

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

KULTURA A PRAKTYKA BADAWCZA

— 1 —

Rozpocznę od stwierdzenia, że kultura jest zbiorem postaw propozycyjnych, które – jako całość – warunkują, między innymi, ludzkie działania, będące szczególnym przypadkiem zdarzeń fizykalnych. Rozumiem ją jako twór postulowany w tym sensie, że nie tyle nie stanowi elementu świata fizykalnego czy jakiegokolwiek innego, ile odnoszenie się do tego tworu możliwe jest dzięki stosowaniu szczególnego słownika. Słownik ten zawiera, między innymi, terminy zwane najczęściej terminami mentalnymi, ale nie sądzę, aby należało w związku z tym przywoływać świat zwany potocznie światem mentalnym. Niech rozstrzygający w tym względzie charakter będzie miała uwaga, że jednym z podstawowych wyrażen, którymi w kontekście kultury się posługuję, jest wyrażenie „intersubiektywny”, termin „subiektywny” jest zaś przeze mnie uważany za pochodny wobec tego pierwszego. Sformułowanie „postawa propozycyjna”, które w skrócie będę oddawał za pomocą słowa „postawa”, również wskazuje na kontekst nie tylko lub nie tyle mentalny, ile logiczny. Zdając sobie sprawę z zawłości znaczeniowej tego sformułowania, przypomnę tylko, że pierwotny wobec niego termin anglojęzyczny *proposition*¹ zdaje sprawę ze swej własności o, między innymi, wspomnianym charakterze formalnym.

Dr hab. ANDRZEJ ZAPOROWSKI – Kierownik Zakładu Historii i Metodologii Nauk o Kulturze w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; adres do korespondencji: ul. Szamarzewskiego 89A, 60-568 Poznań; e-mail: az@amu.edu.pl

¹ Odnośne słowo tłumaczy się na wiele sposobów. Na plan pierwszy wysuwa się kontekst logiczny. Wśród polskojęzycznych odpowiedników znajdujemy m.in.: „sąd”, „sąd w sensie logicznym”, „sąd twierdzący”, „twierdzenie”, „zdanie”, „zdanie logiczne”. Uznaje bądź uznawało się też, że „sąd” (etc.) jest znaczeniem wyrażającego go zdania (w sensie gramatycznym), gdzie to ostatnie oddawane jest np. w angielszczyźnie za pomocą słowa *sentence*.

Kiedy piszę o postawach, mam na myśli tego rodzaju twory, jak przekonanie, intencja, pragnienie, ale też solidarność czy nowoczesność. Wszystkie je uznaję za szczególne manifestacje lub rezultaty interakcji jednostki ze światem fizykalnym, w tym innymi jednostkami. Uznaję bowiem, że człowieka należy ujmować jako byt społeczny; nie odbieram mu przy tym innych atrybutów. Manifestacje czy rezultaty te można też nazwać stanami umysłu, dyspozycjami lub perspektywami – różnica znaczeniowa odnośnych wyrażen ma wskazywać na odmienne sposoby rozumienia konstrukcji ontologicznych, których twory te miałyby być częścią. Niezależnie jednak od tej ostatniej okoliczności doniosłość rozważania postaw polega na tym, że warunkują ludzkie działania w tym sensie, że działania owe nabierają charakteru uporządkowanego. Co więcej, uznaję, że wspomniana determinacja polega na tym, że przekonania czy intencje stanowią zbiór, przez co regulują poszczególne czynności jako całość; rozważane są zatem holistycznie. W tym sensie zbiory postaw, ale też poszczególne ich elementy, uznaję za układy orientacyjne, dzięki którym człowiek (ludzie) jest (są) w stanie „oswoić”, między innymi, potencjalnie obcy wobec nich świat fizykalny.

Kiedy piszę o ludzkich działaniach, mam na myśli zasadniczo działania fizykalne. Pomijając problematyczną, choć interesującą, kwestię działań mentalnych, pragnę skupić się na tego rodzaju tworach, które stanowią szczególny przypadek zdarzeń, będących świadectwem dla potencjalnego partnera interakcji bądź elementem łańcucha przyczynowo-skutkowego (lub funkcjonalnego), gdzie ten ostatni daje się zarejestrować w świecie. Jednocześnie zdarzenie uznaję za coś więcej niż jakże często przywoływany w kontekście świadectwa fakt (czy stan rzeczy). W odniesieniu do tego ostatniego nie zwraca się często uwagi na wymiar czasu, który ma fundamentalne znaczenie w ramach rozważań nad mającymi w świecie procesami czy zmianami (w tym społecznymi i kulturowymi). Poprzez wzięcie tego wymiaru pod uwagę można patrzeć na świat zdarzeń (a nie po prostu faktów) jako zbiór układów czasoprzestrzennych, mających, między innymi, charakter dynamiczny. Ważną cechą tak rozumianych działań jest to, że nie rozważa się ich w kategoriach odruchowych; jednocześnie szczególny akcent kładzie się na ich charakter społeczny. W ten oto sposób do życia powołana zostaje międzyludzka interakcja.

Celem, jaki sobie stawiam, jest rozważenie relacji między kulturą a fragmentem wspomnianych interakcji zwanym praktyką badawczą. Stwierdzam w związku z tym, że owa praktyka jest, po pierwsze, powiązana z szeregiem innych praktyk społecznych, po drugie zaś – warunkowana przez kulturę.

Dzięki uznaniu, że ta ostatnia rozumiana jest jako zbiór postaw, który ulega fluktuacjom, można dostrzec dynamiczny, w tym twórczy, charakter praktyki badawczej widzianej w perspektywie holistycznej. Jednocześnie, przyjmując współwystępowanie wielu kultur, wspomnianą relację rozważam w kategoriach wielokulturowości.

— 2 —

To, co społeczne, rozważać można, między innymi, na poziomie interakcji międzyjednostkowych, wolno przy tym wskazywać na układ, który je porządkuje. Za przykład tego układu uznaję kulturę, wspomniane zaś interakcje określe zbiorczo praktyką społeczną, a w jej ramach wyróżnię praktykę badawczą. Stwierdzam zatem, że kultura warunkuje praktykę społeczną, w tym – badawczą, gdzie praktyka stanowi świadectwo (empiryczne) kultury. Gdyby chcieć odpowiedzieć na pytanie, czym ta ostatnia jest, należałoby, jak sądzę, odnieść się do problemu wiedzy (gr. *ἐπιστήμη* [*epistēmē*]) czy poznania (gr. *γνώσις* [*gnōsis*]), jako że problem ten jest domeną nauki (łac. *scientia*), z którą z kolei związana jest omawiana praktyka. Według Kazimierza Ajdukiewicza:

Poznaniem nazywa się zarówno pewne akty poznawcze, jak i rezultaty poznawcze. Aktami poznawczymi są pewne czynności psychiczne, jak na przykład spostrzeganie, przypominanie, sądzenie, a dalej takie, jak rozważanie, rozumowanie, wnioskowanie i inne. Jako przykłady rezultatów poznawczych służyć mogą twierdzenia naukowe².

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że powyższe słowa odpowiadają wcześniejszym uwagom polskiego filozofa i logika na temat sądu w sensie psychologicznym i sądu w sensie logicznym³. Pierwszy odpowiada aktowi, ostatni zaś rezultatowi poznawczemu. Otóż dekadę przed opublikowaniem cytowanych wyżej słów Ajdukiewicz odróżnił sąd jako proces od sądu jako treści. Pierwszy, w tym ten mający charakter artykułowany (w tym werbalny), był złożeniem, między innymi, przeżycia (procesu psychicznego) i tego, co

² Kazimierz AJDUKIEWICZ. *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo AN-TYK 2003 s. 17.

³ Kazimierz AJDUKIEWICZ. *Język i znaczenie*. Przeł. Franciszek Zeidler. W: TENŻE. *Język i poznanie*. T. 1: *Wybór pism z lat 1920-1939*. Warszawa: PWN 1960 s. 145-174.

ujmował jako „przedstawienie naoczne tworu słownego”⁴. Uznając, że oba te elementy stanowią jedność, miał na myśli wypowiedzane zdanie, które jest przez osobą sądzącą przynajmniej możliwe do wyobrażenia (gdy, na przykład, sądzenie przyjmuje postać nieartykułowaną), przez słuchacza zaś jest słyszane (czytelnika zapisanych słów – czytane itd.). Jednocześnie w skład omawianego procesu wchodził tzw. moment przekonania (asercji), mający charakter niewyraźny. Innymi słowy, chodziło o zidentyfikowanie szczególnego przedziału czasu, w którym osoba sądząca zajmowała przekonanie zwane w niniejszym artykule postawą. Choć o asercji mówił już Gottlob Frege⁵, to u Ajdukiewicza w sposób czytelny można wyróżnić ten element, który sam uznaję za fundament myślenia o kulturze jako bycie postulowanym.

