

Bartko, Maria

Scjentyzm : gdzie może się kryć? : uwagi o relacji między koncepcją kultury a praktyką badawczą

Muzealnictwo 28 29, 142-147

1984

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Scjentyzm — gdzie może się kryć? Uwagi o relacji między koncepcją kultury a praktyką badawczą

Funkcjonowanie człowieka w sferze kultury, jego tam miejsce, działalność, nie mówiąc już o sprecyzowaniu pojęcia „kultura”, są sprawami daleko bardziej skomplikowanymi, niż to mogłoby się wydawać w pierwszym, bezrefleksyjnym przybliżeniu.

Poniżej chcę przedstawić pewną koncepcję kultury, na tyle na ile na to pozwalają szczupłe ramy tego artykułu. A następnie, na jej gruncie wskazać teoretycznie możliwe rozwiązanie problemu zarysowanego w tytule. Ów problem może na pierwszy rzut oka wydać się muzeologowi zbędny, a jego rozstrzygnięcie nieprzydatne do codziennej praktyki muzealnej. Ośmielam się jednak sądzić, że owo przypuszczenie jest może nie tyle błędne, co złudne. Bowiem to, jak muzea działają: co kolekcjonują i wystawiają, zależy nie tylko od „zachodzących ustawicznie przemian w smaku artystycznym”¹, lecz także, jak powiada J. Białostocki, od koncepcji teoretycznych na temat kultury. Te właśnie, jak dalej stwierdza w swym artykule Autor, owym przemianom udzielają „teoretycznej sankcji”².

Zauważmy jednak, że dwie myśli wybrane z eseju J. Białostockiego zawierają pewną ideę, którą — naturalnie — z pewną niedokładnością w stosunku do zamierzeń Autora, można by wyrazić następująco. Niewątpliwie dadzą się zauważyć zależności pomiędzy funkcjonowaniem muzeum a przyjętą (przez ludzi określających to funkcjonowanie) teoretyczną koncepcją kultury. W tym momencie można zadać wiele pytań. Artykułowałyby one, jak się wydaje, poszczególne problemy m.in. jak to się dzieje, że dana koncepcja kultury, wyznaczona (co trzeba uzupełnić w ramach perspektywy, którą wykreśla przyjęta orientacja filozoficzna) kształtuje, czy sankcjonuje przemiany w smaku artystycznym. W jaki też sposób, w jakim teoretycznie zaprojektowanym języku,

czy też na gruncie jakiej koncepcji kultury, możemy owe zmiany i relacje przedstawić, a następnie je rozwiązać. Oczywiście, że odpowiedź jest zależna od koncepcji kultury, jaką się założy. A wybór nie jest, jak wiadomo, łatwy.

Przypomnę, że znane zestawienie definicji kultury, sporządzone przez A. Kroebera i C. Kluckhohna³ obejmuje ponad dwa tysiące formuł, ujętych w sześć grup tematycznych. Zatem wielość i różnorodność koncepcji z jednej strony, z drugiej zaś przyzwyczajenia myślowe, które niejako „nakazują” trwanie, przy oczywiście już przestarzałych koncepcjach XIX-wiecznych⁴, tego wyboru bynajmniej nie ułatwiają.

Zdając sobie sprawę z tych trudności, przedstawię jednak szkieletowo przyjętą przeze mnie koncepcję kultury⁵.

Miałabym zatem wiele argumentów na korzyść tej tezy, że z licznych względów słuszne jest potraktowanie kultury jako pewnej sfery złożonej z sądów⁶. Funkcjonowanie jednostki w sferze tak zaprojektowanej teoretycznie kultury polegałoby na respektowaniu mniej lub bardziej świadomym, owych sądów. Wówczas efekty ich respektowania pojawiałyby się w czynnościach kulturowych albo w wytworach tych czynności, wykonywanych przez jednostkę uczestniczącą w kulturze.

Zakładając zasadność postulowanego projektu pojmowania kultury można teraz sformułować problem. Da on się zawrzeć w pytaniu: jak owe sądy, składające się na kulturę, powinny być określone, lub też inaczej, respektowanie jakich sądów sprawia, że daną czynność lub dany wytwór tej czynności możemy uznać za fakt kulturowy.

