

# **Ku humanistyce niepoznawczej — przypadek Baumanowskiej *Kultury jako praxis***

Prace  
Kulturoznawcze XVIII  
Wrocław 2015

---

Zygmunt Bauman od wielu lat pozostaje wierny systemowi wartości opartemu na klasycznej triadzie wolności, równości i braterstwa. Jest zdeklarowanym socjalistą (i zarazem liberałem)<sup>1</sup>. Uprawia model socjologii zaangażowanej — jeśli opisuje rzeczywistość, to po to by ją w a r t o ś c i o w a ć<sup>2</sup>. Jego twórczość można więc uznać za dobry przykład tak zwanej humanistyki niepoznawczej, której istnienie odnotował pod koniec swojego życia Stanisław Pietraszko, twórca wrocławskiego kulturoznawstwa<sup>3</sup>.

Rzecz w tym, że tę koncepcję Pietraszko zdążył tylko naszkicować. Mój tekst należy więc traktować jako eksperyment. Na konkretnym przykładzie sprawdzam, czym może być humanistyka niepoznawcza. Moim celem nie jest rozbudowa tej koncepcji ani jej obrona czy krytyka. Niemniej jednak opieram się na wstępnym przeświadczeniu, że propozycja Pietraszki — akcentująca (jak zaraz zobaczymy) rolę wartościowania w naszym życiu i twórczości — uwrażliwia nas na taką postawę humanisty, która nie każe mu ani zamknąć się przed światem w murach uczelni, ani — przeciwnie — udowodniać swej przydatności w walce o komercyjne zlecenia lub na rewolucyjnej barykadzie. Z tej perspektywy może wydawać się paradoksalne, że sprawdzam koncepcję humanistyki niepoznawczej właśnie na jednym z dzieł Zygmunta Baumana. Wszak to typowy humanista „walczący”. Lewicowiec, który przez wiele lat pisał jako przekonany marksista. Pietraszki z Baumanem zapewne nie da się pogodzić. Można interpretować Pietraszkię przy pomocy Baumana albo na odwrót. Jednakowoż na przedmiot mojego ekspery-

---

<sup>1</sup> Ta krótka charakterystyka poglądów Zygmunta Baumana jest streszczeniem ich rekonstrukcji, którą proponuję w części czwartej niniejszego tekstu.

<sup>2</sup> Zob. część druga.

<sup>3</sup> Zob. część pierwsza.

mentu wybrałem właśnie książkę Zygmunta Baumana, bo fundamentem jego ideowego zapału są wypowiedziane wprost akty wartościowania, które — w moim odczuciu — znakomicie ilustrują koncepcję humanistyki niepoznawczej.

Artykuł dzielę na cztery części. W pierwszej opisuję koncepcję humanistyki niepoznawczej autorstwa Pietraszki. W drugiej — Baumanowską koncepcję kultury jako *praxis*, w roli przykładu takiej właśnie humanistyki. Część trzecia stawia pytania o to, co wynika z analizy koncepcji kultury jako *praxis* dla badania humanistyki niepoznawczej. Czy nasuwają się jakieś wskazówki metodologiczne, jakiś specyficzny sposób podejścia do wypowiedzi o charakterze niepoznawczym? W części czwartej, kierując się hipotezami z części trzeciej, próbuję pokrótce przeanalizować i ocenić omawianą koncepcję.

## 1. Humanistyka niepoznawcza

Stanisław Pietraszko zaproponował tę koncepcję w drugiej połowie lat 90. Pojawiała się w kilku jego ówczesnych artykułach, choć raczej na marginesie głównego toku rozważań. Nieco szerzej Pietraszko opisał ją w niedokończonych materiałach do skryptu z teorii kultury, które ukazały się drukiem dopiero w 2012 roku, dwa lata po śmierci autora.

Pietraszko poświęcał wówczas dużo uwagi analizie odrębności humanistyki od przyrodoznawstwa. Szedł tropem wskazanym przez Wilhelma Diltheya, neokantystów czy Floriana Znanieckiego. W przeciwieństwie do przyrodoznawstwa, skoncentrowanego na poszukiwaniu praw rządzących empirycznie obserwowalną rzeczywistością zewnętrzną wobec człowieka, funkcje humanistyki mają obejmować „różnorakie relacje (i ich efekty) ludzkiego umysłu ze światem”<sup>4</sup>.

Choć Dilthey i neokantyści twierdzili jednocześnie, że przedmiotem humanistyki jest to, co „jednostkowe i niepowtarzalne” (nie zaś uniwersalne, jak w przyrodoznawstwie)<sup>5</sup>, a „podstawowa myśl Diltheya o przedmiocie humanistyki określa go jako swego rodzaju konstrukt teoretyczny, tworzony przez nią samą jako swoistą formę psychicznej aktywności ludzkiego podmiotu”<sup>6</sup>, to Pietraszko modyfikuje ów pogląd, wskazując, że ten sam Dilthey proponował „odnajdywanie [przez humanistykę — dop. Ł.M.] rozmaitych ogólniejszych aspektów i prawdopodobnych uwarunkowań badanego zjawiska lub procesu jednostkowego”<sup>7</sup>. To zaś oznacza, że humanistyka jak najbardziej może zajmować się poznawaniem: „zreformowana”

<sup>4</sup> S. Pietraszko, *Granice zastosowań wiedzy humanistycznej* (2001), [w:] *idem*, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012, s. 353.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 353–355.

<sup>6</sup> S. Pietraszko, *Elementy teorii kultury* (1999), [w:] *idem*, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, s. 387.

<sup>7</sup> S. Pietraszko, *Granice zastosowań wiedzy humanistycznej*, s. 355.

[...] przez Diltheya i Znanieckiego humanistyka była co prawda coraz bardziej świadoma ograniczeń tej dziedziny wiedzy i poznawania, ale uprawiający ją nie akceptowali jednak powszechnego odmawiania jej prawa do funkcji poznawczej<sup>8</sup>.

Pietraszko wyraźnie przy tym rozróżnia

między utożsamianymi często dwiema postaciami przedmiotowej sfery poznania naukowego — względnie niezależną od poznającego podmiotu ‘materią’ poznania, oraz właściwym przedmiotem poznania, formowanym w procesie poznania na obszarze określonej ‘materii’ przy udziale określonego interesu poznawczego<sup>9</sup>.

Zastrzega też, że „nie jest możliwa jedna i jednoznaczna odpowiedź na pytanie o status ontyczny świata ludzkiego jako całości” — ma on nie tylko dwa wymiary: „w sobie” (obiektywny) i „dla kogoś” (subiektywny), lecz także dzieli się na sfery określane przez rozmaite sposoby ludzkiego bycia-w-świecie: „porządek społeczny, czyli sferę zachowań ze względu na powinności”, „porządek cywilizacyjny, czyli sferę zachowań ze względu na pożytki”, „porządek kulturalny, czyli sferę zachowań ze względu na wartości”<sup>10</sup>.

W takim właśnie kontekście lokuje się proponowana przez Pietraszkę teoria kultury, której przedmiotem ma być

zbiór wewnętrznych, nieobserwowalnych bezpośrednio prawidłowości, upatrywanych w przyjętej tu za ‘materię’ poznania sferze rzeczywistości. Niezależnie od tego, czy wyraz ‘prawidłowości’ użyty tu będzie w sensie mocnym oraz czy będzie się je traktować — jak w naukach przyrodniczych — jako zależności uniwersalne, zachodzące między różnymi klasami zjawisk, czy też pojmie się — jak to chętniej czynią humaniści — tylko jako ‘związki między faktami’, we wszystkich tych wersjach chodzić będzie o nieobserwowalne bezpośrednio stosunki, stanowiące porządek wewnętrzny poznawanej sfery rzeczywistości<sup>11</sup>.

Zatem humanistyka — choć zasadniczo różni się od przyrodoznawstwa (bo nie może „obiecować wiedzy pewnej i możliwości jej stosowania z pożytkiem”<sup>12</sup>) — pełni funkcje poznawcze, a przedmiotami jej badań nie są wyłącznie ulotne, subiektywistyczne konstrukty.

Nie jest to jednak pełen opis humanistyki. Pietraszko dostrzega w jej obrębie działania czy wypowiedzi, których celem nie jest poznanie. Proponuje nazywać je „humanistyką niepoznawczą”. Do jej zadań „należy przede wszystkim działalność ekspresyjna, kreacyjna czy waluacyjna, zwykle wymagająca zresztą odpowiednich zdolności, a także wiedzy o ludzkim świecie”<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> S. Pietraszko, *Elementy teorii kultury*, s. 392.

<sup>9</sup> S. Pietraszko, *Przedmiot teorii kultury* (1982), [w:] *idem*, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, s. 15.

<sup>10</sup> S. Pietraszko, *Antropologiczne podstawy teorii kultury* (1997), [w:] *idem*, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, s. 374–376.

<sup>11</sup> S. Pietraszko, *Przedmiot teorii kultury*, s. 28.

<sup>12</sup> S. Pietraszko, *Granice zastosowań wiedzy humanistycznej*, s. 359.

<sup>13</sup> S. Pietraszko, *Procedury humanistyki a jej cele* (2000), [w:] *idem*, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, s. 334.