Na scenie pojawia się nowy twór zwany zdaniem, w nim to bowiem wypowiedziany (zapisany) jest proces sądzenia, w tym moment przekonania. Według Ajdukiewicza zdanie owo – o ile wspomniany moment jest obecny, a jest, gdy założymy sądzącą jednostkę, nie zaś figurę *zombie* – może być uznane lub odrzucone. Tym samym polski filozof i logik wskazuje na działaniowy wymiar sądu. Z drugiej strony samo zdanie jest szczególnym tworem gramatycznym, na przykład ciągiem dźwięków lub liter i spacji. Ta okoliczność sprawia, że znika przed naszymi oczami element działaniowy, w jego miejsce zaś pojawia się element treściowy. Ajdukiewicz stwierdza, że zdaniu jako tworowi (naocznemu) przysługuje pewna własność, którą nazywa znaczeniem. Tym zaś jest sąd w sensie logicznym. Innymi słowy, znaczeniem zdania (w języku) jest treść wspomnianego procesu sądzenia. Pomijając analizę znaczenia dokonaną przez Ajdukiewicza, zauważę tylko, że sąd w sensie logicznym jest abstrakcyjnym układem, który może być twierdzący lub przeczący (między innymi w związku z oznajmującym charakterem zdania, którego jest znaczeniem). Nie może być on jednak uznający lub odrzucający, gdyż według Ajdukiewicza brak w nim momentu przekonania. Tym jednak, co łączy go z sądem w sensie psychologicznym, jest zdanie (języka), gdzie relacja tego ostatniego do każdego z sądów jest odmienna. Na zdanie zatem można spojrzeć z dwóch stron: jako na wyraz aktu, w tym takiego, w który wpleciony jest moment zajęcia postawy, lub wyraz abstrakcyjnej struktury (bądź wyobrażonej rzeczy).

⁴ Tamże s. 147.

⁵ Gottlob FREGE. *Myśl*. W: TENŻE. *Pisma semantyczne*. Przeł. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: PWN 1977 s. 101-129.

Znamienne są tu dwie okoliczności. Po pierwsze, Ajdukiewicz pokazuje, że proces i treść to dwie strony tego samego medalu, a strony te są wzajemnie nieredukowalne (albo nieprzekładalne). Jego stanowisko przypomina zatem stanowisko współczesnego mu Wernera K. Heisenberga wobec problemu nieoznaczoności, czyli niemożności jednoczesnego określenia położenia i prędkości cząstki⁶. Po drugie, czołowy przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej odróżnia kategorię sądu od kategorii zdania. Nieprzypadkowo też, choć być może bezwiednie, pisze o uznawaniu i odrzucaniu zdania (w trybie czynnościowym) oraz o twierdzeniu i przeczeniu w odniesieniu do sądu w sensie logicznym (w trybie treściowym). Obie te okoliczności pozwalają przyjąć, że przywołane w powyższym cytacie twierdzenia naukowe są tyleż rezultatami, co alternatywnymi postaciami szczególnych – wszak nie każdych – aktów poznawczych. Przyjmijmy jednak do wiadomości, że istnieje różnica między treściowo ujętym sądem (twierdzeniem) a wyrażającym je zdaniem. Możemy wówczas uznać (co uczynił inny współczesny Ajdukiewicza Ludwig Wittgenstein⁷), że o ile działaniu nie towarzyszy z konieczności refleksja, o tyle towarzyszy ona rejestrowanemu strumieniowi danych zmysłowych pod postacią, na przykład, ciągu dźwięków (liter i spacji), gdzie ten ostatni wskazuje na treść działania, w tym własnego; dzieje się to zaś *post factum*. W tym sensie rozróżnianie aktu i jego rezultatu jest uzasadnione.

Istnieje wszak jeszcze jeden powód zabiegu rozróżniania aktu poznawczego i jego rezultatu. Nieprzypadkowo jako przykład tego ostatniego Ajdukiewicz podaje twierdzenie naukowe (niech będzie nim, za autorem cytatu, prawo grawitacji i twierdzenie Pitagorasa). Otóż niezależnie czy zajmiemy wobec tego przykładu stanowisko aprioryzmu czy empiryzmu, a jednocześnie szanować będziemy stanowisko Wittgensteina wobec języka prywatnego, zgodzimy się, że obowiązywanie w danej wspólnocie ludzkiej tego rodzaju twierdzenia musi następować po jego sformułowaniu (w jakiegokolwiek formie), nie zaś przed lub w trakcie, jako że obowiązywanie jest efektem nie twierdzenia, lecz uznania. Z kolei ta uwaga każe mi wskazać na nieusuwalne sprzężenie zwrotne zachodzące między instancją aktu poznawczego i jego efektu. Otóż, mówiąc w skrócie, wypowiedane (akt) przez jednego uczestnika interakcji zdanie (efekt) jest interpretowane przez drugiego jej uczest-

⁶ Stephen W. HAWKING. *Krótką historia czasu*. Przeł. Piotr Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo 1996 s. 61.

⁷ Ludwig WITTGENSTEIN. *Dociekania filozoficzne*. Przeł. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: PWN 1972.

nika (akt), co staje się przyczyną wypowiedzeniem (akt) zdania (efekt). Tego rodzaju interakcja (i towarzysząca jej interpretacja) sprawia, że, potencjalnie, znaczenia zdań ulegają zmianie. Zmianie ulega też jednak coś innego.

Mam na myśli moment przekonania, a ściślej – samo przekonanie. Oczywiście kiedy Ajdukiewicz używa określenia „moment”, zwraca naszą uwagę na czynnik działaniowy. W związku z tym też wyżej piszę o „zajęciu postawy”. Jednocześnie nie można zapominać, że wspomniany moment (zajęcie) odniesiony(e) jest do omawianego wyżej tworu, jakim jest postawa (w tym przypadku przekonanie lub asercja). W świetle moich wcześniejszych uwag na temat kultury stwierdzam, że nie tylko nie jedna, lecz cały ich zbiór towarzyszy zajęciu którejkolwiek z nich (lub jest jej funkcją) w trakcie danego aktu (działania), na przykład wypowiedzania zdania. Co więcej, ów zbiór pojawia się, rozwija lub zmienia w trakcie szeregu interakcji międzyludzkich i w nierozdzielalnym związku z nimi. W tym sensie nie ma charakteru subiektywnego, lecz intersubiektywny (lub społeczny), gdzie nie chodzi tylko o doniosłość interakcji, ale też możliwe podzielenie postaw (na co wskazywał już Donald Davidson).

— 3 —

Pozwolę sobie teraz powrócić do związku kultury z praktyką badawczą, tej ostatniej zaś – z wiedzą. Jak pokazuje Ajdukiewicz, wiedza ma niezbywalny charakter przekonaniowy. Sam jednocześnie rozważam kulturę w kategoriach postaw. Uznaję zatem, że kultura i wiedza – w sposób opisany wyżej – są ze sobą ściśle związane. Związek ten polega na tym, że zajmowanie postaw, czyli dokonywanie aktu poznawczego, możliwe jest w świetle przypisywania jednostkom lub ich grupom samych tych postaw, czyli kultury. Jeżeli jednocześnie uznamy, że wspomniane zajmowanie postaw wyraża się poprzez artykułowane procesy sądzenia, polegające, między innymi, na wypowiedzaniu (zdań), to tego rodzaju zdarzenia będziemy mogli nazwać praktyką społeczną (o czym pisałem wyżej); będą one stanowić stosowne świadectwa (empiryczne) dla partnerów interakcji. Pytanie brzmi: czy będziemy mogli przesądzić, że chodzi o praktykę badawczą? Byłoby tak, gdyby wiedza miała charakter naukowy. Czym zatem charakteryzuje się nauka jako szczególny, być może wyróżniony, rodzaj wiedzy? W ramach swej społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzy Kmita stwierdza:

Otóż nauka [...] oznacza respektowany w społeczności badaczy całokształt norm i dyrektyw regulujących powszechnie w trybie subiektywno-racjonalnym praktykę naukową, oznacza więc [...] świadomość metodologiczną społeczności badaczy naukowych⁸.

Poznański filozof i kulturoznawca w szczególny sposób wykracza poza ujętą w duchu Ajdukiewicza naukę rozumianą jako (1) „całokształt czynności badawczych (stawianie i sprawdzanie hipotez, wyjaśnianie, dowodzenie, konstruowanie pojęć, definiowanie, klasyfikowanie, eksperymentowanie itd., itd.)” i (2) „[...] zbiór wyników tej praktyki o postaci twierdzeń składających się na tzw. wiedzę naukową”⁹, ale wykroczenie to nie jest ze wspomnianym duchem sprzeczne. Nie mam bynajmniej na myśli lekkiego odchylenia semantycznego terminu „wiedza”, jakiego w odniesieniu do Ajdukiewicza dokonuje Kmita. Zważmy bowiem, że zakres tego terminu u ostatniego stanowi część jego zakresu u pierwszego. Kmicie chodzi o możliwą do przyjęcia redukcję (1) i (2) do głębszej lub bardziej podstawowej warstwy pojęciowej czy teoretycznej. W tym celu wprowadza do gry kategorię świadomości metodologicznej wyrażającej się za pomocą zbioru respektowanych przez wspólnotę badaczy norm i dyrektyw. Innymi słowy, czyni z nauki – owej świadomości – szczególną dziedzinę szczególnej sfery kultury zwanej sferą symboliczną, jednocześnie umieszczając początek pojawienia się wspomnianej dziedziny w czasach nowożytnych w Europie (a następnie w Ameryce Północnej), w ramach tzw. społeczeństw industrialnych. W efekcie (1) i (2) stanowią pochodną omawianej dziedziny, a szerzej – kultury.

Stykamy się w tym miejscu z dwoma problemami. Po pierwsze, nauka skojarzona jest u Kmity z kulturą, a ta ostatnia definiowana jest przezeń w kategoriach, między innymi, przekonaniowych. Tego rodzaju charakter mają normy, które ustalają sensy (lub cele) działań badawczych, a także dyrektywy, określające, które działania są wystarczające i/lub konieczne do realizacji sensów (lub realizacji celów). Dlatego też praktyka badawcza (naukowa) jest regulowana poprzez owe przekonania. Po drugie, wedle Kmity praktyka ta pełni określone funkcje, co wynika zresztą z innego komponentu definicji kultury, w której jest mowa o podwójnym uwarunkowaniu działań składających się na praktykę społeczną. Innymi słowy, wspomniana praktyka zdaje sprawę z obowiązującej w danej społeczności wiedzy (w rozu-

⁸ Jerzy KMITA. *Nauka jako dziedzina kultury symbolicznej*. W: TENŻE. *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe 2007 s. 121.