Odpowiedź, maksymalnie skrótowa, brzmi w ten oto sposób: uznanie danego wydarzenia za fakt kulturowy jest przejawem respektowania dwojakiego rodzaju sądów: tych, które da-

dzą się zwerbalizować za pomocą norm (te ustalają, jakie zjawiska są wartościami, które należy za ich pomocą zrealizować) oraz tych, które wyrażają wiedzę określającą sposoby realizowania odnośnych wartości (wiedzę tę można zrealizować za pomocą reguł, dyrektyw). Zauważmy więc w tym miejscu, że faktem kulturowym byłaby wszelka czynność realizująca wartość ustaloną przez odpowiednie sądy normatywne, w sposób określony przez odpowiednie sądy dyrektywne.

Naturalnie, istotnym wydaje się też ustalenie, kto jest podmiotem owych sądów składających się na kulturę. Ale zauważmy, że odpowiedź jest uzależniona od tego, w jaki sposób miałyby być ów termin rozumiany. Jeśli na sposób pozytywistyczny lub fenomenologiczny, to wówczas należałoby powiedzieć, że kultura (na ogół) składałaby się z sądów pozbawionych tego rodzaju podmiotu. Inaczej zaś kwestię traktując, można by powiedzieć, że sądy składające się na kulturę są przez podmioty indywidualne, należące do określonej społeczności, stosowane tylko *implicité*, bądź też — tylko respektowane. Owo respektowanie zaś nie jest niczym innym, jak tylko zewnętrznym przejawem społecznej akceptacji. Jest to istotny moment, bowiem w zależności od sposobu społecznej akceptacji można wyróżnić dwie, różne metody realizowania wartości kulturowych. Inne będą one w sferze kultury symbolicznej (duchowej), w sferze kultury techniczno-użytkowej (materialnej)⁷. W wypadku kultury symbolicznej wchodzące w jej skład sądy dyrektywne są swoistego rodzaju regułami interpretacyjnymi. Tyczy to zarówno: magii, religii, jak i języka, sztuki, czy też nauki. Sądzę więc, że można już teraz stwierdzić, że pojawienie się, na przykład, wypowiedzi teoretycznych na temat malarstwa N. Poussina tworzy pewny fakt kulturowy, który mógł się ukonstytuować ze względu na tę dziedzinę kultury symbolicznej, jaką stanowiła XVII-wieczna „teoria sztuki”. Inaczej mówiąc, zespół stwierdzeń zawartych w jego koncepcjach o malarstwie na tyle odpowiadał sądom normatywnym i dyrektywnym dziedziny konstytuującej sztukę tego okresu, że zjawisko, o którym mowa, może być uznane za fakt kulturowy.

Od razu też możemy zapytać, czy miało ono

charakter innowacji. Ale pozostawmy na razie to pytanie, wprawdzie rozstrzygając, jakie są przyczyny pojawienia się owego faktu kulturowego. Pierwszą z nich da się wskazać natychmiast: jest nią intelektualna aktywność Poussina. Drugą zaś, ważniejszą, określiłabym jako tę, która tyczy stanu społecznej świadomości sztuki XVII w. Trzeba bowiem zauważyć, że jakkolwiek przedstawiałaby się koncepcja Poussina — to nigdy nie doszłoby do ukształtowania wyrażanej przez nią „teorii”, gdyby, co najistotniejsze — nie spełniała ona norm i dyrektyw zawartych w tej sferze kultury symbolicznej, jaką była sztuka XVII w. (konkretniej — w sferze jej świadomości). Inaczej mówiąc, gdyby nie spełniała pewnych możliwości przewidywanych przez tę świadomość⁸.

Czy wobec tego, możliwe jest zaistnienie faktu kulturowego, który okazałby się — innowacją, skoro, jak to powyżej przedstawiono każdy fakt tego rodzaju jest przewidywany niejako „z wyprzedzeniem” przez dany system kulturowy. Byłoby więc możliwe, że w ramach zakładanej tu koncepcji fakt kulturowy, który jest innowacją, jest nie do pomyślenia? Nie wydaje mi się, by rozwiązanie tej kwestii musiało być jednoznacznie negatywne.

