

Andrzej P. Kowalski

Fragmenty z filozofii kultury Jerzego Kmity

Prof. Jerzy Kmita był nie tylko jednym z twórców p o z n a ń - s k i e j s z k o ł y m e t o d o l o g i c z n e j , ale przede wszystkim myślicielem oferującym autorską filozofię kultury i własną koncepcję pojmowania nauk humanistycznych. Jego dorobek naukowy naznaczony jest pracą ginącej dzisiaj osobowości intelektualnej zdolnej do samodzielnego formułowania teoretycznych podstaw uprawianej przez siebie dyscypliny wiedzy. Jerzy Kmita, baczny obserwator i recenzent współczesnych idei filozoficznych, nie ograniczał się do ich systematycznego referowania ani do bezkrytycznego, powodowanego modą, entuzjastycznego absorbowania ich treści. W tym sensie Kmita był filozofem klasycznym, filozofem własnego, głęboko przemyślanego, spójnego systemu pojęć, terminów i kategorii pozwalających humaniście rozpatrywać zagadnienia kultury bez obaw o naruszenie logicznej dyscypliny wyводу.

Pojęcie kultury — wielokrotnie streszczane przez J. Kmitę w sformułowaniu, że składa się na nią z jednej strony zasób aksjologiczny, zbiór społecznie podzielanych wartości (sądy normatywne), a z drugiej wykaz praktycznych sposobów ich osiągnięcia (sądy dyrektywne) — podkreśla dodatkowo jej wybitnie myślowy, mentalny status. Wszelkie obiekty są zaliczane

do przedmiotów kulturowych tylko wtedy, gdy będą poddane zbiorowej waloryzacji, gdy zostaną zabarwione lokalnym lub historycznie ukształtowanym sposobem ich doświadczenia. Można powiedzieć, że koncepcja kultury jako „rzeczywistości myślowej” wspiera ideę obiektywności ducha w rozumieniu *Geisteswissenschaften*. Dla badacza kultury obiektywne nie są wyglądy przedmiotów zabytkowych, fakty odnotowane w historycznych annałach, w raportach etnografów, ankietach socjologów. Kulturową obiektywność wyznacza pozazmysłowa tkanka cudzych myśli i odczuć przylegająca niegdyś do wszystkich tych rzeczy.

Wymienione tu przesłanki humanistycznego czy po prostu podmiotowego traktowania zjawisk kulturowych stały się elementarzem dla adherentów filozofii Jerzego Kmity. Niezależnie od tego, kim profesjonalnie jest zwolennik tej filozofii: czy jest nim socjolog lub politolog analizujący współczesne aspekty życia społecznego, czy etnolog interpretujący pozaeuropejskie tradycje, czy archeolog analizujący obiekty sprzed tysiącleci, każdy w swoich badaniach kieruje się świadomością, że ma do czynienia z faktami nacechowanymi czymś punktem widzenia, czyjąś myślą. Spoczywa na nim obowiązek, żeby liczyć się z historycznie i geograficznie zmiennym, ale zawsze już przez kogoś oswojonym sposobem odczuwania i wartościowania świata.

* * *

Jerzy Kmita opisał podstawy swojej filozofii w licznych monografiach, w rozdziałach prac zbiorowych. Był również autorem kilkudziesięciu artykułów pomieszczonych w pismach takich, jak „Odra” czy „Nurt”. Nie ma wątpliwości, że niektóre z nich, dzisiaj trudniej dostępne, wypada, a nawet należy przypomnieć

i polecić uważnej lekturze. Na kanwie wybranych tekstów J. Kmity publikowanych w latach osiemdziesiątych minionego wieku powstały poniższe uwagi. Z konieczności są to wybrane przemyślenia i to tylko na niektóre tematy; to zaledwie okruchy refleksji rekomendującej sięgnięcie do Jego bogatej problemowo filozofii kultury.

Myślenie magiczne

W pracach poświęconych różnym formom doświadczenia i opisu świata J. Kmity wprowadził kilka ważnych pojęć do słownika analizy kulturoznawczej. Do takich należy problematyka waloryzacji i kwestia wzajemnych relacji łączących dziedziny aksjologiczne ze sferą powiązań metonimicznych. Wypada przypomnieć, że związki metonimiczne wskazywane są w opisach relacji zachodzących głównie w rzeczywistości materialnej, czasem także psychicznej. Interpretacje te łączy wówczas uznanie jednakowych mechanizmów rządzących tymi dziedzinami i wspólne wyjaśnienia typu przyrodoznawczego. Bywa tak, że jednakowa miara jest stosowana do fizykalnie ujmowanego układu zdarzeń i do kolejności przeżywanych faktów mentalnych. Przykładowo, podane przez J. Locke'a prawidła kojarzenia idei — przede wszystkim ich przyległość przestrzenna, czasowa współobecność lub następowanie po sobie — wyrażają reguły psychologii analogiczne do praw przyrody. W dziejach konceptualizacji tych powiązań można zauważyć tendencję do traktowania wiedzy o relacjach metonimicznych jako w pewnym sensie autonomicznych, wyrażających rzekomo uniwersalne prawa naturalne. Wyrazem tego są obiektywizacje naukowe odwołujące się do nowożytnego modelu zmatematyzowanego przyrodoznawstwa.