⁹ Tamże.

mieniu Kmity), czyli jest tej wiedzy pochodną, gdzie natura owego obowiązania określona jest przez te funkcje.

Autor definicji wylicza trzy funkcje: technologiczną, waloryzacyjno-światopoglądową i edukacyjną. Dwie ostatnie typowe są też dla wielu innych rodzajów praktyki społecznej, w tym tych obecnych w czasach przednowożytnych, nie tylko w Europie. Funkcja waloryzacyjno-światopoglądowa sprowadza się do sankcjonowania określonych działań względem pewnych, często nadrzędnych, wartości. Na przykład lekarza obowiązuje zasada *Primum non nocere*. Z kolei funkcja edukacyjna polega, między innymi, na wdrażaniu jednostek do sankcjonowania tych, a nie innych działań. W grę wchodzi tu zwrócenie uwagi nie tylko na – gdyby odnieść się do typologii Gilberta Ryle’a – „wiedzę, że”, ale i „wiedzę, jak”¹⁰. Wedle Kmity obie te funkcje pełnią działania nie tylko badawcze, nie one zatem wyznaczają zasadniczo naukowy charakter określonej praktyki. W tym sensie stwierdza, że rzeczona praktyka narodziła się w określonych warunkach, w nowożytnej Europie. Wskazuje jednocześnie na funkcję technologiczną, która wówczas się wyodrębniła, nie zakłada bowiem bynajmniej, aby była wcześniej nieobecna.

Funkcja technologiczna polega na wyróżnianiu tego rodzaju czynności (składających się na praktykę badawczą), które są efektywne technologicznie, tym samym zdając sprawę (lub będąc pochodną) z obowiązania wiedzy naukowej, na którą składają się wspomniane zarówno przez Ajdukiewicza, jak i Kmitę twierdzenia (naukowe). Moc obowiązania tych twierdzeń we wspólnocie badaczy zrozumiała jest na gruncie wyróżnionej przez Kmitę drugiej sfery kultury, zwanej techniczno-użytkową. W jej ramach członek wspólnoty podejmuje działania, które nie tyle służą integracji (jak ma to miejsce w sferze symbolicznej), ile odzwierciedleniu czy odtwarzaniu w sposób możliwie uporządkowany związków przyczynowo-skutkowych zaobserwowanych w świecie fizycznym. Oczywiście na przestrzeni dziejów i w odniesieniu do różnych wspólnot postępowanie takie było obecne, ale w nowożytnej Europie doszło do metodycznego i powszechnego kumulowania działań mających charakter nie tylko wyłącznie odzwierciedlający, ale przede wszystkim modyfikujący omawiane związki.

Ów ostatni element, choć nie wyłuszczonej *explicite* przez Kmitę w ramach rozważań o funkcjach praktyki naukowej, uznaję za kluczowy. Zważmy bowiem, że kiedy Ajdukiewicz wspomina o twierdzeniach naukowych, to podaje przykłady tego rodzaju układów, które sformułowane są w termi-

¹⁰ Gilbert RYLE. *Czym jest umysł?* Przeł. Witold Marciszewski. Warszawa: PWN 1970.

nach nieobserwacyjnych. Pozwolę sobie przypomnieć, że lwowski uczony uważa siebie – w kontekście problemu poznania – za umiarkowanego empirystę. Podzielane przez niego stanowisko zakłada, między innymi, respektowanie sądów (twierdzeń) syntetycznych *a posteriori* i twierdzeń (sądów) analitycznych *a priori*. Otóż – pomijając jednocześnie fascynujący i zagadkowy charakter dwóch innych rodzajów sądów (zdań) – fundamentalne znaczenie dla określania twierdzenia za naukowe ma wyróżnienie w ramach praktyki tego, co nieobserwowalne, czyli teoretyczne. Z tego problemu zdaje sprawę sąd ostatni. Jednocześnie, w kontekście omawianych związków przyczynowo-skutkowych, sąd ten domaga się możliwości uznania lub odrzucenia, czyli postawy krytycznej, której jedną z postaci – nowoczesność – przedstawił Michel Foucault¹¹. Na to z kolei pozwala odniesienie się do twierdzenia pierwszego. Czy zatem, po uznaniu funkcji technologicznej omawianej przez Kmitę, można dalej pytać o swoistość praktyki badawczej? Potwierdzając, że praktyka ta stanowi pochodną kultury, zamierzam przyjrzeć się jej na tle praktyk od niej różnych, co – jak sądzę – samą ją dookreśli.

— 4 —

W związku z tym odniosę się do antropologa społecznego Clifforda Geertza. Prowadząc badania nad kulturą, którą definiował na różne, choć zbieżne sposoby, odwołując się do tego, co znaczące, symbolu, reguły, a nawet programu komputerowego, uznawał, że ma ona charakter publiczny i jest dostępna poprzez tzw. systemy kulturowe. Jednym z nich okazuje się religia. W eseju poświęconym temu systemowi definiuje tę ostatnią właśnie w kategoriach symbolicznych. Jednocześnie, dokonując analizy zaproponowanej definicji, wykorzystuje, między innymi, figurę perspektywy; wprowadza do gry wyrażenie „perspektywa religijna”. Owa perspektywa zestawiona jest z szeregiem innych perspektyw: potoczną (zdroworozsądkową), estetyczną, naukową, historyczną, wreszcie dziwną (która dotyczy snów i halucynacji), przy czym założyć można trwanie innych. Amerykański antropolog wykonuje w tym momencie dwa ruchy. Pierwszy polega na skupieniu się na jednostce, która jest jednocześnie bytem społecznym. Służy temu użycie słowa „perspektywa”, które przeciwstawione jest słowu „postawa”,

¹¹ Michel FOUCAULT. *Czym jest Oświecenie?* W: TENŻE. *Filozofia, historia, polityka*. Przeł. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000 s. 276-293.

a tym ostatnim – przypomnę – sam się posługuję. Geertz jest zwolennikiem pierwszego terminu, gdyż pragnie uniknąć „wyraźnie subiektywistycznych konotacji [...]” i jako przedmiot badań uznać „zbiór odniesień – zapośredniczony przez symbole – między jednostką a sytuacją”¹². Nie podzielając jego obaw w związku z wiązaniem przez siebie ludzkich postaw z działaniami fizykalnymi, zauważam jedynie, że rozważając różne perspektywy czyni to w kategoriach bliskich tym, które wykorzystywali też Ajdukiewicz i Kmita. Z kolei drugi ruch służy pokazaniu, że atrybutami owej jednostki jest wiązka różnych perspektyw, nie zaś którakolwiek z nich w opozycji od pozostałych. Geertz pragnie uniknąć redukcyjnego stanowiska typowego dla wcześniejszych badaczy, których przykładami są Lucien Lévy-Bruhl, koncentrujący się na perspektywie religijnej, i Bronisław Malinowski – na potocznej.

Stwierdzając zatem, że terminy „perspektywa” i „postawa” są synonimami – o ile oczywiście brana jest pod uwagę orientacja intersubiektywna, nie zaś subiektywna – uznaję każdą ze wspomnianych perspektyw za swoistą ramę jednostkowego działania, gdzie działanie to jest symbolem, w kontekście działań innych jednostek. Traktuję zatem owe działania jako składniki praktyki społecznej, regulowane lub warunkowane przez stosowne układy postaw. Na czym w związku z tym polega swoistość perspektywy naukowej? Wedle Geertza zakłada ona „metodyczne wątplenie, systematyczne badanie, zawieszenie motywacji pragmatycznej na rzecz bezinteresownej obserwacji, analizowanie świata za pomocą pojęć formalnych, mających dość problematyczny związek z wyobrażeniami potocznymi”¹³. Po pierwsze, zauważę, że cytowane słowa zbieżne są z tym, co Kmita uznał za czynności badawcze. Oczywiście Geertz również pyta o funkcje praktyki społecznej, ale w punkcie, który mnie interesuje, zwraca uwagę przede wszystkim nie na rolę, jaką odgrywają systemy kulturowe, ale interpretację „systemów znaczeń ucieleśnionych w symbolach”¹⁴. O ile znaczeniem symbolu (działania) jest koncepcja będąca odpowiednikiem Kmitowskiego celu (*sensu*), wobec którego członkowie grupy respektują stosowne przekonania, o tyle przedmiotem badań Geertza jest tu ekwiwalent domeny uwarunkowania subiektywno-racjonalnego, nie zaś funkcjonalnego. W tym sensie jego rozważania współgrają z rozważaniami współczesnego mu polskiego filozofa i kulturoznawcy.

¹² Clifford GEERTZ. *Religia jako system kulturowy*. Przeł. Dorota Lachowska. W: *Racjonalność i styl myślenia*. Red. Edmund Mokrzycki. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1992 s. 554.

¹³ Tamże s. 530.

¹⁴ Tamże s. 549.