Pietraszko zauważa, że „historia refleksji humanistycznej” zna rozmaite treści, w tym takie, w których „dominują [...] odmienne, niepoznawcze cele i intencje”. Przykład: „teksty quasi-teoretyczne o poezji”, a wśród nich „tzw. poetyki normatywne, których podstawową funkcją była nie diagnoza czy ocena określonych utworów, lecz waluacja uznawanych za wzorcowe gatunków poezji lub ich literackich realizacji”. Podobny charakter mają liczne teksty religijne. „Ta właśnie funkcja, waluacyjna, charakteryzuje zwłaszcza wypowiedzi dotyczące kultu religijnego oraz odnoszące się do treści i przedmiotów tego kultu” — tłumaczy Pietraszko. Stąd właśnie propozycja podziału humanistyki na poznawczą („stawiającą sobie przede wszystkim cele poznawcze, badawcze, diagnostyczne”) oraz niepoznawczą („eksponującą przede wszystkim cele inne, jak np. waluacyjne, estymacyjne, normatywno-regulacyjne”) <sup>14</sup>.

To rozróżnienie ma potencjalnie ogromne konsekwencje teoretyczne. Oto w innym miejscu Pietraszko odróżnia „waluację, czyli wartościowanie” od poznawania.

Waluacja jest relacją człowieka ze światem, polegającą bądź na stwierdzeniu posiadania przez coś wartości, bądź na przypisywaniu jej czemuś. [...] Waluacja jest relacją, tak jak poznawanie, ale nie można ich bezpośrednio ze sobą porównywać, dzielą je bowiem istotne różnice o charakterze ontologicznym (działają na różnych poziomach bytowych). Podczas gdy poznawanie jest czynnością umysłową przebiegającą w dużej mierze wedle zasad racjonalności — waluacja może osiągnąć swoje odmienne cele kierując się intuicją i emocjami, może dokonywać się także w stosunku do obiektów jeszcze nierozpoznanych, a nawet niezrozumiałych, a więc również nieświadomie <sup>15</sup>.

Zestawmy to teraz z poglądem, że „człowiek jest istotą aksjocentryczną, co znaczy, że nie tylko zmierza on do wartości, ale że zwykle podporządkowuje takiemu kierunkowi postępowania całe swoje aktywne życie” <sup>16</sup>, kultura zaś jest „sferą zachowań ze względu na wartości” <sup>17</sup> — stanie się wówczas jasne, że w obrębie propozycji teoretycznych Stanisława Pietraszki pojęcie waluacji ma do odegrania istotną rolę. „Jest ona relacją ze światem swoiście ludzką [...], właściwą jedynie człowiekowi, znamioną dla jego ‘naturalnego’ aksjocentryzmu, a zarazem jednym z głównych wyznaczników specyfiki gatunku ludzkiego” <sup>18</sup>. Może być nawet ważniejsza niż poznawanie: „Jest ona — zdaniem wielu — w ogóle wstępnym warunkiem koniecznym wszelkiego poznawania, kształtującym jego motywację, cele, zasięg i kierunki”. W podobny sposób pisał o wartościowaniu niemiecki neokantysta Heinrich Rickert. Jego zdaniem

akt poznania [...] jest w podstawowym wymiarze aktem wartościowania. [...] Każde poznanie, a więc każda teoretyczna kontemplacja, która dla wielu jest czystym oglądaniem, naprawdę

<sup>14</sup> S. Pietraszko, *Elementy teorii kultury*, s. 395.

<sup>15</sup> S. Pietraszko, *Antropologiczne podstawy teorii kultury*, s. 372–373.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 367.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 376.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 373.

musi być rozumiana jako przemienne ustosunkowywanie się wobec wartości pozytywnej i negatywnej. [...] Poznanie jest zajmowaniem postawy wobec wartości<sup>19</sup>.

A skoro tak, to humanistyka niepoznawcza jest jedną z najwdzięczniejszych dziedzin, jakie może eksplorować zorientowane na wartości kulturoznawstwo — pozwala bowiem na, by tak rzec, bliskie spotkania ze sferą wartości.

Humanistyka niepoznawcza obejmuje zatem między innymi olbrzymi zasób tekstów i wypowiedzi, których celem jest z m i a n a (bądź — przeciwnie — p o w s t r z y m a n i e z m i a n) rzeczywistości. Zmieszczają tu dokumenty programowe organizacji społecznych i politycznych, publicystyka dotycząca spraw publicznych czy choćby strategie rozwoju państw, regionów, miast, różnych instytucji i firm. W tego typu tekstach zetkniemy się z wartościowaniem wyrażanym wprost przez ich autorów.

Ale kategoria humanistyki niepoznawczej ma też ścisły związek z pewnymi radykalnymi trendami we współczesnych naukach humanistycznych. Po zakwestionowaniu przez postmodernizm dorobku i fundamentów zachodniej filozofii, związani z tym nurtem autorzy znaleźli nowe punkty oparcia między innymi w etyce i polityce — krótko mówiąc: w życiu. „Filozofia po ponowoczesności krytycznej musiała wykazać się ścisłym związkiem z byciem i światem, a przede wszystkim uczestniczyć w życiu, które na powrót stało się jednym z najważniejszych filozoficznych terminów” — pisze o tych zmianach Anna Burzyńska. Szukający oparcia w polityce filozof przeobraził się „z teoretyka w aktywistę, czynnie zaangażowanego w istotne problemy sfery publicznej”<sup>20</sup>. Nic dziwnego, że w tym kontekście mowa jest wręcz o „renesansie porządku wartości”<sup>21</sup>. W humanistyce popularne są rozmaite „zwroty”, inspirowane często właśnie odkrywaniem nowych punktów styku między refleksją teoretyczną a obszarami „niepoznawczymi” — stąd choćby „zwrot etyczny”, „polityczny” czy „performatywny”<sup>22</sup>. Na ich pokrewieństwo z koncepcją humanistyki niepoznawczej zwraca uwagę Dorota Wolska:

Wyraźne ambicje polityczne [...] znacznej części studiów kulturowych są wyrazem zakwestionowania dominującej pozycji relacji czysto poznawczych. [...] Jeśli nawet nie chodzi o to, by świat uczynić sprawiedliwszym, lepszym (osobna to i nieprosta sprawa, podług jakich kryteriów ma to być czynione; są to kwestie, jak myślę, właśnie nieusuwalnej waluacji, nie — systematycznego poznania), to rzecz idzie o zdemaskowanie czy zneutralizowanie określonych fantazmatów czy przejawów pewnych form wiedzy-władzy, by użyć kategorii myśli Foucaulta.

Jednocześnie jednak — zastrzega Wolska:

<sup>19</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1928, s. 186; cyt. za: A. Bobko, *Wartość i nicłość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Rzeszów 2005, s. 79.

<sup>20</sup> A. Burzyńska, *Filozofia po „końcu” filozofii*, „Dekada Literacka” 2012, nr 1 (250), s. 7.

<sup>21</sup> B. Smart, *Postmodernizm*, Poznań 1998; cyt. za: *ibidem*, s. 8.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 9, 15; przeglądem niektórych takich zwrotów jest książka D. Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, Warszawa 2012.

tego, co zostało określone jako humanistyka poznawcza i niepoznawcza rozdzielić prosto się nie da. Cele poznawcze z ekspresją, kreacją i waluacją byłyby tak dalece w przypadku humanistyki splątane, że można by mówić jedynie o dominancie któregoś z aspektów aktywności humanistycznej<sup>23</sup>.

W podobnym duchu pisał w 1971 roku Edmund Mokrzycki, gdy krytykował zbyt sztywny — jego zdaniem — podział socjologii na „techniczną” (służącą między innymi manipulowaniu ludźmi przez władze) i „humanistyczną” (która „pobudza do myślenia i rozwija wyobraźnię”, a więc także pozwala ludziom na samoobronę przed manipulacją i poszerzenie zakresu swojej wolności). Warto od razu dodać, że podobny podział proponował w latach 60. Zygmunt Bauman<sup>24</sup>. Zatem to właśnie między innymi z nim najwyraźniej polemizuje Mokrzycki (nie przywołując nazwiska Baumana). Nie ma dwóch socjologii — przekonuje Mokrzycki. Są dwie funkcje socjologii. Właśnie „techniczna” i „humanistyczna”. Obie „nie wykluczają się wzajemnie, mogą być pełnione nie tylko przez te same dzieła, ale również przez te same informacje [...] pewien zasób wiedzy socjologicznej może służyć zarówno krzewieniu socjologicznej wyobraźni, jak i zabiegom socjotechnicznym”<sup>25</sup>. Dalej Mokrzycki stawia hipotezę, że być może „wszelka poznawczo istotna wiedza socjologiczna może w stopniu większym lub mniejszym, ale zawsze godnym uwagi, bezpośrednio lub pośrednio wpływać zarówno na kształtowanie się socjologicznej wyobraźni, jak i na formułowanie wskazówek socjotechnicznych”<sup>26</sup>.