Opisana sytuacja jest zwieńczeniem długiego procesu w dziejach myślenia, którego etapy początkowe charakteryzują się wyraźnie dostrzeganą zależnością wyobrażeń nadających sens mechanizmom określającym powiązania metonimiczne. Według J. Kmity w procesie obiektywizacji danego, nawet naukowo tworzonego, wizerunku świata nieustannie zaangażowane są określone czynniki waloryzujące. Mają one pochodzenie społeczne. Są aksjologicznym rdzeniem wspólnoty. W postaci usankcjonowanych wyobrażeń wywierają wpływ na oblicze doświadczanej rzeczywistości. W europejskiej tradycji intelektualnej przez stulecia charakterystyka mechanizmów przyrody waloryzowana była mitycznie i religijnie. Obiekty przyrodnicze i zachodzące między nimi relacje były sakralizowane lub traktowane jak bóstwa. Wydaje się, że w takim układzie sfera metonimiczna była niejako odbiciem, częścią lub oznaką obecności i działania religijnie określonych instancji. W zarysowanym tu podziale widoczne są związki metonimiczne i oddziałujące na nie związki ze sfery pozamaterialnych wyobrażeń, czyli związki metaforyczne.

Ukazane rozróżnienie na dwa typy związków (metonimiczne i metaforyczne) nie zawsze jest łatwe i zazwyczaj nosi znamiona zabiegu czysto analitycznego. Jerzy Kmita zaproponował kulturoznawczą próbę interpretacji tej zależności w odniesieniu do społecznego świata poprzedzającego dającą się historycznie opisać waloryzację mityczno-religijną. Chodzi tu o kulturę typu magicznego. Problematyka kultury magicznej była omawiana przez J. Kmitę w kilku artykułach, m.in. *Magiczne źródło kultury*¹, *Mowa magiczna — język — literatura*².

¹ „Odra”, nr 2 (269), R. XXIV, 1984, s. 24-30.

² „Odra”, nr 12 (279), R. XXIV, 1984, s. 32-37.

W dyskusji nad tym zagadnieniem prymat wiodła najpierw wykładnia ewolucjonistyczna, głównie w wydaniu antropologii J.G. Frazera. Według tego autora magia sympatetyczna uprawiana była w dwóch odmianach: kontagialnej i homeopatycznej. Magia kontagialna uchodziła za mniej problematyczną w opisie powiązań metonimicznych, chodziło wszak o przyległość czasowo-przestrzenną obiektów podlegających magicznej manipulacji. Parametry rzeczywistości fizycznej były tu łatwiejsze do wyznaczenia. Węższy bowiem wydawał się zakres „umowności” określającej współobecność wspomnianych obiektów. Bardziej dyskusyjne mogło być uznanie podobieństwa, głównie ikonicznego, w magii wykorzystującej tę właśnie cechę jako łączącą obiekty poddane magicznym operacjom. O ile fizyczna współobecność rzeczy stwierdzona empirycznie narzuca się jako nieodparty fakt, o tyle podobieństwo wymaga akceptacji pewnej konwencji, na mocy której dwa obiekty zostaną potraktowane jako podobne (w magii wręcz tożsame). Z tego powodu J. Kmity mógł stwierdzić, że magia rozumiana jako działanie uważane za efektywne w kontekście związków metonimicznych zapoczątkowała późniejszy rozwój eksperymentu i doświadczalnej wiedzy naukowej.

Problematyką myślenia w ramach tzw. świadomości mitycznej zajmowali się inspirowani neokantyzmem psychologowie i filozofowie. Ogromny wpływ wywarły tu dzieła E. Cassirera. Zawarta w nich charakterystyka myślenia, w znacznej mierze magicznego, odwołuje się do koncepcji podmiotu wyprowadzonej z transcendentalizmu Kanta. Według Cassirera myślenie pierwotne jest aktywnością kierowaną przez formy naoczności, ale niejako korzysta ono z nich odmiennie niż umysł racjonalny. Co prawda Cassirer w analizie myśli mitycznej dokonał złączenia aprioryzmu, jednak nie doszedł do propozycji określenia

podmiotu tej myśli jako wypadkowej funkcjonowania swoistej kultury.

Kwestia osobliwej fuzji porządków myślenia (odróżnianych w ramach dyskursu nowożytnego racjonalizmu), z jaką rzekomo mamy do czynienia w magii, została podniesiona w pracach antropologów strukturalistów, przede wszystkim C. Lévi-Straussa i R.E. Leacha³. Chodzi tu o wykorzystanie myślenia w kategoriach metonimicznych bądź metaforycznych w analizie konkretnych przejawów działań magicznych. Strukturaliści stali na stanowisku, że myślenia pierwotne polega na zamiennym przechodzeniu z jednej z tych kategorii na drugą. Przykładowo myśliwy paleolityczny ciskający oszczepem w namalowany wizerunek zwierzęcia miałby o rysunku „chwilowo” myśleć w kategoriach przedstawienia, czyli jakby ikonicznego skrótu, schematycznego obrazu rzeczywistej ofiary polowania. Fizyczne działanie oszczepem ingeruje w owo metaforyczno-obrazowe ujęcie zwierzęcia, co przez etnologa jest uważane za zabieg polegający na przejściu z myślenia symboliczno-metaforycznego na metonimiczne. Jeśli jednak grot tego oszczepu był uprzednio używany do polowania, to nosi on pamięć przedmiotowej przyległości do realnego, ugodzonego nim kiedyś zwierzęcia. Metonimia ta (utrwalony związek minionego fizycznego współwystępowania grotu i ciała zwierzęcia) w trakcie rytualnych uderzeń oszczepem, w myśleniu łowcy „chwilowo” ulega przeniesieniu na obiekt namalowany, czyli tylko symbolizujący zwierzę. Jerzy Kmita, idąc za sugestiami Anny Pałubickiej⁴, zrewidował ową „logikę przejść” w strukturalistycznej interpretacji myślenia mitologicz-

³ J. Kmita, *Myślenie mitologiczne w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory*, [w:] *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, red. T. Kostyrko, PWN, Warszawa 1987, s. 139-156.