Przyjmijmy jednak dwie następujące konstatacje. Pierwszą z nich zapiszmy w takim oto kształcie; systemy kulturowe konstytuujące daną dziedzinę kultury symbolicznej są historycznie zmienne, a po wtóre, z racji tego, że fakt kulturowy występuje zawsze w ramach systemu, należy o jego pojawieniu mówić — pojawia się oto fakt kulturowy (F) ze względu na system kulturowy (S). Wobec tego, że żaden fakt kulturowy nie może być innowacją ze względu na system, w którym się uformował i ze względu na który jest faktem, to można powiedzieć, że ów fakt może być innowacją tylko ze względu na wcześniejszy system (S₁). Oczywiście ów fakt kulturowy jest czym innym ze względu na aktualnie obowiązujący system (S), a czym innym ze względu na wcześniejszy system (S₁).

Jak więc w powyższych uwagach przedstawiono, jednostka nie jest wyłącznym twórcą faktu kulturowego, ani też nie jest wyłącznym twórcą owego faktu jako innowacji. Czy takie rozwiązanie może zaskoczyć obrońcę suveren-

nych praw intelektualnych aktywności jednostki? Nie — jeśli jest on racjonalistą. Zauważmy bowiem, że owa aktywność bywa rozstrzygająca. Na pewno jest tak, że właśnie jednostka z „kulturowym wyposażeniem” jest niezbędnym projektodawcą nowych systemów kulturowych. Ale też, nie mniej ważną kwestią jest społeczna akceptacja⁹ takiego, wytworzonego przez jednostkę projektu faktu kulturowego. Nie łatwo bowiem uwierzyć, że do dziedziny kultury symbolicznej, nazywanej teorią sztuki, mogłyby się przedostać „teoria klasycystycznego pejzażu”, gdyby nie twórczość Poussina. Trudno zaś byłoby ocenić jej adekwatność, gdyby nie innowacyjna względem niej, jak to można umownie nazwać, „teoria romantycznego pejzażu” na przykład C. Lorraina, lub też rekonstruujące wypowiedzi interpretatorów tekstów Poussina jak: Bellori, Fenelon, czy Felibien. Powiemy więc, że jednostka uczestnicząca w kulturze ma możliwość wytworzenia projektu faktu kulturowego, jego zaś innowacyjny charakter może być określony znacznie później, gdy pojawią się inne, konkurencyjne niejako projekty nowych faktów kulturowych, czy ich zespołów.

Przejdźmy teraz do innej kwestii. Uznając, że do dziedziny kultury symbolicznej należy nauka, byłaby ona w myśl przyjętych powyżej ustaleń, systemem sądów normatywno-dyrektywnych. Te zaś tworzyłyby kontekst praktyki naukowej, odpowiednio zróżnicowany: zarówno w poszczególnych jej działach (różne dyscypliny) jak i w różnych fazach jej rozwoju historycznego. Kierując się wskazanymi ustaleniami teoretycznymi uznalibyśmy poznanie naukowe za wytwarzanie sądów w ramach danej praktyki, w sposób uwarunkowany kulturowo.

Przy całej mnogości i wielości koncepcji umożliwiających wstępne choćby rozwarstwienie uformowanych sądów istotne jest wskazanie na dwie, najważniejsze moim zdaniem, orientacje: scjentyzm i antyscjentyzm¹⁰, które funkcjonują w dzisiejszej nauce. Pierwszą z tych orientacji — scjentyzm — określałyby następujące poglądy. Otóż przez akceptację jednego z nich głoszone by, że możliwy jest dwojaki stosunek między stanem rzeczy a sądem dotyczącym tego stanu rzeczy (zakładając

tzw. klasyczną definicję prawdy stwierdza się, że sąd jest prawdziwy, jeśli jest zgodny z rzeczywistością, tj. ze stanem rzeczy; jeśli zaś jest niezgodny — nie jest prawdziwy). Po wtóre mówiłoby się, że poznanie pojęciowe (przez sądy) jest jedyną możliwą formą poznania. Po trzecie zaś — właśnie poznanie pojęciowe jest tą wartością, do której przywiązuje się największą wagę. I wreszcie, owo poznanie jest bezzałożeniowe i źródłowe.