Skoro tak, to — wracając do Pietraszki — mielibyśmy do czynienia nie tyle z humanistyką niepoznawczą jako samodzielną odmianą nauk humanistycznych, ile raczej z niepoznawczymi aspektami dzieł czy wypowiedzi, które można uznać za poznawcze (i *vice versa*: poznawczymi aspektami tych niepoznawczych). Dzieła humanistyczne, także te uchodzące za czysto poznawcze, można — a nawet należy (jeśli podejmiemy do nich z kulturoznawczego punktu widzenia) — analizować jako akty waluacji i rekonstruować ich konteksty aksjologiczne. Taki typ badania nie jest niczym nowym w humanistyce (a już na pewno nie jest niczym niezwykłym w ramach jej „krytycznych” nurtów z ostatnich kilkudziesięciu lat), jednak dzięki koncepcji humanistyki niepoznawczej zyskuje nowy fundament, który pozwala uniknąć dwóch skrajności: z jednej strony — traktowania dzieł humanistycznych jako wyłącznie poznawczych i analizowania ich pod kątem ich „prawdziwości” i „poznawczej użyteczności”; z drugiej strony — silnie motywowanego ideologicznie (czasem wręcz rewolucyjnie) „demaskowania” wypowiedzi naukowych jako wypowiedzi światopoglądowych. W tym pierwszym

<sup>23</sup> D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012, s. 261–262.

<sup>24</sup> Z. Bauman, *Wizje ludzkiego świata. Studia nad społeczną genezą i funkcją socjologii*, Warszawa 1964, s. 37–81.

<sup>25</sup> E. Mokrzycki, *Założenia socjologii humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 8–10.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 12.

przypadku mielibyśmy do czynienia z poznawaniem nieuznającym waluacji, w tym drugim — z waluacją wypierającą poznawanie. Kategoria humanistyki niepoznawczej pozwala świadomie łączyć poznawanie z waluacją. Nie podsuwa jednak żadnej gotowej metodologii, pozostawiając kulturoznawstwu otwarte pole do formułowania własnych propozycji w tym zakresie.

Podjąłem się analizy Baumanowskiej koncepcji kultury jako *praxis*, ponieważ można ją uznać za typowy przykład humanistyki niepoznawczej. Sama otwarcie posługuje się waluacją i postuluje odejście od takiego modelu nauk humanistycznych, który wyznacza im wyłącznie poznawcze cele. Jest przy tym wyrazistą propozycją rozumienia kultury, co dodatkowo pobudza ciekawość kulturoznawcy. Nawiasem mówiąc, na silny niepoznawczy aspekt całej twórczości Baumana wskazuje także Marian Kempny: „ostatecznie jego model wiedzy społecznej więcej wspólnego ma, jak się wydaje, z filozofią moralną niż z tradycyjnie pojmowaną socjologią teoretyczną”<sup>27</sup>. Warto jednak w tym miejscu powtórzyć: analizowanie koncepcji Baumana jako przykładu humanistyki niepoznawczej nie jest jednoznaczne z zanegowaniem p o z n a w c z e g o dorobku tego autora. Jak podkreśla Magdalena Matysek-Imielińska, Bauman, owszem: „do dziś wierzy w emancypacyjną moc socjologii (zaangażowanej)”, ale jednocześnie „zapropomował [...] ‘stanowisko kulturowe w socjologii’, które oznacza wykroczenie poza zakres zagadnień metodologicznych, ale nie podważa naukowego rozumienia prawdy jako zgodności z rzeczywistością”<sup>28</sup>.

## 2. Baumanowska koncepcja kultury jako *praxis*

„Kultura może istnieć tylko jako intelektualna i praktyczna krytyka istniejącej rzeczywistości społecznej”<sup>29</sup> — oświadcza Zygmunt Bauman w *Kulturze jako praxis*, książce, która ukazała się w Wielkiej Brytanii w 1973 roku, ale po raz pierwszy po polsku została wydana dopiero w 2012 roku. Ta wypowiedź nie tylko dobrze streszcza całe dzieło, lecz także ma charakter czysto normatywny, przenosi nas więc wprost do sfery humanistyki niepoznawczej.

Łączenie refleksji z praktyką, działaniem, życiem to sama esencja poglądów Baumana. Od lat 70. autor ten jest wierny swojej metodzie hermeneutyki socjologicznej, którą nie raz będzie przywoływał później, w dziełach ze swojego

<sup>27</sup> M. Kempny, *O ciągłości w Zygmunta Baumana refleksji nad kulturą*, „Kultura i Społeczeństwo” 49, 2005, nr 3.

<sup>28</sup> M. Matysek-Imielińska, *Kultura jako zorientowane na przyszłość wyzwanie rzucone teraźniejszości. O roli przyszłości w myśleniu o kulturze*, [w:] *Przyszłość w kulturze*, red. K. Łukasiewicz, I. Topp, „Prace Kulturoznawcze” XV, Wrocław 2013.

<sup>29</sup> Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, Warszawa 2012, s. 317.

„ponowoczesnego” okresu. Jedną z krótszych definicji tej metody głosi, iż jest to „interpretacja rozmaitych odmian myśli jako strategii działania poczętych ze zbiorowego doświadczenia jej autorów”<sup>30</sup>. Metoda ta jest już stosowana w *Kulturze jako praxis*, o czym może świadczyć choćby taki oto fragment:

Różnicujące pojęcia kultury, jak wszystkie inne pojęcia, są ramami intelektualnymi nakładanymi na doświadczenie zgromadzone przez ludzkość, aspektami ludzkiej praktyki społecznej. [...] Pojęcia te zawierają się całkowicie w ogóle ludzkiej praktyki, ale niekoniecznie blisko wiążą się z tymi składnikami doświadczenia, do których się je semantycznie przypisuje<sup>31</sup>.

Czy to podejście można uznać za redukcjonistyczne? Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest łatwa. Z jednej strony — Bauman nie redukuje „pojęć kultury” (w ich gronie być może zmieściłyby się wartości) do na przykład sfery interesów ekonomicznych. Owszem, wywodzi owe „pojęcia kultury” z doświadczeń nabywanych w toku „praktyki społecznej”. Jednakże rozumie ją podobnie jak jego intelektualny mistrz Antonio Gramsci: jako działanie jednocześnie społeczne i kulturowe (stąd idea „kultury jako *praxis*”). Zatem „pojęcia kulturowe” powstają w wyniku „praktyki społecznej”, ale też zwrótnie ją kształtują. Jednak gdy przyjrzymy się bliżej Baumanowskiej definicji hermeneutyki socjologicznej, to zauważymy, że między „pojęciami kultury” a „praktyką społeczną” pojawia się instancja pośrednicząca: „doświadczenie”, „ramy intelektualne” itp. Bauman pisze w pewnym momencie wprost: „kulturotwórczych zdolności należy szukać w obszarze podstawowych reguł wytwarzania porządku wbudowanych w ludzki umysł”<sup>32</sup>. Taki pogląd zapewne można by uznać za formę redukcjonizmu. Wartości i kultura byłyby tu wytworami jakichś struktur umysłu (przy czym można by postawić pytanie, czy ów „umysł” rozumiany jest biologicznie, jako mózg, czy psychologicznie, jako jakaś forma jaźni).

Dylemat ów należy jednak rozstrzygnąć na korzyść pierwszej z proponowanych odpowiedzi. Baumanowi najbliższy jest Gramsciański model jednolitej (a więc nieredukowalnej ani do „materii”, ani do „ducha”) społeczno-kulturowej *praxis*.

Umieszczenie „ludzkiej praktyki” w samym centrum koncepcji jest przejawem podejścia rdzennie marksistowskiego, o czym zresztą przypomina sam Bauman, przytaczając taki oto cytat z *Ideologii niemieckiej* Marksa i Engelsa:

Struktura społeczna oraz państwo wywodzą się zawsze z procesu życiowego określonych osobników; ale osobników nie takich, jakimi mogą się wydawać we własnym albo cudzym wyobrażeniu, tylko takich, jakimi są w rzeczywistości, tj. jak działają, jak wytwarzają materialnie, czyli w jaki sposób są czynni w określonych, materialnych i od ich woli niezależnych granicach, przesłankach i warunkach<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998, s. 258.

<sup>31</sup> Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, s. 112.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 244.

<sup>33</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] *Dziela*, t. 3, Warszawa 1975, s. 27; cyt. za: *ibidem*, s. 188.



Czym dokładnie jest tytułowa *praxis*? Jej „istotą” jest „ciągłe wytwarzanie struktur”<sup>34</sup>. Nie ma znaczenia, co to są za struktury. Niepotrzebnie rozdziela się strukturę kulturową od społecznej, każąc jednej wynikać z drugiej. Tymczasem struktura społeczna ma związek ze sferą krążenia energii, a kulturowa — ze sferą informacji (to nawiązanie do koncepcji przedstawionej przez Baumana kilka lat wcześniej w książce *Kultura a społeczeństwo*<sup>35</sup>). „Obie [struktury — dop. Ł.M.] biorą udział w realizacji podstawowego celu istoty ludzkiej: pragnieniu zmniejszenia niepewności egzystencji, uporządkowania jej, uczynienia bardziej przewidywalną, a przez to łatwiejszą do kontrolowania”<sup>36</sup>. Owo „porządkowanie świata ma tak olbrzymie znaczenie dla człowieka, że całkowicie uzasadnione wydaje się uznanie go za wartość autoteliczną”<sup>37</sup>.