⁴ A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, PWN, Warszawa — Poznań 1984.

nego. Magia — jego zdaniem — nie polega na mieszaniu ani na wysiłku uzgadniania odmiennych porządków logicznych, ale jest myśleniem funkcjonującym w kulturze, w której podział na magię kontagialną i homeopatyczną oraz na metaforyczny i metonimiczny tryb myślenia jeszcze nie zdołał się ustalić. Z tego powodu w kulturze magicznej — jak sugeruje J. Kmita — mamy jeden poziom rzeczywistości doświadczanego świata⁵.

Stwierdzenie takie zawiera zalecenie dla badaczy pierwotnych kultur, żeby nie interpretować faktów z zakresu obrzędowości, plastyki figuralnej, realizacji ikonicznych, gestów werbalnych na sposób platoński, czyli jako ucieleśnionych symboli czyichś myśli, uczuć i przekonań, których treści mogłyby niezależnie od tych inkarnacji bytować samoistnie w jakimś niezależnym świecie czystych idei.

Mowa, język, metafora

Dobrym przykładem działania przewidującego „jeszcze nie-oddzielenie” sensów symbolicznych i określonych przez nie efektów w dziedzinie metonimicznej jest mowa magiczna. Dla myślącego magicznie użytkownika słów zakęcie działa skutecznie, powodując zmiany w rzeczywistości materialnej, np. wyleczenie fizycznej dolegliwości. Trzeba przy okazji uwypuklić dwie sprawy, o których pisał J. Kmita. Po pierwsze, badacz zajmujący się magią werbalną musi zdawać sobie sprawę, że nie ma do czynienia z systemem języka (*langue* w ujęciu F. de Saussure’a), ale raczej z jednostkowymi wypowiedziami (*parole*). Wobec tego etnograf magicznych form komunikowania zdany jest na opis

⁵ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa — Poznań 1985, rozdz. IV: „Metonimia i metafora”, s. 123-157.

mowy, czyli bieżącej aktywności słownej. W takich okolicznościach nie ma semantyki, a więc utrzymywanych przez system języka reguł przypisujących słowom stałe odniesienia przedmiotowe. Inaczej mówiąc, w magii nie funkcjonuje osobny świat słownych idei petryfikujących (na wzór platoński) zakres znaczenia słowa i katalog technik ich werbalnego przywodzenia. Po drugie, mowa magiczna nie odzwierciedla reguł semantyki poprzez użycie znaczeń, lecz wyraża treści, których sens jest określony faktycznie i w kontekście danej sytuacji komunikowania. Treści wyrażanych magicznie słów nie są oznajmieniami, ale ujawniają moc sprawczą, fingują pożądane stany rzeczy. Zbieżne z poglądami semiotyków rosyjskich są ustalenia J. Kmity na temat dwóch strategii komunikowania. Społeczności pielęgnujące kulturę nastawioną na wyrażanie podtrzymują tradycję magiczną. Są to wspólnoty pierwotne. Relację między słowem a znaczeniem traktują jako więź organiczną, naturalną. Dlatego wypowiedzenie słowa jest tu a z konstytuowaniem głoszonego stanu rzeczy. Tymczasem kultury nastawione na interpretację uznają relację między słowem a jego treścią za wynik umowy, za efekt obowiązywania społecznej konwencji. Dlatego wypowiedzenie słowa jest tu tylko uzgodnieniem wypowiedzi z przypisanym mu znaczeniem. Z typowej dla magii naiwno-realistycznej identyczności wyrazu i jego doraźnie konstytuowanego odniesienia przedmiotowego czerpały potem starożytne szkoły retoryki oraz performatywna analiza aktów mowy w wydaniu J.L. Austina i J. Searle'a.

Język, w odróżnieniu od mowy, jest systemem operującym konwencjami znaczeń, konstytuuje zatem semantykę, a więc reguły, na mocy których konkretnym wypowiedziom zawsze, bez względu na okoliczności, przysługuje znaczenie zadekretowane w ramach tego systemu. Dopiero ukształtowanie się języka

umożliwia tworzenie wypowiedzi metaforycznych. Jerzy Kmity poświęcił wiele uwagi zagadnieniu metafory⁶. Jego zdaniem metafora jest wyrażeniem ujmującym dane zjawisko w terminach odnoszących się do innych zjawisk. Takie przeniesienie znaczenia to nie tylko zabieg wybitnie semantyczny, ale świadectwo umiejętności modyfikowania charakterystyki określonych obiektów. To zdolność niemająca podłoża czysto psychicznego, ale dyspozycja wykształcona kulturowo. Przypuszczalnie podmiot ograniczający kompetencję komunikacyjną do wymogów mowy (np. człowiek paleolityczny) mając na widoku swoją nastoletnią córkę i obok rozwijający się kwiat, nie umiałby powiedzieć, że ta dziewczyna jest kwiatem jego życia. Biorąc pod uwagę magiczno-metamorficzne wyobrażenia ludów pierwotnych, wymóg ten byłby trudny do spełnienia, ponieważ identyfikacja tych różnych bytów nie była dokonywana z uwagi na wybrane podobieństwa, ale samorzutnie następowała zupełna ich identyfikacja. Warunkiem powstania metafory jest takie definiowanie 'bycia nastolatką', które zakłada identyfikację tylko pewnych cech człowieka z wybranymi właściwościami rośliny. Aby do tego doszło, konieczne jest rozłączne traktowanie 'dziewczyny' i 'kwiatu', żeby zaprojektować łączące te byty powiązanie warunkowe, nieoczekiwane, co najwyżej dopuszczalne. Jerzy Kmity w wyborze cech (przykładowo nastolatki) pozwalających na ich zestawienie z (przykładowo kwiatem) dopatrywał się analogii do kontrfaktycznego poprzednika okresu warunkowego wywołującego w myśli następnik w postaci akceptowalnego wyobrażenia. Przyjmując warunkowo założenie, że dzieci są latoroślą, stwierdzenie, że dorastająca dziewczyna