Kiedy Kmita omawia uwarunkowanie subiektywno-racjonalne praktyki badawczej, wskazuje na przekonania, które zakładają dążenie do wytwarzania wiedzy „prawdziwej, najprawdopodobniej prawdziwej, zbliżającej się bardziej do prawdy niż zastana wiedza naukowa”¹⁵. Geertz nie identyfikuje w ten sposób koncepcji będącej znaczeniem działań (symboli) badaczy, ale można sądzić, że charakterystyka perspektywy naukowej nie kłóci się z, między innymi, korespondencyjną definicją prawdy. O ile zatem Kmita patrzy na naukę w kontekście dwóch uwarunkowań, Geertz koncentruje się na ekwiwalencji jednego z nich, nie lekceważąc wszak rangi drugiego.

Jeżeli jednocześnie wspomniane przez Geertza badania odniesione zostaną do problemu twierdzeń naukowych Ajdukiewicza, zauważymy, że Geertz podkreśla (1) krytyczność, (2) obserwację i (3) abstrakcyjność (pojęć). Wszystkie trzy elementy są istotne. Kiedy Geertz pisze o problematycznym związku pojęć z wyobrażeniami potocznymi, zwraca uwagę nie tylko na relację między obserwacją i abstrakcją, ale owe dwa elementy odnosi do elementu trzeciego – krytyczności. Sądzę w związku z tym, że naukowy charakter praktyki ukazany jest nie poprzez zwykłe wyliczenie stosownych składowych, ale odniesienie ich do siebie nawzajem. Pozwolę sobie w związku z tym na drugą uwagę na temat powyższego cytatu. Kiedy Geertz charakteryzuje daną perspektywę, czyni to w terminach odróżniających ją od perspektyw innych – w tym przypadku perspektywy potocznej. Ta ostatnia zatem ma zasadniczo charakter pragmatyczny, czyli praktyczny. Innymi słowy, wskazuje na możliwość przystosowania się do środowiska takiego, jakim nam się wydaje, gdzie „przekazywane z pokolenia na pokolenie wyobrażenia symboliczne nadają mu status czegoś oczywistego”¹⁶. Podobnie opozycyjny charakter mają określenia pozostałych perspektyw. Interesujące jest to, że – jak już zauważyłem wyżej – jednostka zdolna jest do uzgadniania różnych perspektyw poprzez niebezproblemowe bynajmniej przechodzenie z jednej do innej. Można bowiem zapytać, jak wielu z nas godzi posługiwanie się słowami „słońce wschodzi i zachodzi” z przekonaniem o iluzoryczności koncepcji geocentrycznej bądź wypowiedzenie zdania „Książka spadła ze stołu” z prawem grawitacji w klasycznej wersji Newtonowskiej. Tego rodzaju „napięcia” nie rujną jednak obrazu człowieka jako istoty, która nie tylko zajmuje różne perspektywy wobec świata (w tym siebie), ale też ujmuje je relacyjnie (w domyśle, holistycznie).

¹⁵ J. KMITA. *Nauka jako dziedzina kultury symbolicznej* s. 123.

¹⁶ C. GEERTZ. *Religia jako system kulturowy* s. 530.

Ostatnia uwaga rodzi kolejną. Oczywiście praktyka badawcza (naukowa) różni się od innych praktyk. Czy jednak między tą pierwszą a tymi ostatnimi obowiązują ostre granice, czy też zachodzą one na siebie (na wzór Wittgensteinowskich włókien współtworzących jedną linę)? Przejdźmy w związku z tym na chwilę do wymiaru uwarunkowania funkcjonalnego praktyki naukowej. Bez wątplenia dane działanie musi być, jak pisał Kmita, efektywne technologicznie. Czy jednak podobnej funkcji nie pełni wiele z działań zwanych potocznymi? Jest tak w rzeczywistości. Niech przykładem będzie wbijanie młotkiem gwoździa w ścianę lub pisanie kredą na tablicy. Z jednej strony, genetycznie rzecz ujmując, ludzie nauczyli się ingerować w świat metodą prób i błędów. Jednocześnie tego rodzaju procedura rozwinęła się w uporządkowane procesy poznawcze (wnioskowania, takie jak dedukcja, redukcja i indukcja). W efekcie doprowadzono – niech przykładem będzie Pitagoras lub Galileusz – do zredukowania obserwowalnych działań (zdarzeń) do nieobserwowalnych układów abstrakcyjnych (praw, hipotez). Co więcej, jedne z nich obowiązują do dziś (Pitagoras), inne zostały sfalsyfikowane (Galileusz) i rozwinięte do doskonalszej postaci (Newton) itd. Z drugiej strony zatem, formalnie, dane obserwowalne działanie, które w sensie potocznym jest bezwiednie, choć poprawnie, wykonywane, okazuje się w sensie naukowym możliwym do wyjaśnienia, stając się pochodną wspomnianych układów abstrakcyjnych. Pomijając jednocześnie bardziej złożoną, ale nie nierozwiązywalną kwestię relacji między perspektywą naukową a innymi wymienionymi przez Geertza perspektywami, pozostaną przez chwilę przy relacji między tym, co potoczne, a tym, co naukowe.

— 5 —

O ile interesować mnie będzie aspekt skuteczności technologicznej, o tyle relację między tym, co potoczne, a tym, co naukowe, za Thomasem Kuhnem uznaję za relację między fazą „przedparadygmatyczną” a „paradygmatyczną”. Kmita zwraca uwagę, że ta ostatnia faza polega, między innymi, na tym, że: „praktyka [...] produkuje wiedzę obejmującą potoczne doświadczenie społeczne, poddane jednak systematyzacji dedukcyjnej, co wymaga nadania owemu doświadczeniu ‘spójności logicznej’ [...]”¹⁷. Przemawia tym samym w duchu Ajdukiewiczowskim. Wskazuje jednocześnie na inny element. Owa praktyka i leżąca u jej podstaw nauka konstytuuje się instytucjonalnie. Na to

¹⁷ J. KMITA. *Nauka jako dziedzina kultury symbolicznej* s. 128.

wskazuje zresztą znaczenie słowa „paradygmat”, przez które Kuhn rozumie zasadniczo wspólnotę badaczy, która następnie uzgadnia uogólnienia symboliczne, buduje modele i testuje okazy. Tego rodzaju konstatacja każe jednak postawić kolejne dwa pytania: (1) Czy wspólnota badaczy jest jedna? (2) Jaki światopogląd łączy badaczy tworzących daną wspólnotę?

Pytania (1) i (2) wiążą się ze wspomnianymi wyżej przekonaniem współtworzącymi świadomość metodologiczną, do której odwołuje się Kmita. Mam na myśli przekonania warunkujące działania, których sensem (celem) jest wytwarzanie wiedzy prawdziwej (czy bliskiej temu). Odniosłem się w związku z tym do korespondencyjnej definicji prawdy (łac. *Veritas est adaequatio rei et intellectus*), zdając sobie wszak sprawę z szeregu wątpliwości i dyskusji z nią związanych. Niemniej jednak można przyjąć (przynajmniej w kontekście niniejszego artykułu), że wyżej wspomniane przekonania dobrze obrazują wyjściowy stan kultury regulującej na nowożytnym Zachodzie praktykę naukową. Kultura ta okazuje się nie być jedynym układem, który nazywany jest badawczym, choć uchodzi do dziś za wzorcowy pod tym względem. W tym miejscu powrócę zatem do Kuhna, a ściślej do zwolennika jego stanowiska, Richarda Rorty’ego. Ów amerykański filozof odnosi się do znanego podziału na nauki przyrodnicze i humanistykę¹⁸. Przyrodnicy posługują się słownikiem zawierającym takie terminy, jak „prawda”, „obiektywność”, „racjonalność”, i badają fakty. Z kolei słownik humanistów terminów takich, przynajmniej w znaczeniu, jakie posiadają w słowniku poprzednim, nie zawiera. Jednocześnie zajmują się wartościami. Antropologia byłaby, jak pisał Geertz, czymś na kształt muła¹⁹, który jest krzyżówką konia i osła, czyli nauki (wzorcowej) i sztuki (humanistyki). Podział ten, znany też w ramach rozważań Heinricha Rickerta, niesie z sobą pytanie o status poznawczy obu dziedzin w kontekście, między innymi, prawdziwości twierdzeń (sądów). Metodyczność przyrodników koliduje w tym miejscu z szukającymi przyjemności humanistami. Przywołując kontekst funkcjonalny, Rorty pisze, że o ile pierwsi identyfikują środki, które można opanować w sensie skuteczności technologicznej, o tyle humaniści „zajmują się raczej celami”²⁰, a te ostatnie są w najlepszym sensie bytami postulowanymi i niekoniecznie mają jakikolwiek charakter praktyczny.

¹⁸ Opozycję tę dobrze oddaje angielszczyzna. Opozycja między *Science* a *Arts* (lub *the Humanities*) dobitnie wskazuje na status poznawczy obu jej członów.

¹⁹ Clifford GEERTZ. *Dzieło i życie*. Przeł. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR 2000 s. 18.

²⁰ Richard RORTY. *Nauka jako solidarność*. W: TENŻE. *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma Filozoficzne*. Przeł. Janusz Margański. T. 1. Warszawa: Fundacja Aletheia 1999 s. 57.