Ludzie chcą przede wszystkim przezwyciężyć fundamentalną dychotomię, która kładzie się cieniem na ich życiu. Człowiek musi czerpać energię i wytwarza informacje. W tym pierwszym kontekście jest przedmiotem, jest zależny. W tym drugim — jest podmiotem, jest twórczy. „Dlatego w ludzkim myśleniu o świecie uporczywie powraca, określana w różny sposób, dychotomia ducha i materii, umysłu i ciała, oraz trwała skłonność do wiązania pierwszego składnika z wolnością, a drugiego z niewolą”<sup>38</sup>. Ważną rolę ma tu do odegrania kultura, która

jest ciągłym wysiłkiem zmierzającym do zniesienia dychotomii materii i ducha. [...] [Ale] nie jesteśmy w stanie całkowicie uciec od tej dychotomii [...]. Agoniczność kultury będzie zatem istnieć wiecznie i z tego samego powodu człowiek, jako istota wyposażona w zdolność do tworzenia kultury, pozostaje skazany na poszukiwania, na niezadowolenie ze świata, na skłonność do destrukcji i kreacji<sup>39</sup>.

W innym miejscu Bauman pisze o tej samej dychotomii, przywołując inny termin: „Wyjątkowość człowieka polega na tym, że jest istotą tworzącą strukturę i podlegającą wpływowi struktury”<sup>40</sup>. A jeszcze gdzie indziej dowodzi, że dychotomia ta jest odpowiedzialna za spór między antropologią brytyjską, która zajmowała się strukturą społeczną, a antropologią amerykańską, skoncentrowaną na normach kulturowych: „spór dotyczący struktury kulturowej i społecznej ze swej natury należy do zagadnień wyrastających z powszechnego doświadczenia dualizmu statusu egzystencjalnego człowieka”<sup>41</sup>.

Struktury wytwarzane w toku *praxis* przyjmują postać struktur społecznych (traktowanych przez ludzi jako konieczność), ale są też narzędziem kreatywności.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>35</sup> Z. Bauman, *Kultura a społeczeństwo. Preliminaria*, Warszawa 1966.

<sup>36</sup> Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, s. 199–200.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 216.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 162–163.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 163.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 156.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 233–234.

Tak czy owak, oba te typy struktur „wyrastają z jednego pnia”<sup>42</sup>. Kultura próbuje przekroczyć

opozycję między subiektywnością i obiektywnością [...] zawsze lokuje się między tymi dwoma biegunami podstawowego doświadczenia. Jest równocześnie obiektywną podstawą subiektywnie znaczących przeżyć i subiektywnym wchłonięciem obcego człowiekowi świata<sup>43</sup>.

Nie będę streszczał Baumanowskich wywodów na temat samej *praxis* czy „reguł generatywnych” rządzących wytwarzaniem struktur. Najważniejszy i najmocniejszy jest ostatni rozdział książki, zatytułowany po prostu *Kultura i socjologia*. To atak na nauki pozytywne, a ściślej — na leżącą u ich podstaw strukturę społeczną, której głównym wyróżnikiem, zdaniem Baumana, jest alienacja. Ów atak jest jednocześnie skierowany przeciwko tym krytykom pozytywizmu, którzy polemizują z nim jedynie na poziomie teoretycznym, nie dostrzegając jego zasadniczej społecznej treści. Bauman proponuje uznać kulturę za sferę kreacji i kontestacji. Zachęca przy tym do wypracowania nowej perspektywy poznawczej, która na tak rozumianej kulturze będzie ufundowana.

O naukach pozytywnych Bauman pisze tak:

Od samego początku była ona [‘bezinteresowna’ wiedza — dop. Ł.M.] odważnym przedsięwzięciem nastawionym na odkrycie — wewnątrz kosmicznego, samopodtrzymującego się porządku — podstawowych zasad skutecznej aktywności człowieka. Taka wiedza musiała ukryć wpływ motywującego ją interesu na przebieg badania.

Postawa ta nie przeczy, że sam przedmiot badań może podlegać (ale niezależnie od badania) jakiemuś „motywującemu interesowi”. Jednocześnie jednak nakłada ona ścisły rygor na badający podmiot: „musi [on] być *wertfrei* [...]. Nic nie może powstrzymać badającego podmiotu od posłusznego i dobrowolnego przystania na bezsporną rzeczywistość transcendentalnego przedmiotu”<sup>44</sup>. Pozytywizm oddziela normę od bytu. Nie pozwala na wyciąganie normatywnych wniosków z rezultatów poznania.

Można przedstawić wiele sensownych argumentów za tezą, że pozytywizm jest samoświadomością wyalienowanego społeczeństwa — przekonuje Bauman. — W istocie dostrzegamy uderzającą analogię między typem życia generowanym przez takie społeczeństwo a podstawowymi założeniami pozytywizmu na temat natury wszechświata oraz pochodzenia i funkcji wiedzy<sup>45</sup>.

Także kultura została umieszczona przez nauki pozytywne w „rzeczywistości transcendentalnej”. Owszem, dostrzegany jest kreatywny wymiar kultury. Jednak „kreatywność sprowadza się do praktyczności, pomysłowości i zręczności, które inteligentni ludzie wykorzystują do naginania niegościnnego środowiska do

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 189.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 241–242.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 300–301.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 303.

własnych potrzeb”<sup>46</sup>. Tymczasem w kreatywności — argumentuje Bauman — nie chodzi o przetrwanie, poza tym ludzie kierują się nie małymi celami, lecz wyobrażeniem stanów idealnych. „Aktywność ludzka osiąga najwyższy poziom, gdy człowiek jest wolny — wolny od konieczności zapewnienia sobie środków przetrwania, wolny od obezwładniających nacisków potrzeb fizjologicznych”. „Kultura ludzka wcale nie jest sztuką adaptacji do środowiska, ale najzuchwalszą ze wszystkich prób zrzućcia kajdan adaptacji jako głównej przeszkody pełnego rozkwitu ludzkiej kreatywności”. W przeciwieństwie do nauk pozytywnych kultura zwraca się nie ku temu, co realne, lecz ku temu, co niepełne, niedokończony. W wyalienowanym społeczeństwie taka postawa jest spychana do sfery prywatności. Jest przerabiana „w wieczny dramat przeżywanych samotnie, tragicznych pragnień niespełnionego ja, zaspokajanych jedynie przez kojącą filozofię specyficznej odmiany wolności osiągalnej poza realiami społecznymi i wbrew nim”. Tymczasem — i to jest chyba najważniejsze zdanie całej książki — „Kultura może istnieć tylko jako intelektualna i praktyczna krytyka istniejącej rzeczywistości społecznej”<sup>47</sup>. To znowu jest nawiązanie do Marks’a i Engels’a, którzy wprost pisali, że idei nie obala się ideami, a przez „praktyczne obalenie realnych stosunków społecznych, z których te idealistyczne brednie biorą początek [...] nie krytyka, a rewolucja jest siłą napędową historii”<sup>48</sup>.

Kultura rozumiana jako narzędzie krytyki jest „naturalnym wrogiem alienacji”. Nie odkrywa znaczenia świata, ale mu je nadaje. Bauman zachęca do „rozpoznania szerokich perspektyw poznawczych, które mogą się przed nami otworzyć w razie przyjęcia przez socjologię programu kulturowego”. Dopiero wówczas „socjologia wzniesie się na poziom nauk humanistycznych, nie tracąc przymiotów nauki ścisłej. [...] Wtedy i tylko wtedy socjologia uzyska bezpośredni dostęp do ludzkiej *praxis*”. Trzymanie się nauki pozytywnej nazywa Bauman „odczłowieczającą kapitulacją”. Co może badać taka otwarta na kulturę socjologia?

Stanowisko kulturowe [...] dopuszcza istnienie wielu rzeczywistości. Zbiór światów, które bada w podobny sposób, jak nauki pozytywne badają rzeczywistość, zawiera również to, co możliwe, potencjalne, pożądane, wymarzone — nawet gdyby miało zawierać się w światach wciąż niemożliwych<sup>49</sup>.

Propozycje Baumana z *Kultury jako praxis* to wręcz manifest humanistyki niepoznawczej. Przekładając go na język politycznie zaangażowanej publicystyki można powiedzieć, że tak pojęta humanistyka ma być narzędziem wyzwolenia ludzi spod rozmaitych społecznych opresji. Stawianie sobie przez naukę celów wyłącznie poznawczych okazuje się — z tego punktu widzenia — formą ucisku.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 311–312.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 311–317.

<sup>48</sup> K. Marks, F. Engels, *op. cit.*, s. 41; cyt. za: *ibidem*, s. 308.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 320–321.

