność oddziaływań można uznać za podstawę jedności bycia. Wzajemne oddziaływania są – mówiąc językiem Heideggera – tym, co musi strukturować bycie, aby mogło być coś takiego jak moje bycie-w-świecie, moje-bycie-z-innymi, nasze-bycie i bycie świata. Stanowią ontologiczną strukturę ontycznych relacji i związków między nami i innymi, pomiędzy innymi i ludzkimi wspólnotami, a także między nieludzkimi bytami. Jesteśmy-w-świecie dlatego, że nasze bycie ukonstytuowane jest przez nasze odnoszenie się do otaczających nas bytów, ale także przez oddziaływanie z ich strony, co oznacza z kolei, że ich bycie ukonstytuowane jest nie tylko przez bycie tym, czego my używamy, co poznajemy lub o co jesteśmy zatroskani, ale także przez odnoszenie się do nas. Jesteśmy-z-innymi w interakcjach i relacjach z innymi, bo bycie-z cechuje wzajemność oddziaływań. Również bycie rzeczy, które są wewnątrz świata, charakteryzuje wzajemność odniesień i oddziaływań.

Jedność bycia nie polega więc na tym, że indywidualne bycie każdego bytu jest realizacją jednego uniwersalnego bycia. Nie jest ona również efektem zachodzenia analogii między różnymi sposobami bycia. Wreszcie, nie jest – wbrew Heideggerowi – produktem powiązania wszystkich sposobów bycia z byciem Dasein, jako bycia-dla Dasein. Jedność jest charakterystyką bycia, która jest możliwa – paradoksalnie – dzięki różnorodności, czyli dzięki różnej konstytucji poszczególnych sposobów bycia, i która się dzieje – jeśli się dzieje – pod warunkiem, że jest tworzona w toku bycia. Rozjaśnienie tego stwierdzenia wymaga zmodyfikowania jeszcze jednego pojęcia ontologii Heideggerowskiej – pojęcia historyczności, a także relacji między nim i pojęciem czasowości.

Wprawdzie potraktowanie przez Heideggera czasowości (skończoności) jako podstawowego określenia ontologicznego Dasein, które jest temporalne i „znajduje swój sens w czasowości” jest niewątpliwie słuszne³⁶, bo skończoność jest konstytutywna dla indywidualizacji Dasein i jest podstawą tego, że jego bycie jest jego własnym byciem. Bez wątplenia skończoność Dasein jest też ontycznym

³⁵ Tuchańska [2012] s. 161–162.

³⁶ Heidegger [1994] 17–19.

warunkiem dziejów ludzkich³⁷, ale same te dzieje nie interesują Heideggera ani jako temat spekulacji historiozoficznej³⁸, ani jako warunek ludzkiego bycia. Jak sam podkreśla, pozbawia „potoczną charakterystykę tego, co dziejowe, [...] pozornej oczywistości i wyłączności”, wywodząc „dziejowość wyłącznie ze źródłowej czasowości jestestwa”³⁹. W ten sposób ignoruje jednak doświadczenie historyczności. W rezultacie historyczny charakter zjawisk, pokazujący się w naszym doświadczeniu, nie zyskuje właściwej analizy ontologicznej, czyli takiej, w której historyczność nie sprowadza się do czasowości Dasein.

To, że współcześnie doświadczamy siebie samych i naszego świata jako czasowych, przemijających, historycznych nie ulega chyba wątpliwości. Doświadczenie historyczności pokazuje nam, że nasze własne bycie jest zawsze byciem-w-dziejach, a każda sytuacja, w której się znajdujemy jest **historycznie lokalna**. Nie jest to jednak – najprawdopodobniej – uniwersalne ludzkie doświadczenie, nie jest powszechne i nieuchronne. Samo jest uwikłane w dzieje, jest historyczne w tym sensie, że pojawia się w wyniku przekształceń wcześniejszego doświadczenia, realizowane jest za pomocą zastanych historycznych kategorii i przebiega w historycznie określony sposób.

Uwzględnienie doświadczenia historyczności w analizie ontologicznej naszego bycia wymaga zmodyfikowania Heideggerowskiej koncepcji historyczności, ponieważ jedynym fundamentem ontologicznym historyczności jest w niej czasowość Dasein.

Heidegger przyjmuje, zgodnie z potoczną wykładnią, że dzieje to między innymi „całość bytu, który zmienia się ‘w czasie’”, a dokładniej – „region bytu odróżniony od przyrody przez wzgląd na istotowe określenie egzystencji człowieka przez ‘ducha’ i ‘kulturę’”⁴⁰. Ich ontologiczna analiza musi pokazać, że nie są po prostu „ciągami procesów, zmiennym zjawianiem się i znikaniem wydarzeń”, lecz „przysługują byciu jestestwa”⁴¹. Już ta konstatacja Heideggerowska budzi wątpliwości. Dzieje rozumiane ontycznie są (dla nas) realnym procesem, a nie czymś przysługującym Dasein, bo są „całkowitą sumą aktów, które je generują”⁴². Nie są oczywiście procesem obiektywnym, czyli takim, który realizowałby się dzięki nie-historycznym czynnikom lub prehistorycznemu rozwojowi, na przykład ewolucji

³⁷ Ibidem, 37.