⁶ J. Kmity, *Wyjaśnianie naukowe a metafora*, „Studia Filozoficzne”, nr 3 (50), 1967, s. 143-160.

ma cechy kwiatów, że stanowi rozwijającą się ozdobę życia rodziców, przestaje być sformułowaniem fikcyjnym, zyskuje w konsekwencji dopuszczalny sens, ale już metaforyczny.

Ukazany tu aspekt badań prowadzonych przez J. Kmitę nad metaforą zachowuje ważność jako postulat ujmowania ze współczynnikiem humanistycznym twierdzeń dotyczących form myślenia i wyrażania określonych treści w kulturach badanych przez archeologów i dawniej przez etnologów. Powszechnie jest mniemanie, że kultury pierwotne kreowały obiekty pełne treści symbolicznych, znaków, dla których ekwiwalentem werbalnym byłyby wyrażenia 'dla nich' metaforyczne. Ten anachronizm jest powszechnie aprobowany w studiach nad symboliką archaiczną i zasilany ustaleniami kognitywistów o nachyleniu naturalistyczno-psychologicznym. Zdaniem rzeczników takich koncepcji zachodzi izomorfizm uniwersalnych gatunkowo dyspozycji psychicznych i wynikających z nich nieodwołalnie zdolności konceptualnych. Gdyby taki paralelizm potraktować jako warunkowanie konieczne, ufundowane na gruncie biologicznego uposażenia człowieka, to rodzi się pytanie, dlaczego pewne kierunki filozofii nie rozwinęły się w środowisku Pigmejów z Rwandy czy Indian Ziemi Ognistej.

Odpowiedź na to pytanie mieści się w stwierdzeniu, że konceptualizacje wykorzystujące metaforę i symbol mają źródła w strukturze neuropsychologicznej, ale tylko jako aktywa potencjalne. Realnie bowiem zostały one ukształtowane przez instytucje i tradycje społecznej uprawy myśli. Ostatecznie zatem nie biologia, lecz właśnie kultura wyznacza genetyczne „minimum” człowieczeństwa.

Mit odrealniony fikcją — literatura

Dodatkowych argumentów podważających uniwersalistyczne roszczenia współczesnej kognitywistyki, wolnej od inspiracji kulturoznawczych, dostarczają rozważania J. Kmity dotyczące ontologii fikcji. Podobnie jak w przypadku odkrywanych przez archeologów dzieł plastycznych z imputowaną im symboliką, czy w odniesieniu do wypowiedzi metaforycznych wkładanych w usta paleolitycznych myśliwych, tak samo istotna jest sprawa świadomości istnienia fikcji. Osiągnięcie tej świadomości jest bardziej prometejskim wynalazkiem niż opanowanie ognia. Opowieści mityczne, baśnie spisane przez folklorystów, pełne są bytów dla nas nieistniejących, sytuacji według nas zgoła fantastycznych. Jednakże w odczuciu ludzi, którzy tworzyli te przekazy zawarte w nich zdarzenia, przywoływani uczestnicy akcji i wykorzystywane przez nich akcesoria, nie uchodziły za wymysł, za przedmioty dopuszczone do istnienia tylko „z przy-mrużeniem oka”. Obieg takich przekazów odbywał się więc bez społecznej wiedzy o tym, że ich treści mają status rzeczywistości niewiarygodnej, wypreparowanej, fikcyjnej.

Opowieść mityczna nie przewiduje fikcyjnych stanów rzeczy. Realia mityczne są wyrażane z pełną asercją. Inaczej w przypadku literatury. To, co w mitologii uchodziło za realne, w dziele literackim ma charakter wyłącznie świata przedstawionego i jest wyrażane w postaci quasi-sądów (w ujęciu R. Ingardena). Elementy tego świata podlegają procesom obiektywizacji, tzn. takiemu przyswojeniu przez perceptora, które pozwala mu uchwycić odpowiednio konwencjonalizowane treści. Jerzy Kmity w dyskusji z teoretykami literatury przestudiował tę ważną kwestię. Rozpoznał, jakie są podstawy i w jaki sposób