Wartością, która przyświeca temu niepoznawczemu programowi jest wolność, a zwłaszcza wolność twórcza. Ciekawe jednak, że podmiotem wyzwalanym (czy też wyzwalającym się) nie jest pojedynczy człowiek, ale wspólnota:

Nieodłączna pojęciu *praxis* idea kreatywności [...] staje się zrozumiała dopiero wtedy, gdy zostanie uznana za atrybut wspólnoty [...]. Z kolei związana z nią idea wolności nabiera całkowicie nowego znaczenia, kiedy zostanie potraktowana jako własność wspólnoty, a nie będzie, jak uprzednio, rozpatrywana w kategoriach odrębnej jednostki ludzkiej. [...] Tak więc pośrednikiem i nośnikiem *praxis* jest wspólnota, a nie ludzkość, utożsamiana często z gatunkiem ludzkim<sup>50</sup>.

Autor *Kultury jako praxis* nie jest przywiązany do żadnych konkretnych przejawów kultury, do żadnych form czy tradycji — są one relatywne:

nie istnieje wzajemnie jednoznaczny związek między daną strukturą a odpowiadającym jej zbiorem zdarzeń empirycznych. Dana struktura może generować najróżniejsze zbiory zdarzeń, z kolei dany zbiór zdarzeń empirycznych może być pochodną różnych ukrytych struktur<sup>51</sup>.

Nie więc nie ogranicza twórczej wolności samowyzwalających się wspólnot (oprócz oczywiście ekonomii). To „*praxis* prawicowa” — twierdzi Bauman — jest zwrócona w przeszłość i konstruuje „mechanizmy obronne odbudowujące lub wzmacniające osłabione albo nadszarpnięte rozgraniczenia i tożsamości”. „*Praxis* lewicowa” — przeciwnie — tworzy „mechanizmy chroniące kruchą, niedookreśloną tożsamość nowego, nietypowego projektu”<sup>52</sup>.

### 3. O co pytać niepoznawcze dzieła?

Stanisław Pietraszko nie pozostawił wskazań dotyczących sposobu badania humanistyki niepoznawczej. Nie podpowiedział też, jak można by ją uprawiać. Można więc jedynie wstępnie zaproponować główne kierunki ewentualnej metodologii badania humanistyki niepoznawczej, a następnie zastosować ją do analizy koncepcji kultury jako *praxis*.

Zakładam, że skoro dzielimy humanistykę na poznawczą i niepoznawczą, to także analiza dzieł humanistycznych może składać się z dwóch podstawowych części: poznawczej i niepoznawczej (waluacyjnej).

Pod adresem wypowiedzi, którą uznajemy za waluacyjną, warto zadać — w części poznawczej — przede wszystkim następujące pytania:

a) Jakie wartości pojawiają się w analizowanej wypowiedzi? Czy da się je zhierarchizować? (To ostatnie pytanie jest istotne, bo może okazać się, że deklarowany wprost przez autora analizowanej wypowiedzi zestaw wartości jest w istocie instrumentem służącym realizacji innej aksjologii. Analizując tę kwestię, po-

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 243.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 292–293.

zostajemy oczywiście w obrębie perspektywy kulturoznawczej i badamy kulturę — zgodnie z zaleceniem Stanisława Pietraszki — w jej swoistości, w jej autonomii, nie szukamy więc heteronomii, nie redukujemy sfery wartości do jakiegś innej sfery, na przykład uznając, że wartości to maska, za którą kryją się interesy ekonomiczne lub polityczne. Nasza podejrzliwość ma w tym przypadku charakter wyłącznie aksjologiczny — szukamy związków między wartościami, nie zaś między wartościami a inną sferą).

Pietraszko rozumie wartości jako „zobiektywizowane i zobiektywalizowane w kulturze jakości ludzkiego bytu”, gdzie „obiektywizacja” oznacza osiągnięcie statusu obiektywności, a „obiektywalizacja” — przekształcanie przymiotu w przedmiot<sup>53</sup>. W mojej analizie nie roztrząsam szczegółowo definicji wartości ani statusu konkretnych „jakości ludzkiego bytu” występujących w obrębie analizowanej wypowiedzi — czyli na przykład nie zastanawiam się, czy występująca u Bauman’a „wolność” jest już wartością, czy jeszcze jakością. A może nie jest i nie będzie wartością, a pozostanie jedynie jakością wartościowaną pozytywnie, czyli odnoszoną do wyższego porządku aksjologicznego (na przykład do wartości dobra). Roboczo traktuję wszystkie takie jakości jako wartości i staram się zidentyfikować podstawowe relacje między nimi.

b) Jaką formę ma analizowana wypowiedź? W jaki sposób mówi o wartościach? Skąd się wzięła analizowana wypowiedź i jej forma przekazu? (To pytania o jej szerszy kontekst).

c) Do jakich zmian nawołuje analizowana wypowiedź? Jaki „sposób życia podług wartości” ma z niej wynikać?

d) Jeśli analizowana wypowiedź dotyczy kultury — to jak ją pojmuje? Jak się ma jej rozumienie tej sfery do zorientowanej na wartości teorii kultury?

W części niepoznawczej próbujemy ocenić wartości wyrażane w badanej wypowiedzi — czy to na podstawie „naszej własnej” aksjologii, czy to w zestawieniu z innymi, alternatywnymi systemami wartości. Na tym etapie badanie nabiera cech publicystycznych — zaczynamy otwarcie wspierać lub krytykować analizowaną waluację.

## 4. Analiza i ocena koncepcji kultury jako *praxis*

W tej części posłużę się zaproponowaną wcześniej strukturą badania i listą pytań.

<sup>53</sup> S. Pietraszko, *Status wartości* (1991/1992), [w:] *idem, Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*.

## 4.1. Analiza poznawcza

a) W *Kulturze jako praxis* Bauman pozytywnie wartościuje przede wszystkim wyzwianie się od rozmaitych konieczności — duch buntuje się przeciw materii, subiektywność przeciw obiektywności, aktywność przeciw uzależnieniu od środków przetrwania i od potrzeb fizjologicznych. Przejawem owej — by tak rzec — zewnętrznej opresji jest alienacja, którą też należy zwalczać. Pozytywnie wartościowane jest działanie, praktyka, która zostaje zdefiniowana jako porządkowanie świata, mające na celu zmniejszanie niepewności — i w tej roli uznana za „wartość autoteliczną”. Wyzwalamy się w imię naszej wolności i kreatywności. Kultura jest podporządkowana temu programowi jako narzędzie walki z opresją. Podmiotem wolności i kreatywności jest — co ciekawe — wspólnota, nie zaś jednostka. Można więc streścić ten program sformułowaniem „aktywne (samo) wyzwianie twórczej wspólnoty”.

Wiele lat po napisaniu *Kultury jako praxis* w rozmowie z Keithem Testerem Bauman przyzna, że uważa „wolność za ‘naturalny warunek’ człowieczeństwa”. I doda: „to wzniesienie się ponad konieczność, jakie nazywamy wolnością, leży u źródła niezwykłej kreatywności ludzi [...]. Wolność jest jedną z najwyższych wartości ludzkich”<sup>54</sup>.

Jednocześnie Bauman jest cały czas konsekwentnie lewicowy. „Cieszę się, że uważa mnie Pan za socjalistę”, „niech umrę socjalistą” — deklaruje w tej samej rozmowie<sup>55</sup>. Chce walczyć z niesprawiedliwością, apeluje o zapewnienie ludziom wsparcia finansowego, które pozwoli poszerzyć ich zakres wolności („jestem nie tylko socjalistą, ale i liberałem”<sup>56</sup>).

Bezpieczeństwo źródeł utrzymania, które jest warunkiem sine qua non prawa człowieka do realizowania swych możliwości, oraz wolność, bez której nie może z tego prawa korzystać — to dwie wartości, od jakich nie można całkowicie odstępować bez tego, by godność człowieka nie została zaprzepaszczone<sup>57</sup>.

Bauman jest:

oddany sprawie godności rozumianej jako wyjście poza codzienne upokorzenia i tworzenie na przekór nim — w praktyce i w wyobrażeniu — godnej istot ludzkich alternatywy — podsumowuje Keith Tester. — Socjologia natomiast jest ważnym instrumentem wspomagania tej praktycznej i wyobraźniowej inności, ponieważ odziera powszechnie panujące struktury, związki międzyludzkie i instytucje z aury nietykalności, bez której nie mogą się one obyć. Aby to jednak było możliwe, musi istnieć przestrzeń społeczna, w której ludzie mogą się spotykać bez obawy, że ich dążenia i nadzieje zostaną zniweczone przez powszechne upodobanie do upubliczniania

<sup>54</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Warszawa 2003, s. 68.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 191–194.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 194.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

prywatności. Na to, by ku czemuś dążyć i mieć nadzieję, potrzebne jest poczucie bezpieczeństwa — bezpieczeństwa materialnego i bezpieczeństwa naszego jestestwa<sup>58</sup>.

Zarówno *Kulturę jako praxis*, jak i późniejszy o dwie dekady „zwrot etyczny” w myśli Baumana<sup>59</sup> można potraktować jako kolejne mutacje programu lewicy — tyle że zorientowane na kulturę i wartości.