³⁸ Schrag [1970] s. 287.

³⁹ Heidegger [1994] 377.

⁴⁰ Ibidem, 379.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Rotenstreich [1972] s. 50.

biologicznej, ale ontologicznie nie powinny być redukowane do czasowości Dasein. To prawda, że „tylko dlatego, że jestestwo jest w swym byciu dziejowe, możliwe jest ontologicznie coś takiego jak warunki, wydarzenia i losy”, ale – wbrew Heideggerowi – prawdą jest także to, że „jestestwo staje się dziejowe dopiero przez uwikłanie w uwarunkowania i wydarzenia”⁴³. Utrzymanie obydwu tych przekonań możliwe jest dzięki odsłonięciu związku dziejów i historyczności bycia ze wspólnotami i ich praktykami.

Dzieje ludzkie w całości i każdy konkretny proces historyczny, a także bycie-historycznym, charakteryzują się **historycznością** (dziejowością). Nie jest to oczywiście charakterystyka, która dodawana byłaby do pierwotnej względem niej naturalności. To raczej ludzka naturalność, jako ontyczna charakterystyka ludzkiego bycia-objektem, realizuje się wewnątrz dziejów. Z ontycznego punktu widzenia historyczność wspólnotowego bycia polega na tym, że ludzkie praktyki i ich światy rozciągają się od przeszłości poprzez terażniejszość ku przyszłości⁴⁴. Relacje między historyczną przeszłością, terażniejszością i przyszłością kształtowane są przez wielorakie procesy obiektywizowania, eksternalizowania i alienowania, które zachodzą w toku wspólnotowej działalności, w toku interakcji danej wspólnoty ze światem i innymi wspólnotami.

Ontologicznym warunkiem historyczności jest wzajemna zależność między strukturami bycia jednostkowego i wspólnotowego, a dokładnie, między indywidualną i wspólnotową **czasowością** a wspólnotową **dziejowością**. Jako struktura bycia jednostkowego czasowość realizuje się ontycznie w ten sposób, że bycie rozpoczyna się narodzinami i kończy się śmiercią, a w wymiarze wspólnotowym – realizuje się poprzez następstwo pokoleń i w czasową zmienność świata wspólnotowego, natomiast dziejowość – jako struktura bycia wspólnotowego – realizuje się w następowaniu po sobie wielu wspólnot i ich światów⁴⁵. Związki tych struktur bycia polegają na tym, że indywidualna czasowość leży u podstaw czasowości wspólnotowej, procesu następstwa pokoleń, i tym samym warunkuje dziejowość wspólnotowego bycia i świata. Z kolei „[d]ziejowość naszego wspólnotowego bycia jest podstawą uhistorycznienia każdej jednostki i każdego jednostkowego sposobu bycia oraz wszystkich innych rzeczy i sposobów bycia, czyli ulokowania ich w konkretnych sytuacjach historycznych. Innymi słowy, z racji czasowości (skończoności) bycia każdego z nas, nasze wspólnotowe bycie jest uczasowione, dzieje się jako następstwo pokoleń; a z racji dziejowości naszego wspólnotowego bycia,

⁴³ Heidegger [1994] 379.

⁴⁴ McGuire, Tuchańska [2000] s. 193.

⁴⁵ Tuchańska [2012] s. 164–165.

bycie każdego z nas jest uhistorycznione w tym sensie, że dzieje się każdorazowo w określonej sytuacji historycznej”⁴⁶. Zależność ta nie wyczerpuje jednak ontologicznych warunków historyczności bycia.

Historyczność bycia jednostkowego i wspólnotowego jest nierozzerwalnie i wzajemnie związana ze wspólnotowym samostanowieniem się i samoprzekraczaniem. Jeśli dzieje ludzkie nie mają zewnętrznych, pierwotnych względem nich determinant, to muszą być pojmowane jako ludzkie wspólnotowe **samokonstituowanie się**. Z drugiej strony, jeśli samokonstituowanie się przez określoną wspólnotę nie jest rządzone przez uniwersalne zasady, zależności, wzorce czy cele i nie jest kreacją ex nihilo, to musi być pojmowane jako proces historyczny – jako wielopokoleniowe przekształcanie tego, co odziedziczone po wcześniejszych pokoleniach, co zobiektywizowane, wyalienowane i pozostawiane w nowej postaci kolejnym generacjom⁴⁷.