Oczywiście każda ze wskazanych w kolejnych punktach charakterystyk, uwikłana w rozmaite problemy filozoficzne i metodologiczne, wymaga szerszego uzasadnienia. Zajmę się jednak kwestią, z którą związane jest ostatnie sformułowanie. Objaśnienie jej wydaje mi się szczególnie istotne a ponadto, jeśli wolno zauważyć, zasugerowanie rozwiązania w ramach przedstawionej tu koncepcji teorii kultury mogłoby być ważne dla badań, które możemy podjąć także na gruncie muzeologii.

Zacznę więc od uwagi, że stwierdzenie, iż dane poznanie jest bezzałożeniowe, po prostu znaczyłoby, że reprezentujące owo poznanie sądy prawdziwe są uzyskiwane bez uprzedniego przyjęcia innych sądów; istotny byłby natomiast fakt bezpośredniej konfrontacji tych sądów ze stanami rzeczy, których dotyczą, czyli inaczej fakt, jakby wypowiedział fenomenolog „naoczności” tych stanów rzeczy. To zaś, że dane poznanie ma być źródłowe znaczyłoby, iż wszelkie sądy nie wyrażające danego poznania (czyli pozaźródłowe) musiałyby być, dla okazania ich prawdziwości, uzasadnione przy pomocy sądów źródłowych. By nie komplikować dalej kwestii trzeba stwierdzić, że musiałby być ujawniony stosunek logiczny między tego rodzaju sądami.

Dla zilustrowania ważności oraz skomplikowania metodologicznego kwestii wskazywanych powyżej, podam przykłady różnych sposobów jej ujęcia tak, aby przedstawić próbę jej rozwiązania.

U pozytywistów mamy do czynienia z sądami opartymi „bezpośrednio na doświadczeniu”. Sądy te, według deklaracji samych pozytywistów, są fundamentem wszelkiego poznania i to bez względu na to, czy owo doświadczenie pojmuje się jako rezultat psychofizjologiczny percepcji pewnych zewnętrznych stanów rze-

czy, czy też jako przeżywanie doznań. Na tym właśnie fundamencie, na bezpośrednim doświadczeniu opierają się sądy odpowiadające wszelkim rodzajom twierdzeń formułowanych w nauce (tradycja, empiryzm J. S. Milla), czy wszelkim rodzajom twierdzeń tzw. pozaanalitycznych (tradycja od Hume'a do neopozotywistów).

U fenomenologów poznanie ejdetyczne jest źródłowym i bezzałożeniowym poznaniem. Jest ono możliwe dzięki poprzedniej redukcji fenomenologicznej, która, co znane, polega na wyeliminowaniu wszelkich przesądzeń. Źródłowość poznania ejdetycznego polegałaby zaś na tym, że gdy je uzyskamy, możemy przyjąć taki punkt widzenia, że inne sądy podlegają epistemologicznej już ocenie.

Prowadzone spory w dziejach współczesnej filozofii wskazują, że zarówno pozytywistyczne doświadczenie bezpośrednie, czy fenomenologiczna intuicja ejdetyczna nie są tymi rozwiązaniami, które nie podlegałyby krytyce i których słuszność nie byłaby podważona. By uświadomić sobie rozmiary opozycji nazwanej *contra phenomenologiam*, wystarczy przywołać główną ideę, powiedzmy — hipotetyzmu. Ta orientacja filozoficzna występuje, jak wiadomo, w dwu wersjach. Jeśli uwzględnimy wersję prezentowaną przez I. Lakatosą, to na jej gruncie, można mówić o stanowczym sprzeciwie wobec idei pozytywistów tej, która głosi, iż istnieją sądy oparte bezpośrednio na doświadczeniu. Natomiast wersja przedstawiona przez P. Fejrabenda sprzeciwia się zarówno koncepcji o bezpośrednim, jak i źródłowym, fenomenologicznym poznaniu. Argumentacja hipotetystów, sprowadza się do następujących wniosków: 1) nie istnieje żaden związek uzasadniający empiryczne przeżycie z danym zdaniem podstawowym 2) nie ma możliwości wykazania niezawodności kryteriów wiedzy prawdziwej. Uznanie argumentów hipotetystów sprzyja i to w sposób zdecydowany, odrzuceniu wskazanej wyżej tezy scjentyzmu głoszącej, że możliwe jest poznanie bezzałożeniowe, a nadto źródłowe, a w konsekwencji przyjęcie poglądu, że nie jest słuszne (głoszone przez taką tezę) poznanie intuicyjno-irracjonalne. Jeśli jednak spór zostanie rozstrzygnięty na rzecz tego argumentu, to wówczas jego głosicielowi trzeba

przyznać miano — antyscjentyzmy. Zakładając słuszność nie byłibyśmy jednak w głoszeniu antyscjentyzmu odosobnieni.