Jak można streścić Baumanowską aksjologię? Najwyższą wartością jest człowiek — wpierw, w *Kulturze jako praxis*, rozumiany jako wspólnota, potem, w ramach „zwrotu etycznego”, jako jednostka. Te dwa ujęcia mogą być komplementarne:

socjalizm aspiruje do spotęgowania mocy — pozytywnej wolności — wspólnoty, a przez to każdego jej członka. Zakłada, że naprawdę wolne społeczeństwo może pozwolić sobie na nieograniczoną niemal osobistą wolność swoich członków, a że znów ta przyznana wszystkim wolność osobista jest koniecznym warunkiem wolności społeczeństwa jako całości<sup>60</sup>.

To człowiek jest podmiotem wolności, to jemu ma służyć bezpieczeństwo materialne. Podstawowym przymiotem człowieka jest aktywność, działanie, *praxis*.

Wolność oraz bezpieczeństwo materialne (czy raczej, mówiąc językiem lewicy: sprawiedliwość społeczna) są więc podstawowymi „jakościami ludzkiego bytu”, by użyć sformułowania Pietraszki. Przy czym wolność jest związana bezpośrednio z samym człowiekiem, a społeczna sprawiedliwość — z jego otoczeniem, kontekstem jego działania. Społeczna sprawiedliwość jest warunkiem wolności. Obie wpływają na charakter, zakres i jakość *praxis*.

W swojej książce o socjalizmie Bauman nazywa te same wartości nieco inaczej. To po prostu wolność i równość. Wolność przejął socjalizm od kapitalizmu, a równość dołożył od siebie. Obie są równie ważne. I obie są w permanentnym sporze. „W naturze wolności jako takiej, a także w naturze równości, nie ma niczego takiego, co mogłoby zagwarantować ich harmonię i zapobiec konfliktowi między nimi” — nie ma wątpliwości Bauman. A jednak to właśnie ta antynomia, ta sprzeczność okazuje się samą esencją socjalizmu<sup>61</sup>.

Jeśli zgodzimy się, że późniejszy „zwrot etyczny” w myśli Baumana jest czym innym jak nowym wcieleniem opowieści o braterstwie, to zobaczymy, że centralnym aksjologicznym motywem całej twórczości tego autora jest triada „wolność, równość, braterstwo”.

Rodzi się tu ważne pytanie: w jakim stopniu ta aksjologiczna konstrukcja podlega Baumanowskiemu relatywizmowi historycznemu (najbardziej wyeksponowanemu w „ponowoczesnym” okresie jego twórczości za sprawą podziału na

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 24–25.

<sup>59</sup> W ramach owego „zwrotu” Bauman wzywał, by człowiek (tym razem rozumiany jako jednostka) brał pełną, bezwarunkową odpowiedzialność za drugiego człowieka. Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.

<sup>60</sup> Z. Bauman, *Socjalizm: utopia w działaniu*, Warszawa 2010, s. 59.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 56–57.

przednowoczesność, nowoczesność, ponowoczesność) i traktowaniu wszelkich idei jako efektów doświadczeń wynikających z ludzkiej *praxis* (zgodnie z metodą hermeneutyki socjologicznej — jak już wiemy, w tym ujęciu wartości mają charakter mentalny, co w sposób oczywisty osłabia ich moc oddziaływania), a w jakim jest samoistnym fundamentem pozwalającym jej autorowi na wznoszenie się ponad zmienne koleje ludzkiego losu i ich ocenianie? Z jednej strony — sam Bauman utożsamia pojawienie się humanizmu i refleksji nad człowiekiem z narodzinami nowoczesności<sup>62</sup>. Tym samym relatywizuje własny fundament aksjologiczny. Z drugiej strony — wypowiada się o wyznawanych przez siebie wartościach w taki sposób, że trudno wątpić w jego wiarę w ich uniwersalność. W tym pierwszym przypadku Baumanowska aksjologia byłaby wychylonym w przyszłość projektem (jak już wiemy, sam Bauman w ten właśnie sposób postrzega „ludzkość” jako wartość). W tym drugim przypadku można by ją opisać jako esencję człowieczeństwa (a zarazem refleksji o człowieku). Tak czy siak — wszelkie inne aksjologie traktowane są jako historycznie relatywne efekty ludzkiej *praxis*.

Intelektualno-aksjologiczna analiza, którą proponuje Bauman, da się więc streścić jako stopniowe odzieranie zjawisk społecznych i kulturowych z otaczających je warstw „fałszywych idei” i docieranie w ten sposób do — by tak rzec — esencji *praxis*, czyli do aktywnego, zmagającego się z przeciwnościami człowieka. Jest on jednocześnie najwyższą wartością i podstawowym aktorem obserwowalnej, poznawalnej rzeczywistości społecznej.

Bauman nie jest więc relatywistą (wbrew stereotypowemu postrzeganiu go jako relatywizującego wszystko postmodernisty). Nie do końca trafna jest zatem krytyka Hansa Joasa, który tak odnosi się do efektów Baumanowskiego „zwrotu etycznego”:

Diagnozy Baumana mówiącej o końcu wszelkiej pewności nie możemy również uznać za empiryczną konstatację upowszechnienia się wątpliwości co do wartości w społeczeństwach zachodnich. Nawet najbardziej zagorzały zwolennik tezy o braku pewności nie zaprzeczy przecież, że wielu ludzi ma pewność co do wyznawanych przez siebie wartości i gwałtownym oburzeniem reaguje na ich naruszenie. [...] Czy rzeczywiście wolno nam subiektywną pewność wartości interpretować dziś jako oznakę braku wykształcenia albo wyraz świadomości nieadekwatnej historycznie?<sup>63</sup>

Otóż z pism i wypowiedzi Baumana wynika niedwuznacznie, że on sam jak najbardziej „ma pewność co do wyznawanych przez siebie wartości”. Jeśli zaś uważa inne aksjologie za „wyrazy świadomości nieadekwatnych historycznie”, to mamy pełne prawo podejrzewać, iż robi tak w ramach prowadzonej przez siebie ideologicznej walki, a więc nie p o z n a w c z o. Nie są zaś to „diagnozy” — jak chce Joas — a więc wypowiedzi o charakterze p o z n a w c z y m.

<sup>62</sup> Por. Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, s. 13–15.

<sup>63</sup> H. Joas, *Powstawanie wartości*, Warszawa 2009, s. 20.



b) *Kultura jako praxis* jest dziełem naukowym z pogranicza socjologii i antropologii kultury. Do wartości odwołuje się wprost. Świadomie i otwarcie lokuje się w nurcie humanistyki zaangażowanej, krytycznej. Rdzeniem myśli Baumana jest marksizm w wersji antropocentrycznej i antysejntystycznej, zainspirowany głównie myślą Antonia Gramsciego<sup>64</sup>.

c) Jeśli streścimy — jak w części drugiej — *Kulturę jako praxis* sformulowaniem „aktywne (samo)wyzwalanie twórczej wspólnoty”, to uderzy nas pokrewieństwo programu Baumana z działalnością i ideologią zachodnich ruchów kontestatorskich przełomu lat 60. i 70. Nie jest ono przypadkowe. Bauman właśnie w tamtym czasie przejął (od brytyjskiego socjologa marksistowskiego Toma Bottomore’a) pogląd, że „socjalizm jest kontrkulturą społeczeństwa kapitalistycznego”<sup>65</sup> (to tłumaczenie książki, która ukazała się pierwotnie po angielsku w 1976 roku pod tytułem *Socialism: The Active Utopia*<sup>66</sup>). Za Gramscim przekonywał, że „przyszłość socjalizmu rozstrzygnie się w sferze kultury”<sup>67</sup>, ale ideologia ta jak na razie przegrywa, bo dała sobie narzucić normy kulturowe kapitalizmu i próbuje z nim rywalizować jedynie na polu ekonomii. Bauman wprost podpowiadał, że inspiracją do odrodzenia socjalizmu mogą być „ruch hipisowski i rozruchy w miejskich gettach”<sup>68</sup>.

Nie należy tego raczej odczytywać zbyt dosłownie, jako propozycji przekształcenia ruchów socjalistycznych w nieformalne lewackie kolektywy (zresztą sam Bauman zaznaczał, że użyty przez niego termin „kontrkultura” należy rozumieć jako „punkt oparcia dla emancypującej (bo relatywizującej) krytyki zastanej rzeczywistości”<sup>69</sup>). To raczej reinterpretacja socjalizmu w kategoriach kulturowych. Niemniej jednak program Baumana może być atrakcyjną podbudową ideową rozmaitych lewicowych czy anarchistycznych, a zarazem artystycznie rozbudzonych komun i squatów. Także dla indywidualnych artystów-prowokatorów zainteresowanych przekraczaniem granic obyczajowych i estetycznych w imię „(samo)wyzwalania”. Przykładem niech będzie Grzegorz Kowalski, współczesny polski klasyk tak zwanej sztuki krytycznej i wychowawca wielu twórców z tego nurtu. Na pytanie „z czym się utożsamiasz?” odpowiedział swego czasu: „Z utopią, w której człowiek może się realizować. Moje sympatie są po lewej stronie”. I jednocześnie zadeklarował: „Trzeba wolności, aby dochodzić prawdy o sobie i świecie”<sup>70</sup>. To w zasadzie to samo, co proponuje Bauman w *Kulturze jako praxis*.