1.4. DLACZEGO ONTOLOGIA SPOŁECZNO-HISTORYCZNA NIE JEST WYSTARCZAJĄCA I WYMAGA PRZEKSZTAŁCENIA W ONTOLOGIĘ KULTUROWĄ?

Przyjęta w ontologii społeczno-historycznej perspektywa wspólnotowa jest niezbędna do budowania ontologii kulturowej, ponieważ pozwala stwierdzić, że kultura nie jest tylko ‘rzeczywistością przeżywaną’, ale jest skorelowana ze wspólnotami, które tworzą kulturowy wymiar swojego bycia, a jej historyczne trwanie przekracza bycie jednostkowe i choćby z tego powodu kultury nie można zredukować do stanów czy wytworów jednostek. Perspektywa ta wymaga jednak rozwinięcia.

Potrzeba rozwinięcia ontologii społeczno-historycznej poprzez dodanie do dwóch charakterystyk wszelkich sposobów bycia trzeciego ontologicznego ustrukturywania bycia staje się oczywista, gdy uświadomimy sobie, że co najmniej w dwóch miejscach ustalenia zawarte w ontologii społeczno-historycznej są niezadowalające. Po pierwsze, mowa jest w niej o wzajemnych oddziaływaniach pomiędzy jestestwami i innymi bytami, ale samo pojęcie owych oddziaływań nie zostaje w pełni rozjaśnione. Po drugie, podobnego rozjaśnienia wymagają pojęcia relacji i interakcji społecznych oraz pojęcie wspólnoty.

Oczywiste jest to, że w ontologii bycia nie można rozumieć oddziaływań przedmiotowych i ludzkich interakcji jako zależności obiektowych⁴⁸, na przykład

⁴⁶ Ibidem, s. 165.

⁴⁷ Zob. McGuire, Tuchańska [2000] s. 194.

⁴⁸ Mówię o zależnościach obiektowych, by podkreślić, że nie chodzi o zależności ujmowane w obrębie naukowego obiektywizującego badania jako zależności obiektywne, czyli niezależne od nas, lecz o zależności między dwoma obiektami.

przyczynowo-skutkowych, funkcjonalnych, adaptacyjnych czy genetycznych, ponieważ te zachodzą między oddzielnymi od siebie bytami dzięki własnościom, które mają one jako byty, czyli dzięki własnościom ontycznym, a nie na mocy ontologicznych struktur i warunków ich bycia. Kategorie przyczynowości, funkcji, genezy i podobne mogą być stosowane w badaniu ontycznym, ale nie w analizie ontologicznej. Dwa ciała rozważane w Newtonowskiej mechanice przyciągają się wzajemnie z określoną siłą dzięki posiadaniu masy, czyli własności, którą mają – na gruncie tej teorii – jako obiekty fizyczne. Powiązanie między narzędziami, powiedzmy między młotkiem i gwoździem, jest zupełnie innego rodzaju. Nie tylko realizuje się wyłącznie w ramach naszej działalności, na przykład wieszania obrazu lub przymocowywania podeszwy do buta, ale ponadto dzieje się dzięki przydatności dla działającego jestestwa, a ta zależna jest od ich użytkowych, a nie czysto obiektowych własności, bo narzędzie nie jest obiektem (czymś obecnym), któremu dodana zostaje użyteczność, lecz cechuje się swoim własnym sposobem bycia, różnym od bycia-obiektem. Tak scharakteryzowana przydatność narzędzia może być dalej rozjaśniana. Nie da się tego jednak zrobić bez odwołania się do takich pojęć jak 'odniesienie', 'sens' czy 'znaczenie', a to oznacza wzięcie pod uwagę tego, że posłużenie się pewnym narzędziem jest – jak wszelkie ludzkie działanie – ulokowane w sytuacji, która ma wymiar hermeneutyczny. Pojęcia sensu i znaczenia pojawiły się już w ontologii społeczno-historycznej, ale ich rola jest tam marginalna, zdecydowanie niewystarczająca z punktu widzenia możliwości ontologicznego rozważania wszelkiej działalności człowieka jako kulturowej.

Interakcje międzyludzkie także nie są zależnościami obiektowymi, ale strukturą wspólnotowego i indywidualnego bycia. Z perspektywy ontycznej są tworzone, utrzymywane i przekształcane w ludzkiej działalności, której niezbywalnym aspektem jest sensowność i symboliczność, a organizowane i regulowane są normatywnie – przez różnorodne zasady i standardy, także utrzymywane i przekształcane przez ludzką działalność. Uregulowania normatywne różnią się od zależności obiektowych tym, że decydują o tym, co nie powinno się zdarzyć, podczas gdy zależności obiektowe – o tym, co nie może się zdarzyć. Wymagają więc ontologicznej analizy pokazującej, że mają podstawę w wartościach, które także muszą zostać poddane tematyzacji w ontologii kulturowej.

Budowanie ontologii kulturowej nie może być jednak przedsięwzięciem apriorycznym, spekulatywnym. Wymaga rozpoczęcia od przedontologicznego rozumienia kultury i jego wykładni.