Z pewną nawet łatwością moglibyśmy wskazać podobną podstawę intelektualną wśród współczesnych myślicieli. Do antyscjentyzmu właśnie należeliby wskazani wyżej hipotetyści — M. Heidegger, hermeneuci z H. G. Gadamerem na czele, czy też przedstawiciele szkoły frankfurckiej, jak choćby J. Habermas¹¹. Oczywiście nie przez przypadek wymieniam tych właśnie uczonych. Bowiem dla ich badań szczególnie znaczącym jest pewien specyficzny stosunek do kwestii poznania. Wszyscy oni nie uznając, jako antyscjentyści, pozytywistycznego poznania intuicyjno-irracjonalnego, preferują z kolei poznanie „odprzedmiotowiające”. Jest to poznanie, które nie uwzględnia, jakby to można powiedzieć w pewnym skrócie, dystansu między świadomością, pojęciem a przedmiotem. Nie wdając się na razie w kwestię oceny zasadności poznania „odprzedmiotowiającego”¹² (a konkretnie kwestii, czy jest ono logicznie zasadne), przyjrzyjmy się tylko temu, jak traktuje się tu kwestię statusu poznania. Czy przedstawiciele tych kierunków także uznają za podstawowe poznanie bezzałożeniowe i źródłowe, czy też nie.

Otóż J. Habermas¹³ powiada, że zawsze występuje potrzeba (interes), która wcale nie musi być przez jednostkę uświadamiana, a z uwagi na nią możliwe jest ukonstytuowanie obrazu rzeczywistości. Zatem tylko poznanie, w ramach którego zakłada się, że świat jest układem zjawisk, prawidłowości i procesów, może okazać się efektywne. Ale takie poznanie nie może być bezzałożeniowe.

Z kolei w ramach hermeneutyki stwierdza się, że poznanie musi być wolne od przesądzeń myślenia „odprzedmiotowiającego”, musi być zarazem rezultatem ich krytyki. Oczywiście, że aby możliwe było spełnienie niniejszego postulatu, trzeba uczynić zadość pewnemu wymogowi: a mianowicie temu, że krytyka wymaga własnych założeń. Najbardziej więc podstawowe akty poznania „odprzedmiotowiającego” muszą odwoływać się do wcześniejszych logicznie założeń. Tak więc, w ramach nurtu hermeneutyki uprawianej przez H. G. Gadamera, uznaje się, że poznanie nie może być bezzało-

zeniowe, ale musi być natomiast źródłowe. Można, jak twierdzą hermeneuci „po prostu istniejąc” bezrefleksyjnie doświadczać świata. Owa realizacja heideggerowskiego jeszcze „bycia w świecie” jest jedynym źródłem poznania: przedrefleksyjne doświadczenie bycia jest równocześnie jedynym źródłem poznania. Gdyby uznać słusność owego założenia, to jednak w myśl powyższych stwierdzeń najbardziej źródłowe, przedrefleksyjne nawet doświadczenie nie byłoby możliwe, co powtórzę, bez uprzednich założeń i uprzednio przyjętych przesądzeń.

Rozwinięcie problemu uznanego przeze mnie jako najbardziej interesującego i wskazania, oczywiście nader skrótowo, odpowiednio ilustrujących jego przykładów obrazuje, jak przypuszczam, wyjątkową doniosłość i bezprzykładne wręcz skomplikowanie tej kwestii. Sądzę, że oprócz naszkicowania zaledwie problemu, można by wszakże pokusić się o wskazanie rozwiązania, które mogłoby zostać uznane, przynajmniej w pewnej mierze, za pozytywne.