<sup>64</sup> Do postawienia takiej tezy uprawnia analiza dzieł Baumana z lat 50. i 60., choćby *Wizje ludzkiego świata*.

<sup>65</sup> Z. Bauman, *Socjalizm*, s. 39, 51.

<sup>66</sup> Zob. także Z. Bauman, K. Tester, *op. cit.*, s. 193.

<sup>67</sup> Z. Bauman, *Socjalizm*, s. 120.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 124; por. też sformułowane znacznie ostrożniej uwagi o „awangardzie”: Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, s. 293–295.

<sup>69</sup> Z. Bauman, *Socjalizm*, s. 39.

<sup>70</sup> A. Żmijewski, *Drżące ciała. Rozmowy z artystami*, Warszawa 2008, s. 168.

Jest to zarazem program rewolucji permanentnej, wciąż znajdującej sobie nowe opresje do przezwyciężenia.

Socjalizm, tak jak ja go rozumiem, nie jest alternatywnym modelem społecznym, który miałby zastąpić obecny ustroj społeczny — tłumaczy Bauman. — Jest ostrzem noża przyłożonym do panujących w obecnie istniejącym społeczeństwie rażących niesprawiedliwości [...]. Socjalizm stale kwestionujący mądrość społeczeństwa stawia społeczeństwu wyzwanie, każąc mu brać pod uwagę rozwiązania alternatywne wobec istniejącego stanu rzeczy<sup>71</sup>.

Można rzec, że idealny Baumanowski aktywista/artysta powinien być wiecz- nie niezadowolony, czujny, zbuntowany, zaangażowany.

Nieco inne konsekwencje ma Baumanowski „zwrot etyczny”. Mamy tu do czynienia z nakazem wzięcia na siebie bezwarunkowej odpowiedzialności za drugiego człowieka — wbrew społeczeństwu, tradycji, instytucjom, etyce, rozumowi. To specyficzna odmiana anarchizmu — raczej k o c h a j ą c a niż w a l - c z ą c a . Ale zdecydowanie nie eskapistyczna. Przeciwnie: zaangażowana. Tyle że w planie bezpośrednich relacji międzyludzkich. Ciekawe, że sam Bauman później umknął tego typu interpretacji swojego „zwrotu etycznego”, rozważając możliwości przełożenia go na rozwiązania polityczne, instytucjonalne. „Polityka jeszcze nigdy nie była tak potrzebna, jak obecnie” — wyznał w dekadę po owym „zwrocie”<sup>72</sup>. Proponował wówczas „odtworzenie agory”, „republikański model zbiorowości opartej na przywiązaniu do ciągłego dialogu” i „politykę na skalę rozszerzonych (globalnych) zależności i politycznego przedstawicielstwa na miarę tak gigantycznego zadania” — a wszystko po to, by powstrzymać ekspansję globalnego kapitalizmu<sup>73</sup>.

d) Magdalena Matysek-Imielińska zauważa, że wspólnym kontekstem narodzin Baumanowskiej idei „kultury jako *praxis*” oraz wrocławskiej szkoły kulturoznawczej Stanisława Pietraszki były prowadzone pod koniec lat 60. przez polskich humanistów dyskusje o możliwości wpływania na przyszłość kultury. Teza o względnej autonomii tej sfery była już wówczas podzielana przez niektórych czołowych badaczy tematu — w tym i przez Baumana<sup>74</sup>. Pierwsze angielskie wydanie *Culture as Praxis* ukazało się w 1972 roku, a więc w tym samym roku, w którym powstało wrocławskie kulturoznawstwo. Co ciekawe, Bauman i Pietraszko podobnie rekonstruują w swoich pracach ewolucję myśli o kulturze. Bauman rozróżnia trzy sposoby pojmowania kultury: hierarchiczne (gdy na przykład rozróżniamy między osobami „kulturalnymi” a „niekulturalnymi”), różnicujące (gdy odróżniamy kulturę „swoją” od „obcej”) i gatunkowe (gdy kultura odróżnia ludzi od zwierząt). Omawia rozmaite teorie autonomii kultury: autorstwa neokan-

<sup>71</sup> Z. Bauman, K. Tester, *op. cit.*, s. 193.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 166.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 171–185.

<sup>74</sup> M. Matysek-Imielińska, *op. cit.*

tystów, Kroebera, White'a, Znanieckiego<sup>75</sup>. Pietraszko wylicza różne typy teorii kultury: aspektowe, międzydyscyplinowe i sumaryczne<sup>76</sup>. Analizuje też „dzieje stanowiska autonomistycznego w myśli o kulturze”, bodaj najwięcej miejsca poświęcając Kroeberowi, Lowiemu, White'owi i Popperowi oraz przywołując Durkheima, Simmla, Znanieckiego i innych<sup>77</sup>.

Ale oczywiście między koncepcjami Baumana i Pietraszki zachodzi istotna różnica. Bauman (w *Kulturze jako praxis*) chce kulturę kreować (ma więc nastawienie niepoznawcze), Pietraszko — badać (ma więc nastawienie poznawcze). U Baumana kultura ma być podporządkowana woli człowieka, a u Pietraszki — przeciwnie — raczej dominuje nad człowiekiem (choć — jak zaraz zobaczymy — zostawia mu pewną, może nawet sporą, dozę twórczej swobody).

Podczas gdy Bauman oświadcza, że „kultura może istnieć tylko jako intelektualna i praktyczna krytyka istniejącej rzeczywistości społecznej”, domaga się, by kultura była sferą kreatywności i podporządkowuje ją sprawie wyzwolenia ludzi spod rozmaitych opresji, Pietraszko akcentuje autonomię sfery kultury. Dostrzega więc przede wszystkim jej wpływ na człowieka oraz względną odporność na inne wpływy z zewnątrz. Owa oporność

wobec wszelkiej zewnętrznosci [...] łatwo zauważalna i nawet empirycznie sprawdzalna; jest szczególnie widoczna na przykład w niedostatecznej w stosunku do zamierzeń skuteczności celowych ludzkich działań, mających prowadzić do pożądaných zmian w strukturalnym porządku kultury<sup>78</sup>.

Nieco dalej Pietraszko nie pozostawia złudzeń:

kultura, chociaż istnieje w ludziach, ich działaniach i wytworach, jest czymś od człowieka oddzielnym. [...] Tak rozumiana kultura owłada człowiekiem i jeśli nawet nie jest dla niego 'źródłem cierpienia', swoim działaniem regulującym ogranicza ludzką autonomię<sup>79</sup>.

Dla statusu autonomii kultury „fundamentalny” jest „mechanizm tradycji”. Realizuje on

względna autonomiczność kultury wielorako, np. współdziałając w obiektywizacji jej struktur, podtrzymując ich trwałość i preformując poprzez nie postać kultury w jej dalszym rozwoju. [...] Pełni zarazem tradycja kulturalna różne funkcje w realizowaniu się autonomicznych uprawnień kultury na zewnątrz. W tej drugiej klasie przejawów autonomiczności, podporządkowanych właśnie owym uprawnieniom, mieszczą się różnorakie zjawiska, świadczące o zdolności oddziaływania przez kulturę na otaczającą rzeczywistość, w tym również na człowieka i społeczeństwo, co bywa określane jako jej zwrotne oddziaływanie na jej podmioty sprawcze<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> Z. Bauman, *Kultura jako praxis*.

<sup>76</sup> S. Pietraszko, *Przedmiot teorii kultury*.

<sup>77</sup> S. Pietraszko, *Autonomia kultury* (1987), [w:] *idem, Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 91.

Jednak zarówno autonomia kultury, jak i ta przypisana człowiekowi są względne. To oznacza, że istnieje możliwość zwrotnego wpływu człowieka na kulturę. „Człowiek uchodzący za twórcę kultury, tworzy z kolei swym na nią oddziaływaniem szczególną jej heteronomię, wyjątkową w swym zasięgu i mocy ograniczania jej autonomiczności, której dokonuje w uporczywej i przemyślanej jej instrumentalizacji”<sup>81</sup>. Co ciekawe, w innym miejscu Pietraszko jeszcze śmielej opisuje podatność kultury na wpływy: „Otóż cechą szczególną heteronomii kulturalnej [...] jest to, że składają się na nią nie tylko stosunki odpowiedniości, ale również stosunki niezgodności i repulsji” — tłumaczy, notabene w tekście poświęconym sztuce. — „Kultura bowiem to nie tylko spełnianie wzorów, ale i ich przekraczanie, nie trwałość tylko, lecz i zmienność oraz mechanizmy twórczej innowacji”. Dalej Pietraszko postuluje „ujmowanie stosunków sztuki ze sferą kultury nie tylko w kategoriach zgodności, podporządkowania i regularności, ale także w kategoriach zaprzeczenia, konfliktu i zmiany”<sup>82</sup>.

Jest więc w teorii Pietraszki miejsce na program Baumana, choć wydaje się, że możliwość realizacji modelu „kultury jako *praxis*” zostaje tu przypisana jedynie (albo głównie) „sztuce”, „twórcom kultury”. Cytowane wcześniej akcentowanie autonomii sfery kultury oraz roli tradycji przez Pietraszkę każe przypuszczać, że „twórcy” są z jego punktu widzenia grupą mniejszościową. Jeśli zgodzimy się, że w odniesieniu do kultury Bauman jest liberałem, to Pietraszkę należałoby uznać za konserwatystę.