2. Przedontologiczne wykładnie kultury

Mówiąc o przedontologicznym rozumieniu kultury, buduję formułę analogiczną do Heideggerowskiego „przedontologicznego rozumienia bycia”, jako treści bycia Dasein przed zadaniem przez nie ontologicznego pytania o sens (jego własnego) bycia⁴⁹. Przed zadaniem tego pytania Dasein rozumie jakoś swoje bycie, bo właśnie na tym polega jego bycie. Heidegger dodaje, że rozumiejąc swoje bycie przedontologicznie, Dasein ma „skłonność do rozumienia własnego bycia na podstawie (*aus*) tego bytu, do którego się ono ciągle i od początku istotowo odnosi, na podstawie 'świata'”⁵⁰. Rozumie siebie w kategoriach wewnątrzświatowego bytu. Analogicznie można powiedzieć, że przedontologiczne, ontyczne, rozumienie kultury jest ujmowaniem jej w kategoriach odnoszących się do bytów.

2.1. ONTYCZNE KONCEPCJE KULTURY

Koncepcje ontyczne formułowane czy milcząco przyjmowane w różnych obszarach refleksji nad człowiekiem, w szczególności w antropologii kulturowej, etnologii, socjologii, historii kultury, kulturoznawstwie a także w filozofii dają się uporządkować za pomocą takich opozycji jak: substancjalistyczne – atrybutywistyczne, materialistyczne – idealistyczne, naturalistyczne – antynaturalistyczne, indywidualistyczne – kolektywistyczne, subiektywistyczne – obiektywistyczne. Zapewne trudno byłoby znaleźć przykłady skrajnych czy „czystych” stanowisk, ale opozycje te wydają mi się przydatne do pokazania różnicy między takimi ontycznymi ujęciami kultury i poszukiwanym przeze mnie jej ontologicznym rozumieniem.

W substancjalistycznych koncepcjach kultury jest ona zbiorem, systemem lub całościowym układem jakichś obiektów, a różnice między poszczególnymi koncepcjami wyznaczone są przez uwzględnianie odmiennych rodzajów obiektów. Koncepcje tego typu tworzą kontinuum, rozciągające się od szerokich antropologicznych ujęć, wedle których kultura „zawiera narzędzia i objekty, które tworzymy, struktury i instytucje, które kształtujemy, pojęcia i idee, które rozwijamy, i sposób, w jaki one nabierają kształtu zwyczajów i przekonań”⁵¹, do tych wywodzących się z definicji sformułowanej w 1871 roku przez Edwarda Taylora, wedle których kultura składa się z (wzorów) idei i przekonań, wartości i systemów nor-

⁴⁹ Heidegger [1994] 12.

⁵⁰ Ibidem, 15.

⁵¹ Richardson [2001] s. 1-2; także Malinowski [1981] s. 133-142; Czarnowski [1956] s. 20.

matywnych, rytuałów i zwyczajów, wspólnych dla konkretnej grupy i ucieleśnionych w symbolach oraz artefaktach, będących przedmiotami materialnymi⁵².

Szczególną subkategorię koncepcji substancjalistycznych stanowią te, w których mówi się o wąsko rozumianej kulturze wyższej, składającej się z nauki, prawa, polityki, sztuki, historii⁵³, a także koncepcja trzeciego świata Karla Poppera, traktowana jako teoria kultury, w której uniezależnia on treści naukowe i artystyczne od podmiotów i usamodzielnia je ontologicznie jako obiektywny świat trzeci⁵⁴.

Substancjalistyczne pojmowanie kultury wiąże się chyba równie często z ujmowaniem jej w sposób naturalistyczny, jak z antynaturalistycznym ujmowaniem jej jako przeciwieństwa natury, jako sfery zjawisk niewspółmiernych z przyrodniczymi⁵⁵. Naturalistyczne ujęcie kultury oznacza dziś już nie tyle pojmowanie kultury jako organizmu, właściwe funkcjonalizmowi, ile poszukiwanie korzeni kultury i jej ewolucji w ewolucji biologicznej⁵⁶, wskazywanie analogii między ewolucją kulturową i ewolucją biologiczną⁵⁷, budowanie modeli koewolucji genowo-kulturowej albo przynajmniej podkreślanie naturalnego pochodzenia kultury, która produkowana jest przez ludzkość w procesie będącym naszym naturalnym stanem⁵⁸.

Jak pokazuje Gerhard Hauck⁵⁹, koncepcje substancjalistyczne zwykle oparte są na przekonaniu, że kultury są wewnątrznie uporządkowanymi całościami i są historycznie stabilne. Cechuje je też często esencjalizm, widoczny w takiej filozofii kultury, w której rozważa się kulturę jako uniwersalne zjawisko, „nie uwzględniając zróżnicowania historycznego, geograficznego i społecznego”, bo szuka się jej istoty⁶⁰, a także w konfiguracyonizmie czy w strukturalistycznej antropologii kul-

⁵² Inglis, Hughson [2003] s. 10; Kłoskowska [1981] s. 103–128; Lorenz [1986] s. 48–58. Markus zwraca uwagę na istotną okoliczność „genealogiczną” związaną z substancjalistycznym pojmowaniem kultury. Pojawiło się ono w Oświeceniu i odnosiło się do „odziedziczonych i dających się dziedziczyć ludzkich obiektywizacji, które konstytuują zarazem *siłę determinującą* naszą aktywność i *określone zasoby* dla naszej aktywności”. Społeczeństwo ukonstytuowane przez kulturę, społeczeństwo współczesne, przeciwstawione zostało społeczeństwu ukonstytuowanemu przez tradycję, społeczeństwu tradycyjnemu (Markus [2011] s. 19–20).