dochodzi do owej obiektywizacji⁷. W wyniku przeprowadzonej analizy pokazał, że pod wpływem autorytetu psychologii długo utrzymywały się interpretacje subiektywistyczne. To przeżycia autora lub odbiorcy miałyby odzwierciedlać powszechne, dane każdemu, opisywane przez psychologię, sposoby pojmowania przedmiotów fikcyjnych. Następnie w fenomenologii R. Ingardena widać, że „rzeczywistość przedstawiona” w dziele literackim, wypełniona przedmiotami intencjonalnymi, może być poddawana skutecznie rozumieniu ze względu na odwoływanie się autora i odbiorcy do obiektywnego świata idei. Poprawność interpretacyjna jest wtenczas gwarantowana założeniami idealistycznymi. Istotną przemianę w potraktowaniu tej kwestii dostrzegł J. Kmita w teorii przedmiotów humanistycznych K. Troczyńskiego. Tutaj przedmioty rzeczywistości przedstawionej nabierają wymiaru bytu ponadpsychicznego, ponieważ w przedstawieniach fikcyjnych wyrażone są treści odwołujące się do wyobrażeń mających byt intersubiektywny (społeczny w ujęciu F. Znanieckiego). Ale zdaniem J. Kmity ruch w kierunku antypsychologicznego ujmowania mechanizmów konstytucji elementów świata przedstawionego w dziele literackim prowadzi do zasad funkcjonowania języka. Bliskie J. Kmicie wydawały się poglądy tych literaturoznawców, którzy głosili, że odbiorca dzieła nie ma do czynienia z przedmiotami psychicznymi ani z symbolami zbiorowej podświadomości (według C.G. Junga), ale ze słowami wyrażającymi — co bardzo ważne — nie tylko określone treści, ale reguły semantyczne pozwalające takie, a nie inne treści formułować. Tak oto J. Kmita przedłożył semantyczną koncepcję przedmiotów świata przedstawionego.

⁷ J. Kmita, *Problematyka terminów teoretycznych w odniesieniu do pojęć literaturoznawczych*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Filologiczno-Filozoficzny, Poznań 1967, s. 111-126.

Bez wahania wypada uznać tę koncepcję za milowy krok w dociekaniach nad mechanizmami tzw. obiektywizacji wypowiedzi fikcyjnych. Szczególna ich przedmiotowość nie ma podłoża psychicznego, nie wynika z uniwersalnej rzekomo wspólnoty przeżyć, czy partycypacji w transcendentnej sferze idei, lecz jest funkcją reguł semantycznych, a tym samym kulturowych zasad rządzących językowym modelowaniem danej wizji świata.

W kontekście badań nad semantycznymi podstawami konstytucji wszelkich podlegających wyrażeniu językowemu przedmiotów kulturowych warto zauważyć, że przekształcenia dokonywane w dziedzinie założeń semantyki decydują o dwóch ważnych procesach swoistego „odrealnienia” znaczeń. Pierwszy dotyczy metafory. Znajduje ona wyraz tylko na gruncie wypowiedzi językowych, nie ma wszak metafor ikonicznych, czy innych dających się ująć zmysłowo. Zdaniem J. Kmity metafora powstaje w wyniku „odrealnienia” semantycznie przypisanych wyrażeniom znaczeń utrwalonych w ramach komunikacji potocznej. Zwroty typu ‘płaszcz smutku’ czy ‘ciemność rzeźbiona westchnieniem ze złota’ mogą stać się przenośniami po uprzednim anulowaniu ich przyjętych zwyczajowo macierzystych znaczeń. Metafora to — jak wiemy — językowo opracowana figura myśli. Świadczy ona o społecznej akceptacji określonych modyfikacji semantycznych. Dzięki temu zwroty metaforyczne w odczytaniu nieliteralnym mają prawo do odsłony nowych sensów. Drugi, analogiczny do metafory, proces „odrealnienia”, również wynikający ze świadomości istnienia fikcji, ma miejsce na gruncie literatury. Uschematyzowana fikcjonalnie rzeczywistość świata przedstawionego w dziele literackim jest czytelna, chociaż nie towarzyszy temu poważne przeświadczenie o istnieniu opisywanych stanów rzeczy. J. Kmita zastosował sformułowanie „recydywa mowy magicznej w literaturze”. Chodzi o to, że na

podobieństwo magicznego użycia słów i opowieści mitycznej, gdzie mamy do czynienia z jedną ontologicznie sferą przedmiotową, w literaturze obserwujemy tendencję do ponownego sklejenia, tudzież urealnienia, przedstawień fikcyjnych. Od adeptów literatury oczekuje się wiedzy na temat losów bohaterów, którzy nie istnieli, tak jakby chodziło o znajomość faktów historycznych. Zachodzi tu warunkowe przyzwolenie na tymczasowe potraktowanie na serio obrazu świata, o którym wiadomo, że został artystycznie wytworzony. Dzięki takim zabiegom literatura nieustannie czerpie z synkretycznego, magicznego źródła kultury, podobnie jak sztuki plastyczne.

Sztuka

Jerzy Kmita w szkicach dotyczących sztuki odniósł się z jednej strony do jej genetycznej zależności od magii, a z drugiej do procesów, które doprowadziły praktykę artystyczną do społecznego wyobcowania. Sztuka dziedziczy po epoce magicznej prawo do kreowania bytów fikcyjnych, ale podobnie jak literatura sposób ich istnienia ujmuje ona w ontologiczny nawias. Ernst Cassirer pisał, że sztuka znalazła miejsce między mitem a nauką. Przykładowo pegazy i centaury są przez wyobraźnię mityczną uważane za byty realnie istniejące. Rzec można: mit domaga się uznania ich obecności. Nauka odrzuca ich istnienie. Nie ma zoologicznych okazów potwierdzających pewność wiedzy mitycznej w odniesieniu do tych istot. Tymczasem sztuka sięga po byty chronione przez mit, a wykluczone przez naukę. Racją tego mitycznego dziedzictwa jest według Cassirera osobliwa forma artystyczna wiążąca bieguny mitu i nauki. Zdaniem J. Kmita „odrealnione” przez nowożytną naukę byty mityczne znajdują ostoję na obszarze sztuki jako kreacje artystyczne, ale nie jest

to jedyna nić genealogiczna łącząca sztukę z magią. Sztuka jest praktyką czerpiącą z potencjału zmysłowości; można powiedzieć, że „uzmysławia idee”, tzn. zlepia artystycznie fragmenty metafizyki ze sferą naoczności. Nie pracuje — jak filozofia i nauka — na materiale pojęciowym, nie szuka środków logicznego porządkowania i precyzowania ideowych treści. W tym praktycznym elemencie sztuki, właśnie jako działalności artystycznej, pomimo formalnego podobieństwa do magii, zaznaczy się — jak zobaczymy — moment inicjujący jej wyobcowanie.