## 4.2. Analiza niepoznawcza

Tę część artykułu należy traktować jako krytyczną ocenę aksjologicznego stanowiska Zygmunta Baumana. Jest to więc — siłą rzeczy — polemika publicystyczna.

Bauman otwarcie deklaruje się jako jednocześnie socjalista i liberał. Opowiada się więc za równością i wolnością. Na tych dwóch wartościach opiera swoje opisy i oceny rzeczywistości społecznej. Trudno mu przy tym zarzucić — z jednej strony — libertynizm czy nihilizm albo — z drugiej strony — skłonności totalitarne, bo wolność i równość zawsze równoważą się wzajemnie. Są też konsekwentnie podporządkowywane wartości najwyższej, jaką u Baumana jest człowiek. W konsekwencji „zwrotu etycznego” dodatkowo zaczyna je spajać braterstwo.

Trudno jednak zgodzić się z odrzucaniem przeszłości i wszelkich aksjologii „dziedziczonych” (choćby w formie tradycji) oraz z wiarą w możliwość budowania aksjologii od zera — na podstawie rzekomo bezgranicznej ludzkiej kreatywności, „przedspołeczny” impuls moralny, albo ustalenia podejmowane w toku

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 91–96.

<sup>82</sup> S. Pietraszko, *Heteronomia kulturalna dzieła sztuki* (1986), [w:] *idem*, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, s. 106.

permanentnego dialogu wolnych jednostek. W każdym z tych przypadków zasadne jest pytanie o to, wedle jakich kryteriów „wyzwolony” człowiek uzna tę czy inną „nową” wartość za wartościową. Czy da się w ogóle „wyjść” poza własny dotychczasowy (bo na przykład wyuczony, przekazany, odziedziczony) „sposób życia podług wartości”? Innymi słowy: czy da się, siłą własnej woli, całkowicie opuścić „starą” kulturę i zbudować nową?

Analizując tę kwestię, widzimy, że także dychotomia stare–nowe podlega wartościowaniu. U Baumana tendencja jest oczywista: „stare” warto odrzucić, bo „nowe” może być po prostu lepsze (gdyż daje nadzieję, wynika z inspirującej utopii itp.). Możemy jednak przyjąć dokładnie odwrotne wartościowanie. Tradycja sprawdziła się w roli bastionu chroniącego przed totalitarnymi eksperymentami z zakresu inżynierii społecznej. Zatem „stare” bywa (a może po prostu jest?) dobre. Nie ma też gwarancji, że w ramach ideologicznej walki propozycje Baumana (nawet wbrew jego woli i niezgodnie z jego intencją) nie zostaną użyte w roli uzasadnienia prób bardziej systematycznego demontażu tego, co „stare”. W tym miejscu warto przypomnieć przestrogi Andrzeja Walickiego, który interpretował kulturocentryczny marksizm Gramsciego (a więc intelektualnego mistrza Baumana) jako zbieżny z totalitarną ideokracją Lenina i Stalina. Z Gramsciańskiego punktu widzenia „nowe” idee mają być zaszczepiane masom przez równie „nowe” elity intelektualne. Problem w tym, że te „nowo nabyte przekonania mas ludowych są jednak niezmiernie słabe, zwłaszcza gdy pozostają w sprzeczności z przekonaniem tradycyjnym”. Trzeba je więc propagować w formie uproszczonej, do wierzenia, zarazem jednak nadając im autorytet też naukowych<sup>83</sup>. Zachowując wszystkie proporcje, trudno nie zauważyć, że Bauman — prowadzący swą ideologiczną, a więc nie poznawczą ofensywę z pozycji naukowych, a więc poznawczych — świetnie nadaje się do tak właśnie pojętej roli klasyka odrodzonego socjalizmu. Czy mamy pewność, że „nowe” będzie wówczas dobre?

Silny kontekst aksjologiczny pojawi się również wtedy, gdy rozważymy ograniczenia wolności płynące z relacji między ludźmi, bądź między człowiekiem a przyrodą. Regulatorem owych ograniczeń są wartości — w tym te, które przekazywane są nam w toku wychowania. Nie jest to sprzeczne z twórczą wolnością ani z proponowanym przez Baumana modelem zbiorowości uzgadniającej swe poglądy w toku ciągłej debaty. Jednak widać, że wolność funkcjonuje w kontekście jakiejś (czy też: jakichś) tradycji oraz jakiejś wspólnoty (czy jakichś wspólnot). Te dwa bieguny — wolność i tradycja — nie muszą być skonfliktowane. Wyzwaniem jest znalezienie, czy też ciągle znajdowanie równowagi między nimi. A skoro tak, to istotną wartością okazuje się *h a r m o n i a*.

Roboczo wyobraźmy sobie różne wersje aksjologii o strukturze podobnej do Baumanowskiej. Zgadając się, że najwyższą wartością jest człowiek, można ująć

---

<sup>83</sup> A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 408–410.

go inaczej, z naciskiem na wspólnotowość — byłby to pogląd bliski bardzo nie-lubianym przez Baumana<sup>84</sup> nurtom takim, jak nacjonalizm i komunitaryzm. Albo inaczej — umieściwszy w centrum systemu pojedynczego człowieka, można wyznaczyć mu jakiś cel, na przykład zorientowany na wartości samorozwój, zamiast oczekiwać od niego bezgranicznej kreatywności — jak chce Bauman w *Kulturze jako praxis* (acz tam umieszcza człowieka w kontekście społecznym, we wspólnocie). W tym ostatnim wypadku mielibyśmy do czynienia z odrzuceniem *praxis* jako głównego przymiotu człowieka. Jej miejsce zajęłyby waluacja i model *homo aestimans*. Można też oczywiście fundamentalnie zakwestionować całą tę antropocentryczną aksjologię i odwołać się do jakiejś wersji kosmocentryzmu, choćby religijnego.

Pójdźmy jednak tropem poszukiwania harmonii. Gdy Bauman wyznacza socjalizmowi rolę kontrkultury kapitalizmu, daje do zrozumienia, że także jego własną aksjologię można potraktować jako permanentne wołanie o korektę dominujących systemów wartości. Mamy do czynienia z układem naczyń połączonych. „Aby system wierzeń i postulatów można było nazwać kontrkulturą, musi on pozostawać w polemice z dominującą kulturą, ale polemizować z nią, by tak rzec, ‘od środka’ — powołując się na zasady i wartości, którym ona hołduje”<sup>85</sup>. Innymi słowy: do istnienia *offu* potrzebny jest *mainstream*. Takie usytuowanie myśli Baumana wydaje mi się najbardziej kuszące. Nie jest ona w tym przypadku zwrócona przeciw przeszłości i innym aksjologiom, ale pełni funkcję rzeczniczki praw człowieka, instancji korygującej niesprawiedliwości. Triada „wolność, równość, braterstwo” nie musi automatycznie skutkować ścięciem króla.

## Konkluzja: co z tego wynika dla badania wypowiedzi z zakresu humanistyki niepoznawczej?

Kluczowym elementem tego typu analiz wydaje się rekonstrukcja wartości (lub systemu wartości, o ile jesteśmy w stanie je uporządkować), jakie leżą u podstaw badanych wypowiedzi. Gdy zidentyfikujemy już te wartości i powiązemy je ze sposobami ich przejawiania się oraz realnymi i/lub możliwymi konsekwencjami wprowadzenia ich w życie (zgodnie z zaleceniami zawartymi w badanych wypowiedziach) — uzyskamy wgląd w sieć relacji, które mieszczą się w sferze kultury w rozumieniu Pietraszki.

Na tym etapie należy jednak postawić kilka pytań. Czym dokładnie jest w tym kontekście owa sieć relacji: wycinkiem kultury jako takiej? Odrębną kulturą?

<sup>84</sup> Por. Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, s. 45–74.

<sup>85</sup> Z. Bauman, *Socjalizm*, s. 51.

Przejawem jednej z kilku (lub wielu) istniejących jednocześnie kultur? Wedle jakich kryteriów można wyodrębniać kultury — czy na przykład na podstawie fundamentalnych różnic na, nazwijmy to, najwyższych piętrach systemów wartości (antropocentryczny *versus* kosmocentryczny)? A może do takiego wyodrębnienia wystarczą już różnice na niższych piętrach (indywidualistyczny *versus* wspólnotowy)? Skoro zaś kryteria wyodrębniania miałyby mieć charakter wyłącznie aksjologiczny, to widać wyraźnie, że wskazane w ten sposób kultury nie muszą wcale pokrywać się z potocznie funkcjonującymi podziałami na „kultury narodowe” czy nawet na systemy religijne lub podziały klasowe. Przeciwnie: może okazać się, że w jednym, *de facto* monoetnicznym kraju (takim jak Polska) współistnieją różne, fundamentalnie odmienne kultury.

Znalezienie odpowiedzi na tego typu pytania może być celem systematycznie prowadzonych kulturoznawczych badań nad humanistyką niepoznawczą.