⁵³ White [2002] s. 1; Markus [2011] s. 19.

⁵⁴ Archer [1996]; Elder-Vass [2012] s. 42–44.

⁵⁵ Nimmo [2011] s. 64.

⁵⁶ Por. Dux [2011] s. 16.

⁵⁷ Durham [2010] s. 43.

⁵⁸ Richardson [2001] s. 7.

⁵⁹ Hauck [2006]. Omawiam na podstawie Łukasiewicz [2009] s. 66, 69.

⁶⁰ Golka [2007] s. 17.

turowej, w których poszukuje się uniwersalnych schematów, struktur, wzorców, a nawet – jak krytycznie stwierdza Clifford Geertz pod adresem Claude’a Lévi-Straussa – włącza się „wyabstrahowane twory w ramy ujednoliczonych wzorców”⁶¹.

Atrybutywistyczne ujęcie kultury to rozumienie jej jako **własności** jednostek lub wspólnot, na przykład jako symbolicznego wymiaru zdarzeń społecznych lub „wszechobecnego aspektu wszelkiego niebiologicznie wyznaczonego ludzkiego zachowania w jego dominującym i współczesnym rozumieniu”, które polega na tym, że zachowania niosą i przekazują znaczenia⁶².

Rozumienie kultury jako własności łączyć się może albo z indywidualizmem, albo z kolektywizmem. W podejściu indywidualistycznym kultura może być rozumiana na przykład jako środek wspomagający „elementarne, tak zwane bytowe czynności człowieka, służące w ostatecznym rozrachunku przetrwaniu”⁶³. Ujęcie kolektywistyczne próbuje zrealizować Dave Elder-Vass, argumentując, że Popperowi nie udało się go zbudować. Kultura jest dla Elder-Vassa własnością grupy ludzi, choć „idee, które tworzą *treść* kultury [...] istnieją tylko jako umysłowe własności jednostek”. Tym, „co czyni z nich kulturę jest ich *uznanie* przez *kolektyw*”⁶⁴. Elder-Vass nie precyzuje jednak, na czym owo kolektywne uznawanie miałoby polegać i czym różniłoby się od sumy aktów uznania przez członków wspólnoty. Z tego powodu jego propozycja wydaje się pozornym kolektywizmem.

W naukowych koncepcjach kultury podkreśla się często jej **funkcje** (czasem nie przesądzając, czym ona jest): to, że jest „źródłem wspólnych ideałów, wartości i standardów zachowań”⁶⁵; że „pośredniczy w naszej społecznej rzeczywistości i stanowi istotną cechę, poprzez którą ustalamy nasz własny sens tożsamości”⁶⁶; że jest tym, co „pozwala jednostkom żyć w świecie życia, którego interpretacja jest im zasadniczo wspólna, i pozwala im działać w sposób, który jest wzajemnie zrozumiały dla nich”⁶⁷; że pełni funkcję normatywno-dyrektywalną, czyli reguluje praktykę społeczną⁶⁸. Zwraca się też uwagę na to, że kultura wiąże się z różnorodnymi „sposobami życia społeczeństw, ich wierzeń, rytuałów i zwyczajów”⁶⁹

⁶¹ Geertz [2005] s. 33.

⁶² Markus [2011] s. 18–19.

⁶³ Golka [2007] s. 14.

⁶⁴ Elder-Vass [2012] s. 44.

⁶⁵ Richardson [2001] s. 5.

⁶⁶ Ibidem, s. 7.

⁶⁷ Markus [2011] s. 18–19.

⁶⁸ Kmita [1982] s. 63–90.

⁶⁹ Jens [2005] s. 10.

lub z jakimś **wyróżnionym sposobem życia**, „wyrażającym pewne znaczenia i wartości nie tylko w sztuce i nauczaniu, ale także w instytucjach i zwykłych zachowaniach”⁷⁰.

Bodaj w większości wspomnianych koncepcji kultury pojęciem kluczowym jest '**znaczenie**'⁷¹. „Kultura jest głównie związana z produkowaniem i reprodukowaniem znaczenia”⁷². Choć pojęcie znaczenia obciążone jest nieusuwalną wieloznacznością, nie daje się wyeliminować, bo w materialistycznym rozumieniu kultury przedmioty materialne są włączane do kultury nie ze względu na cechy, które posiadają jako obiekty, lecz z racji znaczeń, które ucieleśniają; w koncepcjach upatrujących kluczowego elementu kultury w nawykach czy sposobach życia nie chodzi o nawyki i życie rozumiane biologicznie; a w określeniach funkcjonalistycznych to właśnie znaczenia są podstawą tego, że – jak mówi Markus – kultura „pozwala jednostkom żyć w świecie życia”, który interpretują podobnie i działają w nim w sposób zrozumiały dla innych.