Rorty stawia zatem pytanie, czy humanistyka jest racjonalna. Wyróżnia w związku z tym dwa znaczenia słowa „racjonalność”. W pierwszym, mocniejszym, termin ten wskazuje na rzeczoną metodyczność, „to jest posiadanie z góry ustalonych kryteriów powodzenia”²¹. Nie dziwi zatem fakt, że spośród różnych układów przekonaniowych (kultur) uprzywilejowaną pozycję ma ten, który warunkuje praktykę pełniącą, jak to już stwierdził Kmita, funkcję technologiczną. Pozycja ta czyni z zajmujących ją osób „kapłanów” nowej religii, gdzie „naukowiec staje się wzorem moralnym, kimś, kto co rusz bezinteresownie naraża się na zderzenie z twardymi faktami”²². Tego typu obraz jest produktem przemian na Zachodzie od czasów nowożytności, uzyskujący szczególną ostrość w Oświeceniu, i stanowi probierz racjonalności nie tylko w przypadku badaczy bardziej „miękkich”, ale używany jest do porównań międzykulturowych w jak najszerszym tego słowa znaczeniu. Z kolei drugie, słabsze, znaczenie tego słowa sugeruje „rozumność” i „sensowność”. Ma ono konotacje moralne – chodzi o „tolerancję, szacunek dla opinii otoczenia, gotowość do słuchania, poleganie raczej na perswazji niż na sile”²³. Rorty proponuje, aby posługując się terminem „racjonalność” w drugim znaczeniu, dążyć do porzucenia wspomnianego obrazu i oparcia wspólnoty badaczy na innym fundamencie zwanym solidarnością.

Amerykański pragmatysta składa taką propozycję nie dlatego, aby moralizować z perspektywy pięknoducha. Odwołując się, między innymi, do Kuhna, stawia pod znakiem zapytania ideę metodyczności, która zasadza się na opozycji „obiektywne–subiektywne”. Jednym z elementów konstytuujących tę ideę jest założenie korespondencji między faktami a zdaniem na ich temat, którą gwarantować mają wspomniane kryteria powodzenia. Nie chodzi tu o samą odpowiedniość między językiem a światem, lecz o przekonanie, że tak rozumiana prawdziwość (a w związku z tym obiektywność i racjonalność) wyznaczać ma model czy wzór wszelkiej praktyki. Ono zaś współgra z pragnieniem poznania rzeczywistej natury świata. Otóż definicja korespondencyjna zakłada, że prawdziwość sądu gwarantować ma niezależny od niego fakt, który, jak się okazuje, identyfikowalny jest jedynie poprzez ów sąd. Będące pokłosiem, między innymi, rozważań Immanuela Kanta, ale też Ajdukiewicza i Davidsona rozwiązania tego dylematu pokazują, że problem nie polega na niemożności poznania rzeczywistej natury

²¹ Tamże.

²² Tamże s. 55.

²³ Tamże s. 58.

świata. Orzekanie o takiej naturze wynika z błędnego postawienia pytania. Postawa racjonalna w drugim tego słowa znaczeniu pozwala dostrzec, że poznanie jest zasadniczo funkcją takiego używania systemu pojęciowego (i związanego z nim słownika czy języka badawczego), który pozwoli rozwiązać problemy, jakie zostały zdiagnozowane w ramach opartej na tolerancji i perswazji dyskusji prowadzonej we wspólnocie badaczy. Tym samym Rorty sugeruje – poprzez wprowadzenie kategorii solidarności – związek między nauką a demokracją, wspólnotę badaczy zaś umieszcza w kontekście historycznym, a co ważniejsze – międzykulturowym, pozwalając, aby jej członkowie wchodzili w interakcje nie tylko ze sobą, ale i członkami innych wspólnot.

Solidarność okazuje się być postawą, która w nowy sposób określa praktykę badawczą, konfrontowaną z coraz to innymi wyzwaniami. Jest też postawą, która rozwija się bądź zanika jako twór historyczny; uobecnia się w określonym miejscu i czasie, a co więcej – zestawiana jest z innymi postawami. Nie jest bowiem powiedziane, że propozycja Rorty’ego ma być przyjęta (i często, na co wskazuje wiele świadectw, przyjmowana nie jest). Powracając zatem do pytania (1) i (2), stwierdzę, że obecne są na scenie co najmniej dwie wspólnoty badaczy. Jedną cementuje światopogląd obiektywności, drugą – solidarności. Zarazem ostatnia ma tę przewagę nad pierwszą, że w sensie przekonaniowym identyfikuje te problemy, których nie rejestruje jej konkurentka, zarazem identyfikując wyzwania rejestrowane przez tamtą. Jednocześnie zaś obie są szczególnymi produktami historycznymi, wyznaczającymi rozbieżne cele praktyki badawczej.

Antropologia społeczna (kulturowa, etnologia) stanowi ciekawy przypadek w kontekście uwag Rorty’ego. Pojawia się pytanie: czy zadowolający jest Geertza obraz muła? Na pierwszy rzut oka wygląda na to, że nakreślony został z perspektywy badacza należącego do „kapłańskiej” wspólnoty. Amerykański antropolog nie hołdował jednak bynajmniej prawdzie czy metodzie z perspektywy typowej dla przyrodników i przyrodoznawczo nastawionych redukcjonistów. Geertz, dystansując się, między innymi, od koncepcji Talcotta Parsonsa i nazywając swoją antropologię symboliczną, interpretacyjną, a nawet określając ją jako nauką fenomenologię kultury, analizował znaczeniowe pokłady działań osób należących do możliwie egzotycznych

wspólnot. Zdając sobie zatem sprawę z wymogów racjonalności w mocniejszym wydaniu, podobnie jak Rorty kierował się ku postrzeganiu „innego” jako partnera konwersacji. Przyjmował zarazem, że czym innym jest rzeczywista, bezpośrednia rozmowa z mieszkańcem Bali lub marokańskiej wsi, czym innym zaś zdawanie sprawy z niej w ramach dyskursu antropologicznego. Na ów ostatni bowiem składała się interpretacja – w formie opisu zagęszczonego – wypowiedzi będących częścią rozmowy. O ile zatem etnograf ma do czynienia z wielorakością zdarzeń kulturowych, z których każde kieruje się swą własną strukturą znaczeniową, o tyle antropolog (czyli etnograf powracający z badań terenowych do domu i analizujący zebrany materiał) czyni z nich części włączane do strumienia dyskursu badacza, przez co stają się zrozumiałe dla odbiorcy (czytelnika, słuchacza, obserwatora etc.); wskazują na inne niż nasze, ale od teraz i nam dostępne, sposoby przeżywania świata.

Należy podkreślić, że tego rodzaju semiotyczna perspektywa zakłada widzenie kultury nie poprzez pryzmat oświeceniowego modelu stratygraficznego, gdzie można by usunąć ją, aby w końcu dotrzeć do tego, co czysto ludzkie w sensie biologicznym, a w domyśle czymś czysto przedmiotowym. Odrzuca zatem możliwość naśladowania przez antropologię metody wyjaśniającej (dedukcyjnej, probabilistycznej, w tym genetycznej czy funkcjonalnej), stosowanej w naukach przyrodniczych. Proponuje zamiast tego model syntetyczny, w którym to, co kulturowe, współtworzy człowieka z tym, co społeczne, psychiczne i biologiczne. Czynienie z kultury nie tylko produktu, ale też katalizatora ewolucji gatunku ludzkiego pozwala unikać nie tylko przyrodoznawczego redukcjonizmu, ale także humanistycznego relatywizmu, polegającego na sprowadzaniu dyskursów kulturowych do różnych wariantów tego samego doświadczenia; dyskursy te mają zdawać raczej sprawę z doświadczenia swoistego czy odrębnego. Dopiero ich interpretacja ma je nam – członkom wspólnoty równie lokalnej – przybliżyć. Mimo to jednak nasz dyskurs jest dyskursem docelowym. Zarzut w związku z tym czynił Geertzowi jego uczeń Paul Rabinow²⁴ i choć sam nie podzielam w pełni tej krytyki, zauważam, że twórca antropologii interpretacyjnej proponuje jednokierunkowe podejście do interakcji międzykulturowej.

Niemniej jednak dokonania, między innymi, Geertza pozwoliły na ukazanie antropologii jako dyscypliny, w tym praktyki badawczej, która współtworzy wiedzę na podstawie bardziej subtelnej receptury niż ta, którą oferują

²⁴ Paul RABINOW. *The Accompaniment: Assembling the Contemporary*. Chicago–London: University of Chicago Press 2011 s. 22-31.

Rortiańscy „kapłani”. Wśród badaczy, którzy idą tą ścieżką, a wręcz wyznaczają jej nowy kierunek, pozwolę sobie wymieć wspomnianego Rabinowa i Georga E. Marcusa. Obaj, a jest to sprawa zasadnicza, odrzucają tradycyjne, antropologiczne pojęcie kultury, które, jak zauważa antropolożka Lila Abu-Lughod, ujęte jest w kategoriach spójności, bezczasowości i odrębności²⁵ i odnosi się do świata kultur-wspólnot współwystępujących jako swoiste monady. Wedle naszych bohaterów świat dzisiejszy ma charakter tyleż globalny, co hybrydowy, w którym dochodzi do mieszania się różnych składników (czy wręcz całości) współtworzących dawne monady. Nie oznacza to jednak, aby Rabinow i Marcus odrzucali ideę postawy czy perspektywy; kładą raczej nacisk na zmianę niż trwanie danego układu. Pierwszy z nich podejmuje się badań nad nowymi zagadnieniami w świecie Zachodu, takimi jak powstanie nowych technologii (biotechnologii, nanotechnologii) i ich wpływu na szczególną figurę zwaną *anthroposem*, która ujęta jest jako relacja między *biosem*, *logosem* i *ethosem*. Częścią tych badań okazuje się obserwacja uczestnicząca, mająca charakter eksperymentalny, co polega na uczestniczeniu swego zespołu w projektach badawczych razem z zespołami przyrodników. Rabinow interesuje współczesność rozumiana jako jednocześnie postawa i relacja między innymi postawami: nowoczesnością i tradycją, która ma charakter fluktuujący i konstytuuje się poprzez różne konfiguracje zderzających się współtworzących ją elementów (czyli wspomnianych postaw).