Jedną z ciekawszych interpretacji pierwotnej funkcji sztuki zostawił w XVIII w. G. Vico. Była to już wtedy wizja nostalgiczna, kreśląca obraz sztuki jako utraconego dobra wspólnotowego. W najdawniejszych czasach umysły ożywiane były wyobraźnią i pełną zmysłowości fantastyką. Człowiek pierwotny nie korzystał z myślenia abstrakcyjnego, dlatego jego dzieła i język nie komunikowały idei, lecz wyrażały obrazowe skojarzenia. Działalność artystyczna w tej przedplatońskiej epoce polegała na ukazywaniu grupowo podzielanych treści obrazowych w sposób przystępny dla każdego. Artysta jako *primus inter pares* nie wyróżniał się rangą swojej profesji. Uchodził za kogoś, kto tylko sprawniej ucieleśnia i ukazuje wierzenia będące i tak własnością wspólnoty.

W późniejszych, klasycznych okresach swego rozwoju sztuka zachowała charakter mimetyczny. Jej dzieła komunikowały sensory światopoglądowe, nadawały im artystycznie opracowaną postać. Z czasem sytuacja uległa zmianie. Autonomizacja sztuki zapoczątkowana w renesansie była zarazem pierwszym krokiem na drodze eliminacji z niej pierwiastków światopoglądowych, uwolnienia się od służebności wobec idei religijnych. W czasach nowożytnych postępował — o czym pisał S.I. Witkiewicz — zanik uczuć metafizycznych. Jak zaznaczył J. Kmita, sztuka

konsekwentnie odchodziła od mimetyzmu, przestała pełnić funkcje przedstawiania „wspólnych zbiorowościom ludzkim wierzeń i wyobrażeń”⁸. W efekcie sztuka doczekała się rozwoju form artystycznych pozbawionych semantycznych odniesień do rozpoznawalnej społecznie rzeczywistości. Według J. Kmity po okresie awangardy, w sztukach plastycznych rezygnujących z komunikowania jakichkolwiek treści, a przy tym nastawionych na samo kreowanie dzieł, doszło do kolejnej emancypacji aktywności artystycznej. Proces ten przypomina omawianą przez J. Kmitę profesjonalizację magii. Jak wiemy, pierwotni protoartyści zarezerwowali dla siebie owianą tajemnicą wiedzę o światopoglądowych aspektach realizowanych działań, a reszta wspólnoty mogła tylko obserwować konsekwencje owych poczynań widoczne w sferze metonimicznej. Druga emancypacja, o której pisał J. Kmita, została dodatkowo podbudowana romantycznym mitem artystycznego geniuszu. Od tej pory wykonawcy dzieł, zwani artystami, poświęcają się wyłącznie realizacji praktyk, których sens nie musi być dla każdego czytelny. Odejście od komunikacyjnych wartości sztuki przekształciło plastykę w rodzaj specjalnie waloryzowanej czynności, performansu, w programowo asemantyczne działanie. Zaznaczające się tu społeczne osamotnienie sztuki jest wręcz uważane za przejaw jej elitarności. Słabym środkiem zaradczym są komentarze do wystaw dzieł nieprzedstawiających, ponieważ zwykle zawierają frazeologię pseudofilozoficzną definitywnie skazującą artystę na brak rozumienia jego prac. Zresztą zdezorientowany odbiorca jest apriorycznie kwalifikowany jako profan pozbawiony należytej wiedzy o danym nurcie sztuki lub wrażliwości umożliwiającej mu osiągnięcie oczekiwanej satysfakcji. Jerzy

⁸ *Cena emancypacji*, „Odra”, nr 4 (295), 1986, s. 2.

Kmita przypuszczał, że poza taką nobilitacją wybitnie estetycznej funkcji sztuki jej związek z zadaniem komunikowania prawdopodobnie zachowany będzie w nowym wariantcie poczynają artystycznych, w ramach których dzieło odegra rolę przekazu. Działania te zostały przez J. Kmitę określone jako „praktyka prowokacji semantyczno-światopoglądowej”⁹. Prowokacje takie wprawdzie zakładają znajomość tradycji światopoglądowych, ale jako chwyt artystyczny apelują nie tyle do wiedzy, ile do emocji perceptorów. Zachodzi wobec tego obawa, że tak ukierunkowana „sztuka prowokacji” spocznie na poziomie doświadczeń zmysłowych. Nie jest też wykluczone, że doczeka się ona ocen estetycznych nierzadko uzależnionych od postaw i smaku odbiorcy masowego. Diagnozę taką zdają się uzasadniać zauważalne w obecnej „gramatyce kultury” wzory promujące w naszych relacjach do świata postawy zaangażowania i aktywnej partycypacji kosztem wartości honorujących zdystansowany namysł i kontemplację¹⁰.

Nauka. Racjonalność osaczona przez mit

W perspektywie, jaką roztacza filozofia J. Kmity, nie ma dziedzin funkcjonujących poza kulturą. Jest tak również w przypadku nauki. Profesjonalizacja badań, zadania realizowane przez naukowców, cele ich dociekań, nie są wolne od kulturowo określonych wartości. Wydawać by się mogło, że najbardziej odporna na przenikanie idei z pozamerytorycznej przestrzeni mitu jest nauka, w szczególności przyrodoznawstwo. Nauki eksperymental-

⁹ *Ibidem*, s. 16.