W przedontologicznej wykładni człowieka i ludzkiego świata odwołanie się do kultury wydaje się niezbędne, by określić: swoistość ludzkiego świata, która decyduje o tym, że nie jest on po prostu przyrodą zastawaną przez ludzi i determinującą ich; specyfikę ludzkiej działalności, polegającą na obecności w niej znaczeń, wartości, znaków i symboli; a także różnorodność i historyczną zmienność sposobów życia ludzkich wspólnot, ich organizacji i struktury. Z perspektywy koncepcji kulturalistycznych nie da się zrozumieć ludzkiego bycia bez odwołania się do kultury. Można jednak zapytać, czy równie niezbędne jest odwołanie się do ontologii.

2.2. CZY ONTOLOGIA KULTUROWA MOŻE BYĆ PRZYDATNA PRZEDONTOLOGICZNEMU ROZUMIENIU KULTURY?

Jest to być może najtrudniejsze pytanie w tym artykule, jeśli uzasadnienie budowania ontologii kulturowej ma wskazywać na coś więcej niż tylko na samą

⁷⁰ Williams [2003] s. 28.

⁷¹ Dla porządku dodam, że w pewnych koncepcjach zawężających kulturę do tego, co symboliczne, np. w socjologii kultury Antoniny Kłoskowskiej, pierwotne są pojęcia znaku i wartości, bo są „przedmiotami lub aktami”, podczas gdy znaczenia są funkcjami znaków i „nie reprezentują żadnej ontologicznie odrębnej postaci bytu” (Kłoskowska [1981] s. 116). Z perspektywy szkicowanej tu przeze mnie ontologii kulturowej właśnie to, że nie są jakąś postacią bytu, jest racją dla postawienia ich na pierwszym planie.

⁷² Allan [1998] s. 37–38. Kenneth Allan obejmuje pojęciem znaczenia zarówno *sense-meaning*, jak i *affect-meaning* czyli znaczenie, które jest sensem, jak i znaczenie wywierające wpływ emocjonalny. Odróżnienie to wydaje się jednak mało przekonujące, jako że uwzględnia dwa nie wykluczające się wzajemnie aspekty znaczenia.

możliwość jej budowania. Z punktu widzenia rozważań ontycznych można wskazać dwa powody przydatności ontologii kulturowej.

Po pierwsze, ontyczne ujęcia kultury, zwłaszcza te, które wiążą się z jej empirycznym badaniem, cechują się podejściem analitycznym. Ufundowane są na określonych rozstrzygnięciach wyjściowych opozycji, choćby tych, które uwzględniłam, skoncentrowane są na jakimś aspekcie kultury, a fundujące je analizy i badania prowadzone są z jakiegoś określonego punktu widzenia. Ich jednostronność, fragmentaryczność i ograniczenie są nieuchronne z wielu powodów, choćby ze względu na rolę tradycji w konstytuowaniu tematyki i perspektywy badań, z racji zainteresowań samych badaczy, z powodu ograniczonych możliwości badań empirycznych itp. Nie jest także pewne, czy ujęcia budowane w obrębie różnych dyscyplin naukowych dają się złożyć w spójną całość. Można więc powiedzieć, że jakkolwiek interesujące i oświecające, nie wyczerpują naszego samorozumienia, czyli tego, co możemy o sobie wiedzieć. Ontologia kulturowa może je uzupełnić analizą bycia, przesłanianego przez widoczną dla nich sferę bytów, sferę poddającą się empirycznemu badaniu. Możliwość oraz potrzeba refleksji nad byciem w ogóle nie pojawia się w polu teoretycznym przedontologicznego badania kultury.

Po drugie, istnieją co najmniej trzy istotne zagrożenia dla przedontologicznych wykładni kultury: indywidualizm, naturalistyczny lub socjologiczny redukcjonizm i ponadhistoryczny uniwersalizm. Indywidualizm, czyli skłonność do utożsamiania kultury po prostu ze zbiorem obiektów lub z własnościami czy stanami jednostek ludzkich, na przykład z mentalnymi reprezentacjami zjawisk materialnych, jak w antropologii kognitywnej, czy z uznawanymi przez jednostki normami lub ich zwyczajami, prowadzi do rozerwania związku między kulturą i ludzkimi wspólnotami lub do niemożności traktowania kultury jako pewnego systemu. Naturalizm grozi posunięciem przyrodniczego (ewolucjonistycznego) rozumienia kultury, na przykład jako ludzkiego systemu adaptacyjnego, tak daleko, że pojęcie kultury nie może już służyć do wyrażenia ponadprzyrodniczej swoistości ludzkiego świata i ludzkiego bycia. Redukcjonizm socjologiczny prowadzi do traktowania kultury jako wtórnej względem organizacji społecznej. Wreszcie ujmowanie kultury jako układu czy systemu, który najpierw istnieje, a następnie podlega przekształceniom, w szczególności podlega procesowi historycznemu, powoduje, że to, co czyni ją kulturą, musi być rozumiane jako prehistoryczne lub pozahistoryczne⁷³.