Okazuje się, że współczesność, w jakiej ujęty jest *anthropos*, cechuje się niezwykłym napięciem, co jest szczególnie znamienne w przypadku grup eksperckich. Otóż Rabinow i członkowie jego zespołu wchodzą w ramach badań w sieć interakcji z biologami, inżynierami, biznesmenami i politykami. Interakcje często kończą się nieporozumieniami. Na przykład: kiedy amerykański antropolog angażuje się na przełomie poprzedniej i obecnej dekady w finansowany przez Kongres Stanów Zjednoczonych projekt bioinżynieryjny (poświęcony biologii syntetycznej), natrafia na opór ze strony przyrodników, co w końcu zmusza go do wycofania się i podjęcia badań w nowy sposób, w tym poprzez obserwację uczestniczącą drugiego rzędu. Zasadniczy problem polega na niewspółmierności celów, jakie obierają obie strony w odniesieniu do *anthroposa*. O ile Rabinow koncentruje się na stanie prosperowania (będącego pochodną arystotelejskiej eudajmonii), o tyle przy-

²⁵ Lila ABU-LUGHOD. *Writing Against Culture*. W: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Red. Richard G. Fox. Santa Fe: School of American Research Press 1991 s. 147.

rodnicy – na poprawie stanu zdrowia i komercjalizacji. Badając nowe światy, czyli przyjmując, jak to określił James Faubion, perspektywę²⁶ ontologiczną, uczeń Geertza nie tylko natrafił na Rortiański problem różnego rozumienia racjonalności i konfliktu między naukami przyrodniczymi a humanistyką, ale również odkrył jeszcze jedną funkcję (w sensie Kmitowskim) praktyki badawczej. Okazuje się, że skuteczność technologiczna ma nowego partnera. Nie jest jednocześnie wykluczone, że partner ów, czyli komercjalizacja praktyki badawczej, ma tu pozycję uprzywilejowaną. W każdym razie współczesność *anthroposa* pozwala mu na identyfikację tego problemu i zajęcie wobec niego nowego stanowiska. Nie wolno bowiem zapominać, że mowa tu o świecie lub światach, które bezustannie się zmieniają wymagając²⁷ od każdego z nas zajęcia stosownej postawy.

Zdaniem Faubiona perspektywa Rabinowa może być zestawiona z perspektywą drugiego ze wspomnianych badaczy, Marcusa, zwaną epistemologiczną. Jest ona interesująca, gdyż nie tyle bezpośrednio wiąże się z omawianym od początku tego artykułu problemem wiedzy, ale dwukierunkowym charakterem interakcji, w którą zaangażowany jest badacz. Po pierwsze, w tym przypadku antropolog ma do czynienia z innym człowiekiem, który nie musi, jak poprzednio, być ekspertem-przewodnikiem po nowych światach zaawansowanych technologii. Decydujące znaczenie ma dialogowy charakter tego rodzaju interakcji. Po drugie, dialog zakłada równorzędność choć odmienną rolę. To tu zasadza się problem wiedzy. Z jednej strony Marcus wspomina o paraetnografii (ang. *para-ethnography*), czyli punkcie widzenia partnera interakcji, tego, co może on zaoferować etnografowi. Z drugiej strony ten ostatni wyrabia w sobie serię wyobrażeń (ang. *imaginaries*), stanowiących punkty orientacyjne planowanych badań terenowych. Oba elementy ząbają się ze sobą; zachodzi między nimi sprzężenie zwrotne. Jeśli dodamy do tego nowe ujęcie terenu w kategoriach wieloplanowych lub wielomiejscowych, wówczas otrzymamy obraz dynamicznego układu między badaczem, jego partnerem i serią lokalizacji, do których odniesiona jest interakcja zwana współpracą (ang. *collaboration*). W ten sposób obie strony dialogu nie tylko zmieniają układy swych przekonań, ale potencjalnie je wzbogacają²⁸. Tak rozumiana współpraca staje się okazją²⁹ (możliwością) przekształcenia wiedzy o charakterze tyleż drogocennym, co unikatowym.

²⁶ W tym przypadku słowo „perspektywa” nie ma z konieczności konotacji Geertzowskich, aczkolwiek nie musi być wobec nich obce.

²⁷ W tym kontekście Rabinow powołuje się na Weberowskie „wymogi dnia”.

²⁸ Marcus duży nacisk kładzie na pedagogiczny charakter antropologii.

— 7 —

Faubion proponuje, aby badacz starał się łączyć obie perspektywy, czyli odkrywał nowe światy poprzez twórczą i opartą na dialogu współpracę. Z jednej strony tego rodzaju interakcja wciągałaby do wspólnoty badaczy ich partnerów. Jednocześnie stykanie z nowymi światami umożliwiałoby tworzenie nowych narzędzi, których użycie pozwalałoby z kolei w nowy sposób spoglądać na stare problemy. Tego dotyczy, między innymi, rozważanie współczesności w kategoriach hybrydy i stosowanie słownika zawierającego takie terminy, jak „instalacja”, „ustrojstwo” czy „element emergentny”. Zdając sobie sprawę z problematyczności tego zagadnienia, o czym piszę gdzie indziej³⁰, wspomnę, że interesujący jest przykład prowadzenia przez Marcusa badań terenowych w Internecie. Współpraca z Fernando Mascarenhasem przyjmuje w znacznej części postać wymienianych wiadomości w formie e-maili, co miało miejsce w 1999 r. Sam zresztą doświadczyłem czegoś podobnego w tym samym roku. Uczestnicząc wówczas w pracach w ramach międzynarodowego (globalnego) projektu poświęconego podstawom edukacji, przygotowywałem się do mającej się odbyć na Uniwersytecie Stanowym Luizjany w Stanach Zjednoczonych w 2000 r. konferencji (organizowanej przez International Association for the Advancement of the Curriculum Studies – IAACS). Zgłoszonych uczestników pogrupowano rok wcześniej w pary, których strony nie znały się wzajemnie. Zadanie polegało na wspólnym wypracowaniu problemu badawczego, który następnie miał być przedstawiony na konferencji. Pomijając szczegóły, pragnę zwrócić uwagę na jedną kwestię.

Moim partnerem okazał się Tuukka Tomperi z Uniwersytetu Tampere w Finlandii. Bezcenna była możliwość kontaktu za pomocą poczty elektronicznej, która – w kontekście alternatywnych form komunikacji – okazała się wówczas niezwykle skuteczna technologicznie (w rozumieniu Kmity). W ciągu kilkunastu tygodni poznawaliśmy siebie, uzgadniając plan dzia-

²⁹ Znamienne jest w tym przypadku użycie portugalskiego terminu *ocasião*, będącego odpowiednikiem polskiego terminu „okazja” („możliwość”). Termin ten stanowi tytuł książki stanowiącej owoc współpracy między Marcusem a portugalskim markizem Fernando Mascarenhasem (George E. MARCUS, Fernando MASCARENHAS. *Ocasião. The Marquis and the Anthropologist. A Collaboration*. Walnut Creek: AltaMira Press 2005) i odnosi się do rzeźby znajdującej się w posiadłości markiza, która symbolizuje możliwość (okazję) sytuacji wraz z jej chwilowością.

³⁰ Problem współczesności poruszam w: Andrzej ZAPOROWSKI. *Kultura – ruchomy cel*. „Lud” 94:2010 s. 367-375; TENŻE. *Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne*. „Studia Kulturoznawcze” 1(3):2013 s. 125-143; TENŻE. *Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności*. „Lud” 97:2013 s. 175-194; TENŻE. *Różne oblicza współczesności*. „Lud” 98:2014 s. 299-307.

łania, dostosowując do siebie własne słowniki, modelując rozwiązania, proponując zagadnienia. Nie było oczywiście mowy o harmonijnej współpracy, ale interakcja międzyludzka nie na tym wszak polega. W każdym razie po przyjeździe do Baton Rouge po raz pierwszy zobaczyliśmy się i podaliśmy sobie ręce, a następnie przedstawiliśmy to, co uzgodniliśmy wcześniej. Z jednej strony użycie e-maili pokazało, na czym polega możliwość kurczenia czasu i przestrzeni, o której wcześniej pisał Marshall McLuhan (choć dwukierunkowość nadawania wiadomości nie uwzględniała jeszcze Internetu). Z drugiej zaś, zmuszenie nas obu do tego rodzaju współpracy, współczesnej wobec wspomnianej interakcji amerykańskiego antropologa i portugalskiego markiza, pokazało, jak bardzo miała ona charakter etnograficzny, a zarazem poznawczy; stała się kolejnym przykładem radzenia sobie z Innym w antropologicznym tego słowa znaczeniu.