¹⁰ A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.

ne promują postawę realisty, którego ustalenia odzwierciedlają prawa „obiektywnej rzeczywistości”. Jak pokazał J. Kmita, zarówno wiara w „racjonalność” mechanizmów determinujących stany świata przedmiotowego, jak i wiara w „racjonalność” języka dokonań naukowych ocierają się o przesądzenia mityczne. Procedury zmierzające do zdobywania i wyrażania wiedzy naukowej znajdują oparcie w absolutyzowanej, ahistorycznej wizji „rzeczywistości obiektywnej” i „obiektywnej nauki”. Filozofowie i metodolodzy dostrzegają w wymiernych i technologicznie efektywnych owocach badań naukowych iluzoryczne potwierdzenie odkrywania rzekomej ostatecznej prawdy o świecie, co ugruntowuje epistemologiczny mit nauki¹¹.

Nauka stojąca na straży odsłaniania prawdy o „rzeczywistości obiektywnej” wypracowała model działalności poznawczej, który długo był przedmiotem zazdrości ze strony humanistów. Tęsknoty scjentyistyczne doprowadziły do tego, że część humanistyki, eliminując funkcję efektywności technologicznej wiedzy, ograniczyła się do przejmowania mityzowanych zalet dyscyplin przyrodniczych. W dyskusji z ustaleniami szkoły frankfurckiej na temat istoty i powołania poszczególnych rodzajów działalności naukowej J. Kmita przedstawił interesujący punkt widzenia na te sprawy. Według szkoły frankfurckiej nauki eksperymentalne należą do dyscyplin służących interesowi panowania technologicznego, a ich perswazyjne oddziaływanie służy apologii utylitarnych dokonań i aproksymacyjnie rosnącej adekwatności opisu rzeczywistości materialnej. Jerzy Kmita uważał, że sankcjonowany przez nauki „technologiczne” całościowy obraz świata zyskuje niejawnie ogromny autorytet, dzięki któremu fragmenty „naukowego światopoglądu” mogą

¹¹ *O nauce bez mitologii*, „Odra”, nr 10 (265), 1983, s. 22.

oddziaływać na przekonania społeczne. Gdyby jednak tylko do tego sprowadzała się funkcja „światopoglądu naukowego”, byłby on karykaturą wiedzy efektywnej technologicznie, stałby się odmianą silnie aksjologicznego przekazu, jakim jest również mit. Z tego powodu ważne jest, żeby kryterium technologiczne wiedzy zachować jako probierz naukowości i to wyłącznie w odniesieniu do dyscyplin analityczno-empirycznych. Trudno J. Kmicie było zgodzić się z tym, żeby dyscypliny hermeneutyczne (nastawione na konsens i komunikację bez zakłóceń), a zwłaszcza krytyczne (wdrażające dyskursy perswazyjno-emancypacyjne) określać mianem naukowych. Humanistyka dzisiaj pozbawiona scjentystycznych tęsknot, coraz bardziej realizuje interes komunikacyjny i emancypacyjny w sferze światopoglądowej. W celu legitymizacji swego statusu sięga ona jednak po epistemologiczny mit nauki, lecz jak napisał J. Kmita:

Epistemologiczny mit nauki zostaje w ten sposób wykorzystany perswazyjnie dla propagandy działalności, która faktycznie rujnuje od podstaw naukę w naszym rozumieniu tego słowa: eliminuje jej funkcję technologiczną.¹²

Poza tym stwierdził:

„Frankfurcka” rada, aby akceptować jedynie te prawdy samorealizujące się, które funkcjonują emancypacyjnie, byłyby zapewne niezła, gdyby nie to, że jest utopijna.¹³

¹² *Ibidem*, s. 25.

¹³ *Złudzenia „racjonalistów” i złudzenia „irracjonalistów”*, „Odra” nr 10 (253), 1982, s. 20.

W innym miejscu J. Kmita poddał refleksji postawę „racjonalisty” i „irracjonalisty”. Racjonalista reprezentuje przekonanie o ahistorycznej skuteczności zasad logiki i sądów naukowych. Gotów jest uważać, że ich siła perswazyjna i akceptacja społeczna są funkcją owych zasad, a nie realnych, tzn. społecznie doświadczanych, dobrodziejstw udzielanych przez naukę. Co więcej, roszczeniem racjonalistycznym byłyby próby przeniesienia logiki tych sądów na dziedziny pozapraktyczne, światopoglądowe. W sferze światopoglądowej do głosu dochodzą przekonania nieczułe na argumenty logiczne ze sfery nauki, nie są one — jak zauważał J. Kmita — powołane do osiągnięcia efektywności technologicznej, a więc takiej, jaką oferują badania naukowe. Podobnym złudzeniem ulegają „antyracjoniści” uważający, że można odtworzyć i skutecznie aplikować jakiś rodzaj antylogiki do opisu zjawisk ze sfery technologicznej. Te dwie postawy nie muszą zasługiwać na jednoznaczną krytykę. Warunkiem powstrzymania się od ich negatywnej oceny jest to, żeby odpowiednie rodzaje sądów nie znajdowały błędnego zastosowania w trybie perswazyjnym, np. gdy za pomocą mitu wywierany byłby wpływ na interpretacje dotyczące rzeczywistości metonimicznej¹⁴.