Próby takiej można dokonać na gruncie przedstawionej uprzednio koncepcji kultury. Przedtem jednak wskażę na pewien aspekt zakładanej tutaj koncepcji po to, by uprawomocnić niejako krytykę scjentyzmu, prezentowaną powyżej w formie wskazania możliwości dyskusji nad jednym z jego założeń.

Trzeba stwierdzić, że w poszczególnych dziedzinach kultury symbolicznej „dzieje się” stały proces, a mianowicie komunikowanie odpowiednich stanów rzeczy. Ono zaś, obojętne czy językowe, obyczajowe, artystyczne lub naukowe zawsze jest regulowane (a także oczywiście — warunkowane) przez specyficzne dla każdej z dziedzin reguły semantyczne¹⁴. Z kolei, co najbardziej istotne, każda z dziedzin kultury symbolicznej obejmuje charakterystyczny dla niej zespół reguł semantycznych, który można nazwać semantyką komunikacji kulturowej¹⁵: językowej, obyczajowej, czy naukowej. By ta komunikacja była możliwa, istnieć muszą pewne sądy wcześniejsze logicznie tzw. założenia semantyki komunikacji kulturowo-symbolicznej, które charakteryzują stany rzeczy przyporządkowane, jako odniesienia przedmiotowe przez swą semantykę, odpowiednim komunikatom kulturowym.

W myśl powyższych stwierdzeń komunikacja kulturowa na tyle jest efektywna, czy wręcz w ogóle możliwa, na ile respektowane są założenia jej semantyki. Te zaś przyswajane są, respektowane a następnie stosowane na różne, indywidualne sposoby. Właśnie, jeśli wolno zauważyć, ów moment jednostkowej, indywidualnej recepcji tych założeń jest przyczyną powstania złudzenia, że poznajemy kulturę dzięki indywidualnemu doświadczeniu. Tymczasem jest ono, jak można zauważyć, swoistym narzędziem psychicznym, dzięki któremu jednostka może uczestniczyć w kulturze. W ramach koncepcji prezentowanej tu kultury podkreśla się, że w procesie komunikacji kulturowej ważne jest nie tylko respektowanie założeń jej semantyki, czyli znajomość reguł interpretacji kulturowej, ale także ich efektywne stosowanie. To, co jest zatem istotne, to znajomość faktu, że odniesienie przedmiotowe komunikatów symboliczno-kulturowych (czyli językowych), obyczajowych, artystycznych jest zawsze zrelatywizowane do założeń ich semantyki.

Akceptując to rozwiązanie wykazuję więc, co było powodem podjęcia tak sprecyzowanej tematyki w niniejszym artykule, że żadne poznanie obojętne, potoczne, czy naukowe, o którego jednostkowych aktach stwierdza się, że może ono stanowić komunikat kulturowy, nie może być bezzałożeńowe. Innymi słowy, konstatając naukowo jakikolwiek stan rzeczy, przesądza się tym samym znajomość założeń semantyki tej konstatacji.

Ponadto z powyższych rozważań wynika, iż żadne poznanie nie może być źródłowe. Najbardziej choćby (źródłowo) odczuwane doświadczenie indywidualne o niczym nie decyduje. Zwolennicy heideggerowskiego „bycia-w-swiecie”, czyli pewnego indywidualnego sposobu poznania świata — być może zaprotestują. Ale jak mi się wydaje, jest to daremne. Narzuca się bowiem jako konkluzja wniosek, że nie jest możliwy jakiś „nagi” kulturowo stan poznawczy, który wyrażałby się w wiedzy bezzałożeńowej i źródłowej. Ta sprawa, że nasze działanie zarówno artystyczne, jak i naukowe poznanie jest w specyficzny sposób uwarunkowane — kulturowo właśnie.

Przypisy

¹ J. Białostocki, *Podstawy metodologiczne w historii sztuki a praktyka muzealna*. [w:] Tessera. *Sztuka jako przedmiot badań*. Kraków 1981 s. 28. Artykuł przedrukowany ostatnio [w:] *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*. Warszawa 1983 s. 191—197.

² J. Białostocki, op. cit. s. 29.

³ A. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge 1952.