Powyższa seria zdarzeń była umieszczona w tej samej dekadzie, co inna seria, która rozgrywała się na innym planie (aby użyć słów Marcusa). W latach 1990. uczestniczyłem w szczególnym projekcie w polskiej filii wielonarodowej korporacji spożywczej CPC, która później zmieniła nazwę na Bestfoods, aby ostatecznie (w 2000 r.) zostać przejętą przez inną korporację – Unilever. Oferowała ona, między innymi, nadal obecne na polskim rynku takie międzynarodowe marki, jak Knorr czy Hellmann's, a także lokalną markę Amino. Produkty tej ostatniej były wytwarzane już wcześniej przez poznańskie przedsiębiorstwo o tej samej nazwie³¹. W 1992 r. przedsiębiorstwo to zostało kupione przez CPC i stało się częścią jej oddziału Europy, Afryki i Bliskiego Wschodu. Wspominane tu zdarzenia były częścią procesu globalizacji, podobnie jak funkcjonowanie IAACS, jeden zaś z wymiarów tego procesu polegał na wprowadzaniu różnego rodzaju technologii o charakterze, między innymi, komunikacyjnym (czego przykładem jest Internet). W wyniku splotu różnych okoliczności we wspomnianej lokalnej filii CPC (Bestfoods) postanowiono wdrożyć system informatyczny służący planowaniu i kontroli trzech zasadniczych komponentów przedsiębiorstwa: produkcji, sprzedaży i finansów. Wybrano amerykański produkt BPCS (ang. *Business Planning and Control System*). Istotnym elementem wdrożenia było powołanie zespołu projektowego (ang. *Project Team*), złożonego z wybranych pracowników istniejących działów i nowych ludzi, którego zadaniem było przygotowanie przedsiębiorstwa do pracy w ramach BPCS. Zostałem członkiem tego zespołu.

³¹ Nazwa ta jest skrótem od terminu „aminokwas”.

Jednym z problemów była informatyczna natura systemu. Należy pamiętać, że o ile młodszy pracownicy, w tym zatrudniani na bieżąco informatycy, w dość płynny sposób zapoznawali się z omawianą materialem, o tyle dla wielu starszych ludzi, którzy pracowali jeszcze w PRL-owskim systemie centralnego planowania, a jednocześnie nie obsługiwali komputerów, wkrótce zaś mieli być przeszkoleni i wykorzystywać na bieżąco system, wyzwanie było nader złożone. Tak oto częścią zmiany sposobu organizacji pracy było posługiwanie się nową technologią. Moje obowiązki polegały, między innymi, na szkoleniu części pracowników. Zajmowałem się jednocześnie porządkowaniem informacji. BPCS składał się z serii modułów obsługujących poszczególne elementy wspomnianych komponentów i powiązanych ze sobą (na przykład modułu zakupów czy modułu magazynowania). Tego rodzaju układ opierał się na bazie danych złożonych z serii plików. Część pracy w BPCS polegała na uzyskiwaniu raportów informujących o różnych zagadnieniach (na przykład dacie przydatności określonej grupy surowców). Były one jednak z góry zdefiniowane. Istniała natomiast możliwość komponowania³² raportów samodzielnie w reakcji na określoną potrzebę. Odbywało się to za pomocą systemu zapytań (ang. *query*), stanowiącego podzespół BPCS. Moje zajęcie polegało na sporządzaniu zapytań, tworzeniu układu tymczasowych (czyli możliwych do kolejnych zmian) raportów i uczeniu innych takiej operacji. Jednym z elementów edukacji było opracowanie przeze mnie dziesięciostronicowej instrukcji obsługi, którą przekazałem grupie wybranych pracowników³³.

³² Celowo używam tego słowa, odwołując się do amerykańskiego programisty i antropologa Christophera Kelty'ego. Zaproponował on, aby w terminach komponowania (nie zaś pisania) określać praktykę antropologiczną. Jednocześnie rozróżnił koordynację i współpracę, uznając, że zespół badawczy podejmuje tę pierwszą, która następnie pozwala badaczowi wejść w tę ostatnią. Christopher KELTY et al. *Collaboration, Coordination, and Composition: Fieldwork after the Internet*. W: *Fieldwork Is Not What it Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Red. James Faubion i George Marcus. Ithaca: Cornell University Press 2009 s. 184-206. Nasz zespół projektowy operowałby zatem w ramach koordynacji.

³³ Oto jak we wstępie charakteryzuję cel używania *Query*: „Zapytanie BPCS (BPCS Query) służy do uzyskiwania informacji na temat produkcji, sprzedaży i finansów przedsiębiorstwa na podstawie danych (rekordów) znajdujących się we wszystkich plikach bazy danych systemu (BPCS). Stanowi ono uzupełnienie standardowych raportów obecnych w systemie. Raporty takie są z góry zdefiniowane, wobec czego mogą nie spełniać oczekiwań użytkownika chcącego uzyskać określoną informację dotyczącą danych systemowych. Zapytanie z kolei użytkownik definiuje sam według określonego klucza podanego poniżej. Jednocześnie zapytanie zdefiniowane oraz wykorzystane może być raz lub wielokrotnie”. Andrzej ZAPOROWSKI. *Obsługa zapytań BPCS* (materiał niepublikowany) s. 2.

Sporządzanie zapytań polegało na wykonywaniu szeregu operacji logicznych; były one oparte na algorytmach, które cechowały się możliwie dużą prostotą. Nie zamierzam zatem twierdzić, że tworzyłem złożone programy komputerowe (nie jestem bowiem z wykształcenia informatykiem). Niemniej jednak, będąc etnografem i znajdując się w szczególnym, z początku przypadkowym, ale stopniowo coraz ciekawszym terenie, nauczyłem się posługiwać narzędziem, które z mniejszym lub większym powodzeniem służyło innym. Tego rodzaju praktyka skutkowałą serią rezultatów poznawczych, które w tym przypadku miały postać elektroniczną. Jednocześnie, jak w poprzednim przykładzie, interakcja z innymi ludźmi – członkami zespołu i pracownikami – miała swe lepsze i gorsze momenty, sam zaś doświadczałem nieraz, że popełnianie błędów jest częścią praktyki³⁴. Z jednej strony, wspólnoty, o której piszę, już nie ma. Zdefiniowana w kategoriach Malinowskiego instytucja (czy ich układ) przekształciła się w inną instytucję (czy inny ich układ). Z drugiej strony terenem było pokomunistyczne przedsiębiorstwo przekształcane przez nowego właściciela z Zachodu, który sam zaczął zastępować stare narzędzia, na przykład mechaniczne nowymi, elektronicznymi. W tym układzie czasoprzestrzennym miała miejsce seria nakładających się interakcji o wielce zagęszczonym charakterze, którego częścią były rezultaty w postaci określonej wiedzy służącej członkom instytucji. Wiedza ta – a mam tu na myśli, między innymi, zespół projektowy – wytwarzana była w terminach raczej mniej niż bardziej instytucjonalnych; wytwarzanie owo miało w dużej mierze charakter eksperymentalny. Czy jednocześnie wiedza ta była efektem praktyki badawczej?

— 8 —

Odwołując się, na przykład, do typologii Geertza, nie można o ostatnim przykładzie (choć wolno w odniesieniu do poprzedniego) mówić w katego-

³⁴ Dotyczy to też mej pracy na instytucjonalnym polu badawczym. Spośród ostatnich błędów, jakie udało mi się zidentyfikować w kontekście rezultatów poznawczych, wymienię dwa, stanowiące fragment pewnych wywodów: (1) błędem było napisanie o poprzedniku nie zaś następniku okresu warunkowego jako warunku koniecznym w ramach rozważań nad Kmitowską relacją między respektowaniem zbioru przekonań a działaniem. Andrzej ZAPOROWSKI. *Podmiotowo-przedmiotowe ujęcie kultury Jerzego Kmity jako przejaw monistycznej perspektywy badawczej*. „Przegląd Kulturoznawczy” 2012 nr 4(14) s. 421; (2) błędem było napisanie o kwasach, nie zaś zasadach pirymidynowych i purynowych w trakcie omawiania SNP. TENŻE. *Hybrydowy charakter współczesności i kultury* s. 138.

riach perspektywy naukowej; wymyka się on też definicji Kmity. W kontekście jednak stanowisk obu myślicieli można mówić o pochodności tego rodzaju technologii i związanej z nim praktyki społecznej, czyli pracy zespołu projektowego w przedsiębiorstwie wobec wiedzy naukowej zorientowanej na jednocześnie skuteczność technologiczną i systematyczne badanie. Co więcej, późniejsze o kilkanaście lat doświadczenia Rabinowa wskazują na wspólny dla przedsiębiorczości i nauki komercyjny komponent wiedzy, który również ma swój wymiar historyczny. Niech zatem będzie tu mowa o nowej perspektywie w rozumieniu Geertza, zwanej przedsiębiorczą. Nie jest jednak tak, że w jej ramach praktyka społeczna jest z góry zdefiniowana. Marcusa nastawienie dialogiczne (epistemologiczne) pokazuje, że poziom uznawania praw i podmiotowości drugiej strony interakcji jest wprost proporcjonalny do tempa zrównoważonego rozwoju przedsiębiorstwa. Na to wskazują doświadczenia z tzw. strukturą spłaszczoną. A zatem perspektywa przedsiębiorcza widziana być powinna w związku z innymi perspektywami. Z jednej strony może być powiązana z perspektywą naukową, z drugiej zaś jej stan uzmysławia Geertzowskie „zmieszanie gatunków”, jako że ani to, co badawcze, nie jest (już) wyłącznie nastawione na dochodzenie do prawdy, ani to, co przedsiębiorcze, nie zakłada (już) wyłącznie nakierowania na zysk. Nieodzowne zaś okazuje się wykorzystywanie w kontekście wielu perspektyw narzędzi spełniających warunek skuteczności technologicznej. Niech za przykład posłużą omówione wyżej narzędzia komunikacyjne (poczta elektroniczna) i obliczeniowe (Zapytanie BPCS).