Przemyślenia J. Kmity na temat funkcjonowania nauki pośród wartości innych niż poznawcze stanowią fragment jego zmagania z dogmatyzmem niektórych marksowskich teorii społecznych. Jerzy Kmita postulował, żeby odtwarzane przez badaczy mechanizmy przeobrażeń w życiu politycznym, ekonomicznym traktować jak interpretację zjawisk kulturowych. W takim ujęciu przyjmowane założenia marksowskiej wizji życia społecznego nabierają dodatkowego waloru historycznego i kładą akcent

¹⁴ *Złudzenia „racjonalistów” i złudzenia „irracjonalistów”*, „Odra”, nr 10 (253), 1982, s. 19.

na podmiotowy wymiar analizowanych zjawisk. W dyskusji z opracowaniami politologicznymi J. Kmity zaznaczał, że jeśli nawet reguły opisujące podstawy życia zbiorowego są ujmowane obiektywnie i czynią z człowieka aktora sceny politycznej, to nie może człowiek przestać być „podmiotem w społeczno-subiektywnym porządku swej rzeczywistości »myślowej«”. Nawet jako podmiot zbiorowy „znajduje się w rzeczywistości »myślowej« znacznie obficie nacechowanej, niż tego wymaga jej charakter ideologiczny”¹⁵.

* * *

Współcześnie, w dobie skutecznie przeprowadzonej na gruncie filozofii humanistyki likwidacji tzw. wielkich narracji, w czasie gdy samo pojęcie kultury w zderzeniu z postulatami posthumanistyki uległo teoretycznej dewaluacji, przywoływanie do robku Jerzego Kmity w dziedzinie nauk o kulturze wydaje się spełnieniem tęsknoty o myśleniu systematycznym, myśleniu autorskim, o przemyśleniu zapomnianych podstaw i zasad kształtujących obiektywność ludzkiego świata społecznego.

Spoglądając na dzisiejsze, krajowe propozycje teoretyczne w zakresie humanistyki, coraz trudniej znaleźć propozycję wolną od inspiracji graniczących z zafascynowaniem ideami importowanymi ze sceny globalnie podejmowanych dyskusji. Coraz trudniej o rodzimy projekt ontologii życia społecznego i metodologii form jego opisu, który byłby nie tyle chwilowo atrakcyjny, ile poznawczo obiecujący dla humanistyki integralnej. Taką rolę odegrały prace Jerzego Kmity. Dały one teoretyczny wspólny mianownik dla kulturoznawczych badań interdyscy-

¹⁵ *Polityka i kultura symboliczna*, „Odra”, nr 10 (289), 1985, s. 8, 9.

plinarnych. Podstawa ta wykazuje dwa ważne aspekty. Pierwszy wynika z szacunku J. Kmity dla dokonań F. Znanieckiego i wyraża się w postulacie badań podmiotowych, honorujących wartości kształtujące cudzą świadomość. Ośrodkiem refleksji zawartej w dziełach Kmity zawsze pozostaje podmiot, podmiot zbiorowy, bytujący w świecie artefaktualnym, w otoczeniu typowo ludzkim, bo aksjologicznie wyznaczonym i sensownie zorganizowanym. Drugi aspekt ujawnia się w poważaniu, jakie J. Kmita okazywał mistrzom trafnego wywodu, np. K. Ajdukiewiczowi. System pojęć kulturoznawczych opracowanych przez J. Kmitę, zakładający racjonalność, niesprzeczność przekonań kulturowych, pozwala bronić racjonalności nauk o kulturze. Kulturoznawca nie ma obowiązku skazywać się na eseistyczne impresje na temat praktyk eksponujących co najwyżej przeżycia, doznania i odczucia. Jest nadzieja, że dzięki „powrotom do Kmity” nauki o kulturze jako „rzeczywistości myślowej” będą zdolne interpretować sferę aksjologiczną i jej społeczne inkarnacje za pomocą języka przemyślanej teorii, dzięki czemu mają szansę uniknąć zawłaszczenia przez nieokreślone formy „socjoestetyki”.

* * *

Polecany w tym zbiorze wybór tekstów autorstwa J. Kmity nosi tytuł *Magiczne źródło kultury*. Poza nawiązaniem do jednego z doniosłych artykułów Profesora chodzi o podkreślenie nieślabnącej aktualności Jego ustaleń na temat kulturotwórczej roli magii. Magię bowiem, zgodnie z propozycjami J. Kmity, można ujmować co najmniej na trzy sposoby. W ujęciu formalnym byłby to specyficzny sposób myślenia nieuwzględniający podziału na metaforę i metonimię. W perspektywie genetycznej magia

byłaby myśleniem dominującym w kulturze pierwotnej, typowej dla najdawniejszych wspólnot badanych przez etnologów i archeologów. W diagnostyce kulturoznawczej magia jest efektywnym narzędziem ułatwiającym rozpoznanie sytuacji, gdy następuje nawrót do nadmiernej waloryzacji wybranych aspektów naszego zbiorowego życia. Magiczność w tak rozumianej źródłowości odsłania pewien bezkrytycznie aprobowany potencjał przekonań, który figuruje nieodczarowaną oczywistość pozornie ważnych społecznie idei. Nieusuwalne źródło magii, tak silnie powiązane ze stanowieniem wartości o praktycznych potem konsekwencjach, nie gwarantuje wyłącznie pozytywnych inspiracji. Tak ukazana wiedza o magii to nie tylko prawda o strukturalnej i genealogicznej zależności obecnych zjawisk kulturowych. Kryje się tu zalecenie, aby umiejętnie rozeznąć osobliwości współczesnej kultury i czasem łagodzić zbyt wysokie tętno magicznego myślenia.