⁴ Mam na myśli te koncepcje, czy wężej — te określenia kultury, które mają charakter nominalistyczny (kultura to pewien zbiór przedmiotów) lub też psychologiczny (procesy i zjawiska kulturowe należy wyjaśniać drogą badania ludzkich postaw). Por. A. Pałubicka, *O dwóch pojęciach kultury*. [w:] *Wartość, dzieło, sens. Szkic z filozofii kultury artystycznej*. Warszawa 1975 s. 60—72.

⁵ Została ona sformułowana w poznańskim ośrodku filozoficznym, a prezentowana w licznych artykułach i studiach. Przywołam tutaj jedno z ostatnich, obszerniejszych wykładów tej koncepcji, por. J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*. Warszawa 1983.

⁶ Sądów w sensie logicznym, oczywiście. Różniłyby się one w każdym bądź razie od aktów świadomej akceptacji określonych przekonań przez poszczególne jednostki.

⁷ To rozróżnienie wprowadziła A. Pałubicka, op. cit.

⁸ Bardziej szczegółowe rozważania na ten temat zostały przeprowadzone przez J. Kmitę, por. J. Kmita, *Kultura symboliczna jako przedmiot badań teoretycznych*. „*Studia metodologiczne*”. t. 19:1980 s. 73—90.

⁹ Na gruncie koncepcji kultury symbolicznej J. Kmita społeczną akceptację danego zespołu przekonań (czy też sądów) pojmuje się w ten sposób, że funkcją zasadniczą jest regulowanie od strony subiektywno-racjonalnej określonej sfery praktyki społecznej.

¹⁰ J. Kmita, „*Interesy*” *scjentyzmu i antyscjentyzmu*. „*Studia Filozoficzne*” t. 12:1 80 s. 83—96.

¹¹ Materiałem do analizy są następujące pozycje: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978; H. G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Warszawa 1979 i ostatnio wydana — J. Habermas, *Teoria i praktyka*. Warszawa 1983.

¹² Chodziłoby tu o kwestię, że myślenie „odprzymiotowiające” musi, jako sposób poznania pojęciowego, składać się z sądów z jednej strony konstatających określone stany rzeczy, a z drugiej i sposób konstataowania o nich. Te pierwsze byłyby więc sądami przedmiotowymi, a drugie — metasądami. Posługiwanie się jednocześnie dwoma rodzajami sądów prowadzi, jak wiadomo, do sprzeczności, por. w tej sprawie K. Ajdukiewicz, *Epistemologia i semiotyka*, [w:] „*Język i poznanie*” t. 2:1965 s. 107—116.

¹³ Por. J. Kmita, „*Interesy*”..., op. cit. s. 86—87.

¹⁴ Dokładniej — semantyczne sądy dyrektywne. Podporządkowują one odpowiednim komunikatom (językowym, obyczajowym, artystycznym, naukowym) odpowiednie odniesienie przedmiotowe.

¹⁵ Szerzej o tym problemie pisze E. Kobylińska, *Konwencjonalizacja i stabilizacja semantyki komunikacji symboliczno-kulturowej*. „*Nurt*” 1980 nr 1.

Maria Bartko

Le scientisme — où peut — il se cacher? Remarques sur la relation entre a conception de la culture et la pratique de recherches scientifiques

La conclusion finale de l'article: La connaissance sans hypothèses et conforme de source n'est pas possible parce que chaque connaissance est conditionnée par la culture; elle „résulte” de toute déduction présentée. Alors la formule de la thèse ce que c'est la culture et-par conséquent-ce que c'est l'événement culturel conformément à la conception philosophique admise par l'auteur et, ensuite, la description du scientisme (antiscentisme) constitue le contenu fondamental de l'article. La partie qui nous donne le droit de conclure est la discussion sur l'une des thèses du scientisme, la discussion qui, comme on le

sait, attire l'attention de beaucoup d'autorités philosophiques. L'action d'aborder ce problème est justifiée par le fait qu'il faut, d'après l'auteur, remarquer la dépendance entre la conception de la culture et la pratique de recherches scientifiques. Cette dépendance consiste, entre autres, en ce que la conception théorique (située dans les cadres de l'orientation philosophique admise) sur le thème de la culture assigne et organise l'activité dans un institut de recherches scientifiques, ainsi que dans un musée.