W każdym razie nie można dłużej mówić o odrębności poszczególnych rodzajów interakcji; od teraz tworzą one wspólny splot. Nie znaczy to, aby perspektywa naukowa nie regulowała swoistej, charakterystycznej praktyki społecznej, podobnie jak ma to miejsce w przypadku perspektywy potocznej czy przedsiębiorczej. Sądzę, że fundamentalne znaczenie mają w tym kontekście tezy Ajdukiewicza, Kmity i Geertza. Jednocześnie w mocy pozostaje pytanie o Rortiańskie rozróżnienie na wspólnotę „kapłańską” i solidarną, ponieważ powyższy splot, w tym wspomniana hierarchia celów, może być różnie używany (w sensie Wittgensteinowskim). Opowiadając się za tą ostatnią, co weryfikują doświadczenia Rabinowa i Marcusa, uznaję jedynie, że praktykę badawczą należy postrzegać w kategoriach wielokulturowości, gdzie praktyka społeczna przyjmuje określoną postać w zależności od warunkującej ją kultury. Sądzę zatem, że postaci takich jest potencjalnie – w odniesieniu do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości – wiele. Co więcej, uważam za celowe widzenie danej kultury, na przykład tej, której

trwanie popieram, w jej złożoności. Innymi słowy, jestem zdania, że na praktykę społeczną należy spoglądać jako na złożoną całość, której istotną częścią, przynajmniej od czasów nowożytnych, stała się praktyka badawcza.

Stwierdzam zatem, że wiedza ma charakter czynnościowy. Niezależnie, czy wskazany zostanie element mentalny czy fizyczny³⁵, w sposób nieuchronny angażowana zostaje kategoria działania. Rezultatem działania jest, między innymi, twierdzenie albo wyrażające je zdanie. Zdanie takie jest jednocześnie komunikowalne (poprzez choćby jego wypowiedzenie) i wystawione na weryfikację, a ta ostatnia ma charakter nad wyraz złożony (o czym poucza, między innymi, wspomniana zasada nieoznaczoności). Co więcej, twierdzenia mogą być różnie przedstawiane, w tym elektronicznie, a jednocześnie działania mające różne rezultaty poznawcze dają się splatać ze sobą na wielorakie sposoby. Można oczywiście próbować oddzielać te rezultaty, których przykłady podał Ajdukiewicz, od innych, w domyśle nienaukowych sądów, wyrażających je zdań oraz innych układów. Można też wyróżniać te pierwsze spośród tych ostatnich, przyjmując, że stanowią wspólną, całościową dziedzinę wiedzy. Ta druga opcja jest, według mnie, bardziej owocna.

Niezależnie jednak od opowiedzenia się za którąkolwiek opcją należy uwzględnić dwie rzeczy. (1) Definiowanie tego, co naukowe, jest zawsze problematyczne, co nie znaczy, że daremne. Jak sądzę, problematyczność sprowadza się do napięcia między tym, co teoretyczne i praktyczne, a jednocześnie różnicy między oczywistością a krytycznością (refleksyjnością), gdzie obie te relacje zestawione są razem. (2) Nie da się rozpatrywać praktyki, w tym badawczej, w oderwaniu od warunkującej jej sfery przekonaniowej. Nie sądzę, aby można było zdać sprawę ze złożoności, w tym zmienności, tej praktyki, nie uwzględnivszy czynnika, który ją modeluje. Mam tu na myśli cały układ obejmujący pragnienie, solidarność czy nowoczesność zwany kulturą, którego człony same są efektem strumienia wcześniejszych i współczesnych praktyk, w tym tych uznawanych za nienaukowe. Sądzę bowiem, że warto patrzeć na praktykę badawczą w jej związkach z innymi praktykami społecznymi, które wszystkie warunkowane są przez holistycznie ujęty zbiór postaw, mający charakter intersubiektywny (społeczny). Nie twierdzę, że musi tak być; uważam, że tak być może, do wyobrażenia są wszak różne kultury. Mam na myśli tę, zakładającą naszą umiejętność podejmowania i pielęgnowania działań, które w ramach interakcji ze światem służyć będą raczej jego twórczemu przekształceniu niż unicestwieniu bądź kaleczeniu.

³⁵ Z relacji między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne, zdaje sprawę m.in. w: Andrzej ZAPOROWSKI. *Kultura – działanie – metoda*. „Roczniki Kulturoznawcze” 4:2013 nr 4 s. 5-23.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD Lila: *Writing Against Culture*. W: Richard G. FOX (red.). *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press 1991 s. 137-162.
- AJDUKIEWICZ Kazimierz: *Język i znaczenie*. Przeł. Franciszek Zeidler. W: TENŻE. *Język i poznanie*. T. 1. Wybór pism z lat 1920-1939. Warszawa: PWN 1960 s. 145-174.
- AJDUKIEWICZ Kazimierz: *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo ANTYK 2003.
- FOUCAULT Michel: *Czym jest Oświecenie?* W: TENŻE. *Filozofia, historia, polityka*. Przeł. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000 s. 276-293.
- FREGE Gottlob: *Myśl*. W: TENŻE. *Pisma semantyczne*. Przeł. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: PWN 1977 s. 101-129.
- GEERTZ Clifford: *Dzieło i życie*. Przeł. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.
- GEERTZ Clifford: *Religia jako system kulturowy*. Przeł. Dorota Lachowska. W: *Racjonalność i styl myślenia*. Red. Edmund Mokrzycki. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1992 s. 498-555.
- HAWKING Stephen W.: *Krótką historia czasu*. Przeł. Piotr Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo 1996.
- KELTY Christopher M. et al.: *Collaboration, Coordination, and Composition: Fieldwork after the Internet*. W: *Fieldwork Is Not What it Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Red. James Faubion i George Marcus. Ithaca: Cornell University Press 2009 s. 184-206.
- KMITA Jerzy: *Nauka jako dziedzina kultury symbolicznej*. W: TENŻE. *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe 2007 s. 111-142.
- MARCUS George E., MASCARENHAS Fernando: *Ocasão. The Marquis and the Anthropologist. A Collaboration*. Walnut Creek: AltaMira Press 2005.
- RABINOW Paul: *The Accompaniment: Assembling the Contemporary*. Chicago–London: University of Chicago Press 2011.
- RORTY Richard: *Nauka jako solidarność*. W: TENŻE. *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma Filozoficzne*. Przeł. Janusz Margański. T. 1. Warszawa: Fundacja Aletheia 1999 s. 55-69.
- RYLE Gilbert: *Czym jest umysł?* Przeł. Witold Marciszewski. Warszawa: PWN 1970.
- WITTGENSTEIN Ludwig: *Dociekania filozoficzne*. Przeł. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: PWN 1972.
- ZAPOROWSKI Andrzej: *Kultura – ruchomy cel*. „Lud” 94:2010 s. 367-375.
- ZAPOROWSKI Andrzej: *Podmiotowo-przedmiotowe ujęcie kultury Jerzego Kmity jako przejaw monistycznej perspektywy badawczej*. „Przegląd Kulturoznawczy” 2012 nr 4 (14) s. 420-422.
- ZAPOROWSKI Andrzej: *Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne*. „Studia Kulturoznawcze” 1(3):2013 s. 125-143.
- ZAPOROWSKI Andrzej: *Kultura – działanie – metoda*. „Roczniki Kulturoznawcze” 4:2013 nr 4 s. 5-23.
- ZAPOROWSKI Andrzej: *Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności*. „Lud” 97: 2013c s. 175-194.
- ZAPOROWSKI Andrzej: *Różne oblicza współczesności*. „Lud” 98:2014 s. 299-307.
- ZAPOROWSKI Andrzej: *Obsługa zapytań BPCS (materiał niepublikowany)*.

KULTURA A PRAKTYKA BADAWCZA

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza związku między kulturą i praktyką badawczą. Pierwsza odniesiona jest do postaw propozycjonalnych, gdzie owo odniesienie ma charakter intersubiektywny. Ostatnia ujęta jest w kategoriach ludzkich interakcji. Ich odpowiedni składnik, czyli jednostkowe działanie fizykalne, jest przykładem zdarzenia fizykalnego. Autor postuluje, że kultura warunkuje praktykę badawczą. Praktyka ta jest wpleciona w inne praktyki społeczne (takie jak zdroworozsądkowa lub religijna), wobec czego relacja między tym, co społeczne, i tym, co kulturowe, ma charakter holistyczny i dynamiczny. Autor omawia kilka stanowisk, które wiązały się z poszczególnymi tematami lub problemami omawianego związku, aby wskazać wielość jego aspektów. Na koniec ta analiza służyć ma odsłonięciu wymiaru wielokulturowego, w ramach którego można podchodzić do praktyki badawczej.

Streścił Andrzej Zaporowski

Słowa kluczowe: interakcja, intersubiektywny, kultura, postawa propozycjonalna, praktyka badawcza, wiedza, zdarzenie.

CULTURE AND A RESEARCH PRACTICE

Summary

The article aims at analysing a link between culture and a research practice. The former is referred to the propositional attitudes, where this reference is of intersubjective nature. The latter is given in terms of the human interactions. Their relevant component, that is, an individual's physical action is an instance of a physical event. The author's claim is that culture conditions the research practice. This practice is interwoven into other social practices (like common-sense or religious), so that the relation between the social and the cultural is of a holistic and dynamic nature. The author discusses a number of positions which have dealt with the particular topics or problems of the link in question to show how many facets this link may have. Finally, the analysis is to reveal the multicultural dimension in which the research practice may be approached.

Summarised by Andrzej Zaporowski

Key words: culture, event, interaction, intersubjective, knowledge, propositional attitude, research practice.