⁷³ Bohannon, rozpoznając wskazany przeze mnie problem, traktuje kulturę jako proces i przypisuje jej „wymiar czasowy” (Bohannon [1995] s. vii).

Wolne od tych słabości są, według Haucka, takie koncepcje kultury, które uwzględniają „jej hybrydyczność, heterogeniczność jej pochodzenia i części składowych, historyczną zmienność, immanentne jej konflikty”, wskazują na podobieństwo rodzinne między pojęciem kultury i pojęciami „świat przeżywany”, „habitus”, „potoczny rozsądek”, „życie codzienne” i przyjmują perspektywę dyskursu transkulturowego. Należą do nich koncepcje konstruktywistyczne⁷⁴. To właśnie takim koncepcjom kultury bliska jest projektowana tu ontologia kulturowa. Zabezpieczona przed wspomnianymi zagrożeniami, może być pomocna w walce z nimi i w budowaniu ontycznych koncepcji kultury na nowych podstawach ontologicznych.

Podsumowując, a jednocześnie rozszerzając uwagi krytyczne pod adresem Heideggerowskiej analityki Dasein, można dodać, że rozważanie ludzkiego (mojego) bycia, które abstrahuje od jego kulturowego kontekstu, niesie ze sobą istotne niebezpieczeństwo. Grozi popadnięciem w skrajność analogiczną do esencjalizmu tradycyjnej ontologii.

Hubert Dreyfus ma z pewnością rację podkreślając, że Heidegger nie chce poszukiwać odpowiedzi na pytanie: „co to znaczy być istotą ludzką w konkretnych kulturach czy okresach historycznych, ale raczej stara się opisać codzienne życie, aby pokazać nam generalne, międzykulturowe, ponadhistoryczne struktury naszego samointerpretującego się sposobu bycia”⁷⁵. Sam termin ‘kultura’ występuje w *Byciu i czasie* marginalnie, w kontekście ontycznym i raczej ma zabarwienie negatywne. Czy jednak poszukiwanie ponadhistorycznych i ponadkulturowych struktur egzystencjalnych nie oznacza porzucenia rozumienia bycia jako bycia konkretnego (mojego) w konkretnej ontycznej sytuacji? Czy tematem analizy i poszukiwań ontologicznych nie przestaje być niepostrzeżenie moje-bycie-w-mojej-codzienności, a staje się bycie (dowolnego) Dasein w jakiegokolwiek codzienności? Możliwość istnienia takiej ponadkulturowej codzienności jest jednak równie wątpliwa jak możliwość odkrycia uniwersalnych, bo formalnych, struktur bycia.

Sądzę, że analiza mojego bycia-w i interakcji z innymi oraz z bytami, których bycie różni się od bycia jestestwa, może i powinna mieć odmienny przebieg od tego, który Heidegger zrealizował w *Byciu i czasie*. Powinna uwzględniać jednocześnie porządek jednostkowy i wspólnotowy, bo żaden z nich nie daje się sprowadzić do drugiego, powinna poddać analizie zarówno egzystencjalne struk-

⁷⁴ Łukasiewicz [2009] s. 71.

⁷⁵ Dreyfus [1991] s. 34–35; por. Heidegger [1994] 50–51.

tury ontologiczne, czyli te, których nie da się oderwać od różnych sposobów bycia tu-oto, jak i struktury nieegzystencjalne, które równie konieczne związane są ze wspólnotami i ich sposobami bycia. Bez odwołania się do wspólnot nie można – jak już pokazałam – ani zrozumieć pełniej społecznego charakteru bycia-tu-oto, ani skonceptualizować historyczności jako nieredukowalnej do czasowości. Nie można też – jak pokażę w drugiej części artykułu – zrozumieć kulturowego charakteru naszego bycia, do czego równie niezbędne jest pojęcie historyczności. Z kolei bez pojęcia kulturowości nie można uchwycić ani tego, co różnicuje sposoby bycia różne od bycia-tu-oto, ani w pełni zrozumieć ustrukturywania wspólnotowego bycia. Nie można też rozjaśnić ontologicznie dziejowości i zrozumieć, na czym polega bycie-w-sytuacji historycznej. Krótko mówiąc, dopiero ontologia społeczno-historyczno-kulturowa może sobie poradzić z wieloma słabościami Heideggerowskiej analityki Dasein jako ontologii bycia.

W związku z tym projektowana tutaj ontologia kulturowa jest nie tyle, czy nie wyłącznie, 'analityką kulturowości' pokazującą ją jako ontologiczne ustrukturywanie wszelkich sposobów bycia, ale – w istocie – ontologią społeczno-historyczno-kulturową, bo pokazać musi także ontologiczne interakcje między kulturowością, wspólnotowością i historycznością oraz innymi strukturami ontologicznymi.

Bibliografia

- Alexander, Jacobs, Smith [2012] – J.C. Alexander, R.N. Jacobs, P. Smith, *Introduction: Cultural Sociology Today*, [w:] *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*, J.C. Alexander, R.N. Jacobs, P. Smith (red.), Oxford University Press, Oxford 2012, s. 3–24.
- Allan [1998] – K. Allan, *The Meaning of Culture. Moving the Postmodern Critique Forward*, Praeger, Westport, Conn. 1998.
- Archer [1996] – M.S. Archer, *Culture and Agency. The Pace of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Bohannan [1995] – P. Bohannan, *How Culture Works*, The Free Press, New York 1995.
- Borowska [2008] – E. Borowska, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2008.
- Czarnowski [1956] – S. Czarnowski, *Kultura*, [w:] S. Czarnowski, *Dzieła*, N. Assorodobraj, S. Ossowski (red.), t. I, PWN, Warszawa 1956.
- Doing Culture* [2004] – *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, K.H. Hörning, J. Reuter (red.), Transcript Verlag, Bielefeld 2004.
- Dreyfus [1991] – H.L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1991.
- Dux [2011] – G. Dux, *Historico-genetic Theory of Culture. On the Processual Logic of Cultural Change*, tłum. Neil Solomon, Transcript Verlag, Bielefeld 2011.

- Durham [2010] – W.H. Durham, *Advances in Evolutionary Culture*, [w:] *The Evolution of Culture*, S. Linquist (red.), *The International Library of Essays on Evolutionary Thought*, vol. IV, Ashgate Publ. Ltd., Farnham 2010, s. 37–60.
- Elder-Vass [2012] – D. Elder-Vass, *The Reality of Social Construction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Eldred [2008] – M. Eldred, *Social Ontology. Recasting Political Philosophy through a Phenomenology of Whoness*, Ontos Verlag, Frankfurt 2008.
- Geertz [2005] – C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- Golka [2007] – M. Golka, *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2007.
- Hauck [2006] – G. Hauck, *Kultur. Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2006.
- Heidegger [1994] – M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Husserl [1985] – E. Husserl, *Intersubiektywność a podmiotowość transcendentarna*, [w:] *Teksty filozoficzne. Twarz Innego*, tłum. B. Baran, PAT, Kraków 1985, s. 5–28.
- Inglis, Hughson [2003] – D. Inglis, J. Hughson, *Confronting Culture. Sociological Vistas*, Polity Press, Cambridge 2003.
- Jenks [2005] – C. Jenks, *Culture*, Routledge, London 2005.
- Kmita [1982] – J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, COMUK, Warszawa 1982.
- Kłoskowska [1981] – A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1981.
- Lorenz [1986] – K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, tłum. A.D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1986.
- Malinowski [1981] – B. Malinowski, *Kultura*, [w:] A.K. Paluch, *Malinowski*, tłum. A. Waligórski, WP, Warszawa 1981, s. 133–161.
- Markus [2011] – G. Marcus, *Culture, Science, Society. The Constitution of Cultural Modernity*, Brill, Leiden 2011.
- McGuire, Tuchańska [1997] – J. E. McGuire, B. Tuchańska, „Sytuacja poznawcza: analiza ontologiczna”, [w:] *Porozumiewanie się i współpraca uczonych*, red. J. Goćkowski, M. Sikora, Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja”, Kraków 1997, s. 141–159.
- McGuire, Tuchańska [2000] – J.E. McGuire, B. Tuchańska, *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Ohio University Press, Athens, Ohio 2000.
- Nimmo [2011] – R. Nimmo, *The Making of the Human. Anthropocentrism in Modern Social Thought*, [w:] *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, R. Boddice (red.), Brill, Leiden 2011, p. 59–79.
- Richardson [2001] – M. Richardson, *The Experience of Culture*, Sage Publications, London 2001.
- Rorty [1999] – R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, *Pisma filozoficzne*, t. I, tłum. J. Mariański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 261–292.
- Roseneil, Frosh [2012] – S. Roseneil, S. Frosh, *Social Research after the Cultural Turn. A (Self-)Critical Introduction*, [w:] *Social Research after the Cultural Turn*, S. Roseneil,

- S. Frosh red.), Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2012, s. 1-15.
- Rotenstreich [1972] – N. Rotenstreich, *The Ontological Status of History*, „American Philosophical Quarterly” (9) 1972, s. 49-58.
- Schrag [1970] – C.O. Schrag, *Heidegger on Repetition and Historical Understanding*, „Philosophy East and West” (20) 1970, s. 287-295.
- Tuchańska [2012] – B. Tuchańska, *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i życiu codziennym*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2012.
- White [2002] – M. White, *A Philosophy of Culture. The Scope of Holistic Prgmatism*, Princeton University Press, Princeton 2002.
- Williams [2003] – R. Williams, *The Analysis of Culture*, [w:] *Culture. Critical Concepts in Sociology*, C. Jenks (red.), Routledge, London 2003, s. 28-50.